N12<522150258 021
ubTÜBINGEN
A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

153. BAND

1953/1954

VERLAG HERDER FREIBURG

Gh 2449

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertdreiundfünfzigsten Bandes

	Seite
Ammann, Uniw	287
Arrau/Klinkert, Sozialprobleme in Chile	443
Bacht, Zur Reform des Theologiestudiums in der evangelischen Kirche Deutschlands*	388
— Die Selbstzerstörung des Menschen im Spiegel des modernen Zukunftsromans	10
Baumann, Das spanische Konkordat*	224
Bea, Der heutige Stand der Bibelwissenschaft	91
Becher, Die Kirschen der Freiheit*	149
— Spanien zwischen den Zeiten	200
— Priestergestalten in der Romanliteratur der Gegenwart	345
Brunner, Christentum heute	35
— Das Unglück und die Gottesliebe*	309
— Erlösung	321
David, Die Bevölkerungsentwicklung in den fünf Millionen-Städten der USA*	219
Diepgen, Wie stand das mittelalterliche Christentum zur Medizin?	412
Dumoulin, Weltbuddhismus	47
Ennen, Philologe oder Humanist?	270
Gritschneder, Selbstkontrolle statt Filmzensur	222
Groetschel, Irrwege eines nationalistischen Mythos	463
Gundlach, Christliche Demokratie	252
Gurjew, Petersburger Geist im Leben Rußlands	122
Hämmerle, Das Werk Reinhold Schneiders	256
Heimendahl, Probleme der geistigen Elite des französischen Katholizismus*	311
Herberg, Religiöse Spannungen in USA	170
Hillig, Marienlob in neuen Büchern (Buchbericht)	70
— Don Camillo spricht mit dem lieben Gott	192
Jostock, Wandlungen im soziologischen Bild der deutschen Familie	335
Klenk, Augustinus als Mensch und Seelsorger	115
— Antikes und christliches Geschichtsdenken	274
— Christliches Geschichtsbild	449
zu Löwenstein, Neue Städte in England	355
— Ein Beitrag zur Lösung des Flüchtlingsproblems*	386
Lotz, Begegnung über alle Fronten*	141
Maceina, Die Erzählung vom Antichrist als apokalypt. Geschichtsvision Solowjews	366
Möhres, Im Ringen um ein unverkürztes Menschenbild*	145
Nauen, Antoine de Saint Exupéry: Leben und Werk	105
v. Nell-Breuning, Christliche Berufsauffassung	24
Oppler, Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Kreuzigungstode Jesu*	384
Pribilla, Churchill über den deutschen Widerstand*	62
Prinz, Katholische Soziale Woche in München*	305
Rahner, Auferstehung des Fleisches	81
— Die Unbefleckte Empfängnis	241
— Betrieb und Pfarrei	401
Rétif, Die Arbeiterpriester	186
Schierse, Der Herr ist nahe	161
Schmidt, Jade — ein Edelstein in der Kultur der Jahrtausende*	227
— Horoskope und Bürgerliches Gesetzbuch*	466
Schoenberg, Moderne Naturphilosophie in USA*	64
Simmel, Um die ganze Schrift*	301
de Solages, Der Christ und der Friede	1
Stenzel, Man empfiehlt uns Satire*	146
— Bergengruen liest*	470
Stopp, Der kath. Roman im heutigen England — Graham Greene und Evelyn Waugh	428
Thurn, Psychologie und Erziehung*	66
v. Ungern-Sternberg, Weltbevölkerung, demographische Krisenherde und ihre Entstehung	417
de Vries, Nationalismus, Islam und Laizismus in Ägypten	260

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Inhaltsübersicht

I. KIRCHE, THEOLOGIE

Franz Josef Schiersee, Der Herr ist nahe 161
Karl Rahner, Auferstehung des Fleisches 81
— Die Unbefleckte Empfängnis 241
— Betrieb und Pfarrei 401
Franz Hillig, Don Camillo spricht mit dem lieben Gott 192
August Brunner, Christentum heute 35
— Erlösung 321
— Das Unglück und die Gottesliebe* 309
Paul Diepgen, Wie stand das mittelalterliche Christentum zur Medizin? 412
Augustin Bea, Der heutige Stand der Bibelwissenschaft 91
Heinrich Bacht, Zur Reform des Theologiestudiums in der evangelischen Kirche Deutschlands* 388
G. Friedrich Klenk, Augustinus als Mensch und Seelsorger 115
Friedrich Oppler, Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Kreuzigungstode Jesu* 384
Oskar Simmel, Um die ganze Schrift* 301
Theodor Baumann, Das spanische Konkordat* 224
André Rétif, Die Arbeiterpriester 186

II. GESCHICHTSPHILOSOPHIE

G. Friedrich Klenk, Antikes und christliches Geschichtsdenken . . 274
— Christliches Geschichtsbild 449
Antanas Maceina, Die Erzählung vom Antichrist als apokalyptische Geschichtsvision Solowjews 366

III. ZEITGESCHICHTE

Bruno de Solages, Der Christ und der Friede 1
Heinrich Dumoulin, Weltbuddhismus 47
Max Pribilla, Churchill über den deutschen Widerstand* 62
Nikolaus Gurjew, Petersburger Geist im Leben Rußlands 122
Hubert Becher, Die Kirschen der Freiheit* 149
— Spanien zwischen den Zeiten 200
Will Herberg, Religiöse Spannungen in USA 170
Wilhelm de Vries, Nationalismus, Islam und Laizismus in Ägypten . 260
Albert M. Ammann, Uniw 287
Johannes Groetschel, Irrwege eines nationalistischen Mythos 463

IV. LITERATUR

Heinrich Bacht, Die Selbstzerstörung des Menschen im Spiegel des modernen Zukunftsromans 10
Hans-Günther Nauen, Antoine de Saint Exupéry: Leben und Werk . . 105
Heinrich Stenzel, Man empfiehlt uns Satire* 146
Alphons Hämmerle, Das Werk Reinhold Schneiders 256
Hubert Becher, Priestergestalten in der Romanliteratur der Gegenwart 345
Frederick J. Stopp, Der katholische Roman im heutigen England — Graham Greene und Evelyn Waugh 428
Heinrich Stenzel, Bergengruen liest* 470

V. SOZIOLOGIE

Paul Jostock, Wandlungen im soziologischen Bild der deutschen Familie 335
Felix zu Löwenstein, Neue Städte in England 355
— Ein Beitrag zur Lösung des Flüchtlingsproblems* 386
Oswald von Nell-Breuning, Christliche Berufsauffassung 24
Franz Prinz, Katholische Soziale Woche in München* 305
Jakob David, Die Bevölkerungsentwicklung in den fünf Millionen-Städten der USA* 219
Gustav Gundlach, Christliche Demokratie 252
Roderich von Ungern-Sternberg, Weltbevölkerung, demographische Krisenherde und ihre Entstehung 417
José Arrau / Heinz Klinkert, Sozialprobleme in Chile 443

VI. BILDUNGSPROBLEME

Johann B. Lotz, Begegnung über alle Fronten* 141
Max Gritschneder, Selbstkontrolle statt Filmzensur* 222
Karl Ennen, Philologe oder Humanist? 270
Adriane Heimendahl, Probleme der geistigen Elite des französischen Katholizismus 311

VII. DER MENSCH IM LAUF DER ZEITEN

Erich Schoenberg, Moderne Naturphilosophie in USA* 64
Hubert Thurn, Psychologie und Erziehung* 66
Franz Peter Möhres, Im Ringen um ein unverkürztes Menschenbild* . 145
Philipp Schmidt, Jade — ein Edelstein in der Kultur der Jahrhunderte* 227
— Horoskope und BGB* 466

VIII. BUCHBERICHT

Marienlob in neuen Büchern 70
Für die Fastenzeit 472

Zeitbericht im Überblick

Bevölkerungsprobleme: Kirche und Bevölkerungsprobleme 134 — Die schwarze Chronik von Paris und die Nordafrikaner 241 — Einwanderung nach Frankreich 56 — Bevölkerungsbewegung in USA 136 — Die Arbeitslosigkeit in Italien 58 — Die Landwirtschaft im Staate Israel 459 — Israels Handel und Industrie 460 — Nutzbarmachung neuer Energiequellen 135.

Menschen in Ost und West: Die sowjetische Ehegesetzgebung nach dem Krieg 215 — Zum Kinseyreport 136 — Schwierigkeiten in der sowjetischen Landwirtschaft 216 — Der Wohnungsbau in der Sowjetzone 59 — Wohnungsnot in Frankreich 298 — Ein Bauprojekt der Quäker 298 — Wenn die spanischen Katholiken bauen 379 — Der Ernst der französischen Krise 56 — Strittiger Ost-West-Handel 383 — Kardinal Spellmann an die Amerikaner im Ausland 213 — Indien und der Kommunismus 294 — „Zuchtvolle Jugend gewinnt das Leben" 300 — Die amerikanische Frau in Politik und Wirtschaft 301 — Zwangsarbeit in Jugoslawien 213 — Eine Zeiterscheinung 217 — Südamerika und das deutsche Auslandsvermögen 461 — Moskaus Antwort auf ein westliches Standardwerk 140.

Wissenschaft und Bildung: Zur Lage der deutschen Wissenschaft 217 — 50 Jahre Hochland 138 — Staatliche Finanzhilfe für die freien Schulen in Deutschland 382 — Eine halbe Milliarde für die Menschheit 297 — Italienischer Philosophenkongreß 296 — Die Schulverhältnisse in Jugoslawien 212 — Wettlauf zwischen Ausgrabungen und Entzifferungen 137 — Buch-Übersetzungen 60 — Kleine Warnung für Journalisten 299 — Zur Diskussion um die heutige Kunst 139 — Lauterkeit in der Werbung 59.

Protestantismus: Geistige Bewegungen im deutschen Protestantismus 218 — Protestantismus in Kolumbien 461.

Missionen: Das erwachende Indien 295 — Das neue Indien und das Christentum 380 — Indien und die christlichen Missionare 381 — Neue Möglichkeiten der Chinesenmission 211 — UNESCO und katholische Missionen 62.

Kirche in der Welt: Papstansprachen 211 — Zur Vierhundertjahrfeier der Gregorianischen Universität 61 — Die Aufgabe der Arbeiterpriester 57 — Kirche in Südamerika 61 — Priestermangel in Lateinamerika 133.

Buchbesprechungsgruppen

Abendländische Humanität 396 — Abendländische Welt 73 — Antike 315 — Biographien 477 — Christliches Leben 151 — Geschichte 231, 399 — Krieg und Gefangenschaft 233 — Kulturgeschichte 313 — Kunst 317 — Lebensbilder 153 — Literatur 75, 316, 473 — Liturgie und Choral 152 — Ostprobleme 314 — Philosophie 395 — Psychologie 77, 318, 478 — Reisen 239 — Religiöses 400 — Romane 157, 234 — Rußland 79, 476 — Sozialwissenschaften 158 — Soziologie 480.

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Andersch, A., Die Kirschen der Freiheit	149
Andreas, W., Carl August von Weimar	397
Andres, St., Reporter Gottes	157
Barthelemy, G., Wie ich Lambarene erlebte	398
Bohatec, J., Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs	314
Bonn, G., Neue Welt am Nil	313
Boß, M., Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen	320
Brachin, Pierre, Le Cercle de Münster (1779—1806) et la Pensée Religieuse de F.L.Stolberg	397
Brentano, C., Das Marienleben	71
Brod, M., Der Meister	234
Buber, M., Gottesfinsternis	394
Burnham, J., Die Machiavellisten	159
Caruso, I. A., Psychoanalyse und Synthese der Existenz	479
Childe, G., Stufen der Kultur	231
Coccioli, C., Himmel und Erde	345
Cortés, D., Untergang oder Wiedergeburt des Abendlandes?	75
Dal Gal, H., Pius X.	155
David-Neel, A., Im Schatten des Himalaja	240
Demetz, P., René Rilkes Prager Jahre	316
Driesch, Hans, Parapsychologie	73
Egger, A., Über die Rechtsethik des Schweizerischen Zivilgesetzbuches	160
Egner, E., Der Haushalt	160
Elster, K., Sonnenwolken — Ein Kreuzweg	236
L'Experimentation Humaine en Médecine v. Albert-Buisson u. a.	79
Falk, H. G., Und sei dir selbst ein Traum	77
Falk, H., Die Weltanschauung des Bolschewismus	314
Falkberget, Johan, Brot der Nacht	235
Faßbinder, Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus	472
Father, X., Jedermann nennt mich Hochwürden	151
Faulkner, W., Das verworfene Erbe	237
Fellerer, K. G., Der gregorianische Choral	153
— Die Messe	153
Feuchtwanger, L., Josephus	76
— Narrenweisheit oder Tod und Verklärung	76
Fervers, C., Die Narkoanalyse als initiale Methode der Psychotherapie	478
Fisher, H. A. L., Die Geschichte Europas	232
Fischl, Joh., Geschichte der Philosophie II. u. III. Band	395
Frankl, V. E., Ärztliche Seelsorge	77
Fremantle, A., Ruf der Wüste	154
Gaechter, P., Maria im Erdenleben	260
Gardeil, A., Der Heilige Geist formt Christen	151
Gauger, K., Die Dystrophie als psychosomatisches Krankheitsbild	78
Gaugler, E., Der Brief an die Römer	393
Geck, Ad., Soziale Betriebsführung	159
Geiselmann, J. R., Von lebendiger Religiosität	393
Georgacas, D. J., Griechische Grammatik	316
Gheerbrant, A., Welt ohne Weiße	240
Goetz, Hanns Diego O.P., Das Interesse Gottes	472
Guardini, Romano, Briefe vom Comer See	313
Guareschi, C., Don Camillo und Peppone	192
— Don Camillo und seine Herde	192
Günther, W., Weltinnenraum	473
Graber, Rudolf, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren	72
Grabert, W., Geschichte der deutschen Literatur	475
Graphologia III	318
Grazioli, E. und *Hofmann, G.*, Weißt du noch, Kamerad	158
Grenfell, R., Jagd auf die Bismarck	233
Häberlin, A., Der Ungehorsam	319
Hagemann, W., Der Film	318
Hampe, J. C., Der vierte Weise	238
Hartmann, H., Max Planck als Mensch und Denker	477
Hasemann, R., Nasses Brot	233
Hassinger, H. †, Geographische Grundlagen der Geschichte	399
Haubst, R., Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues	151
Hedin, Sven, Meine Hunde in Asien	240
Helwig, P., Charakterologie	320
Hemeldonck, E. van, Das Dorf in der Heide	157
Hémon, L., Maria Chapdelaine	235
Herder, Ch., ... schaut durch ein farbiges Glas auf die aschfarbene Welt	398
Heuss, Th., Vorspiele des Lebens	398
Hillig, F., Entdeckungsfahrt im Alltag	400
Hitz, P., Maria unser Heil	72
Hörmann, K., Leben in Christus	472
Höß, P. A., P. Jakob Rem S.J.	154
Hophan, O., Maria unsere hohe Liebe Frau	71
Hümmeler, H., Eines Menschen Weg zu Gott	472
Husser, P., L'Unité dans la Diversité	396
Jantsch, Franz, Josef von Nazareth	472
Jünger, E., Der gordische Knoten	233
Jungmann, J. A., Missarum Sollemnia. 2 Bde.	152
Karrer, O., Um die Einheit der Christen	305
Kasack, Hermann, Das große Netz	317
Kempen, Thomas von, Herberge der Armen	472

Seite

Krüger, G., Abendländische Humanität 396
Kühner, O. H., Nikolskoje 233
Laros, M., Drei verlorene Söhne und wir heute 472
Laubenthal, Fl., Hirn und Seele . . 478
Le Fort, G. von, Gelöschte Kerzen . 316
Lehmann, W., Ruhm des Daseins . . 239
Leiturgia, 1.—5. Lieferung 394
Lippmann, Th. von, Gespräche mit Kranken 400
Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen 231
Lüdeke, H., Geschichte der amerikanischen Literatur 475
Lurz, W., Ritus und Rubriken . . . 152
Mampell, K., Wohlgeboren Wolfgang Wundersam 158
Marañón, G., Tiberius 231
Marshall, B., Du bist schön, meine Freundin 238
Mauriac, F., Das Ende der Nacht . . 236
— Das Gewand des Jünglings . . . 237
Maurina, Z., Dostojewskij 80
Mediger, W., Moskaus Weg nach Europa 79
Meißner, B., Rußland, die Weltmächte und Deutschland 79
Meer, F. van der, Augustinus der Seelsorger 115
Merkelbach, R., Untersuchungen zur Odyssee 315
Michel, E., Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt 480
Möbus, G., Politik des Heiligen . . 158
Moorehead, A., Verratenes Atomgeheimnis 156
Morus, Th., Trost im Leid 400
Mouroux, J., L'Expérience Chrétienne 151
Munk, G., Muckensturm 236
Newman, J. H., Betrachtungen und Gebete 472
— Maria im Heilsplan 72
Nordström, C., Roger Björn . . . 158
Nuesse, und *Harte, Th.*, The Sociologie of the Parish 480
Oakes, M. M., Die Zauberpriesterin . 240
Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag . . 73
Orell Füßlis Weltgeschichte . . . 399
Paatz, Walter, Die Kunst der Renaissance 318
Pabst, H., Der Ruf der äußersten Grenze 234
Paetel, K. O., Ernst Jünger 156
Papini, G., Michelangiolo und sein Lebenskreis 155
Paton, A., Denn sie sollen getröstet werden 345
Patsch, J., Maria, die Mutter des Herrn 70
Pop, N., Kirche unter Hammer und Sichel 314
Portmann, A., Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen . . 145
Preidel, H., Die Deutschen in Böhmen und Mähren 232
Radecki, S. von, Der Glockenturm . 476

Seite

Rauch, G. von, Rußland: Staatl. Einheit und nationale Vielfalt . . . 476
Regnier, P., Am Schmerz gescheitert 76
Rorschachiana 479
Russische Heiligenlegenden. Übersetzt und erläutert von G. Apelt u. a. . . 80
Schaper, Edzard, Die Insel Tütarsaar . 157
Scharp, H., Abschied von Europa? . . 313
Schaumann, R., Die Karlsbader Hochzeit 237
Schmid, P., Nachbarn des Himmels . 240
Schmidt, H. W. und *Weber, A.* (Hrsgb.) Die Garbe 153
Schmidt, P. F., Geschichte der modernen Malerei 317
Schmit, J.-P., Geschichte des gregorianischen Choralgesanges . . . 153
Schmitz, Richard, Gnade 472
Schneider, E., Psychodiagnostisches Praktikum für Psychologen und Pädagogen 479
— Über das Stottern 319
— Der Szondi-Versuch 319
Sallet, R., Der diplomatische Dienst . 399
Segantini, G., Sechs farbige Wiedergaben seiner Werke 318
Siegmund, S., Der Mensch in seinem Dasein 395
— Tier und Mensch 395
— Das Zeichen des Widerspruchs . . 395
Aus einem reichen Leben. Werner v. Siemens in Briefen an seine Familie und an seine Freunde . . . 478
Smolitsch, I., Russisches Mönchtum . 80
Solowjew, Wl., Deutsche Gesamtausgabe der Werke 476
Sóstschenko, M. u. a., Schlaf schneller, Genosse 477
Spender, St., Aliyah 239
Staiger, E., Goethe 474
— Grundbegriffe der Poetik . . . 473
Steffens, H., An liturgischen Quellen . 152
Steinbüchel, Th., Europa als Idee und geistige Verwirklichung 75
Stifter, A., Ausgewählte Briefe . . . 155
Süskind, W. E., Vom ABC zum Sprachkunstwerk 476
Szondiana I 319
Talbot, F. X., Pionier Gottes unter den Huronen 472
Tetmajer, K., Der hochwürdige Herr Kanonikus 237
Theillard, Anita, Handschriftendeutung auf tiefenpsychologischer Grundlage 318
Thieme, K. (Hrsgb.), Philosophenbilder 396
Thomassin, L., Über das göttliche Offizium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet 152
Tilak, L., I follow after 156
Trese, Leo, Auch ein Mensch . . . 151
Tresmontant, C., Essai sur la pensée hébraique 394
Vergil, Hirtengedichte 238
— Landleben 316
Vezin, A., Vergils Aeneis 396
Vasovec, E., Das Unbegreifliche . . 317

Seite

Walder, H., Triebstruktur und Kriminalität 319
Walz, A., Thomas von Aquin . . . 153
Wettley, A., August Forel 477
Wied, M., Die Geschichte des reichen Jünglings 75
Wieland, K. P., Ponte oscuro . . . 158
Willam, F. M., Maria 70
Winter, S. M., Zwischen Gran Chaco und Feuerland 239
Winterswyl, L. A., Gebete der Urkirche . . . . . , 472
Wittlich, B., Wert und Grenzen der Graphologie 318
Wolf, E., Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeiteralter der Sophistik 73
Wu, J. C. H., Jenseits von Ost und West 239
Wydenbruck, N., Placidias Tochter . 236
Yourcenar, M., Ich zähmte die Wölfin 235
Zinner, E., Sternglaube und Sternforschung 396
Zulliger, H., Heilende Kräfte im kindlichen Spiel 320

Der Christ und der Friede[1]

Von BRUNO DE SOLAGES

Die Wirkweise des Geistlichen im Weltlichen

Worum geht es? Um den Krieg und das Christentum. Der Krieg ist eine Erscheinung dieser zeitlichen Welt und gehört seinem Wesen nach dem gesellschaftlichen Bereich an. Auch die Frage nach dem gerechten Krieg ist zunächst eine sachliche Frage, eine Frage des Naturrechts, nicht der subjektiven Absicht und des sittlichen Verhaltens des einzelnen: man kann einen ungerechten Krieg in guter Absicht und einen gerechten in schlechter führen.

Das Christentum dagegen gehört der geistlichen Welt an. Seine eigentliche Aufgabe erstreckt sich auf den Bereich des Innern: auf die menschliche Seele und ihre Heiligung, auf das Reich Gottes und die Kirche, die mit der Sorge um dieses Reich betraut ist. Es ist daher von vornherein klar, daß man vom Christentum aus das Problem des Krieges nicht vollkommen lösen kann; denn eine Frage, die dieser Welt angehört, kann nur von ihr aus gelöst werden, auch wenn der Anstoß zur Lösung vom Geistlichen ausgeht. Es ist aber nicht weniger gewiß, daß beide Welten aufeinander Einfluß haben und haben müssen. Sind es doch ein und dieselben Menschen, die in ihnen wirken, eben die Menschen, deren Seele, gebunden in den Leib und eingegliedert in die Gesellschaft, im zeitlichen Ablauf dieser Geschichte ihr ewiges Heil zu wirken haben. Wie die Zeitverhältnisse das auf das Ewige ausgerichtete Leben des Menschen entscheidend bestimmen — nach Thomas von Aquin braucht der Mensch ein gewisses Minimum irdischer Güter, um menschenwürdig leben zu können —, so beeinflussen umgekehrt auch die ewigen Werte das Leben in dieser Zeit. Der Friede in Gerechtigkeit, die Grundlage jeder Kultur, kann nicht durch Lüge und Haß verwirklicht werden. Er verlangt, daß Wahrhaftigkeit und brüderliche Liebe im Herzen der Menschen wohnen. Umgekehrt braucht das innere Leben die Gerechtigkeit und den Frieden in der Gesellschaft und in der Beziehung der Völker untereinander. Der Kirche, die das innere Leben in der Menschheit zu hüten hat, steht das Recht und die Pflicht zu, jene Sicherungen zu fordern, die das christliche Leben braucht, um sich in Frieden entfalten zu können. Sie kann und muß des weiteren die Menschen dazu anspornen, ihr Handeln nach diesen Grundsätzen einzurichten.

[1] Vortrag von Mgr. Bruno de Solages, Rektor des Institut catholique in Toulouse, auf der Sozialen Woche in Pau vom 20.—26. Juli 1953, gekürzt. Der volle Wortlaut in: Compte-rendu de la Semaine Sociale de Pau. Edition de la Chronique Sociale, 16, rue du Plat, Lyon (Rhône).

Dieser Einfluß des Ewigen auf das Zeitliche ist nicht unmittelbar. Das heißt aber nicht, daß er keine Bedeutung hätte. Es ist ein schwerer Irrtum, „indirekt" mit „unwirksam" zu übersetzen. Es gibt mittelbare Einflüsse, die sehr viel wirksamer sind als die unmittelbaren. Ein christlicher Staatsmann erweist dem Christentum und der Kirche größere Dienste, wenn er sein Land gut regiert, als wenn er Mitglied einer Organisation der Katholischen Aktion wäre.

Diese grundlegenden Wahrheiten, die recht zu begreifen gar nicht so einfach ist, und deren Anwendung große Umsicht erfordert, klären manche Probleme, die uns hier beschäftigen. Sie lassen uns nicht zuletzt zwei Begriffe deutlicher auseinanderhalten, die oft zweideutig gebraucht werden: den des „Kreuzzuges" und den des „Zeugnisses".

Der Begriff des Kreuzzuges hat im Lauf der Geschichte manche Wandlungen erfahren und heute ist er völlig verwirrt. Hier geht es nicht um die mittelalterlichen Kreuzzüge, die man nur nach einem eingehenden geschichtlichen Studium jener Kultur verstehen kann, aus der sie herausgewachsen sind. Hier geht es vielmehr um den ideologischen Kreuzzug, der Waffen gegen Überzeugung setzt. Dieser Begriff ist ein Monstrum. Denn Überzeugungen gehören der Ordnung des Geistes an. Man kann nicht mit Kanonen gegen Ideen kämpfen. Diese kümmern sich auch nicht um Atombomben. Auf der anderen Seite ist es aber auch ein Verstoß gegen die dem Menschen eigentümliche Weise des Daseins, Geist in Leib zu sein, wenn man den Menschen Ideen mit Gewalt aufzwingen will. Das ist ebenso schamlos wie erfolglos. Sanguis martyrum semen christianorum. Mit Kanonen kann man heute den russischen Imperialismus bekämpfen, weil er der irdischen Ordnung angehört, nicht aber den Kommunismus, der eine Art Glaube ist.

Während die einen den Einsatz irdischer Mittel für geistige Ziele verwerfen, wollen die anderen geistige Mittel gegen irdische Ziele einsetzen. Da beides sinnlos ist, ist beides gleich verworren und widersinnig. Ich denke etwa an jene, die der Meinung sind, man solle gegen einen totalitären Angreifer nicht kämpfen, sondern man solle den Mut aufbringen, ihm allein durch geduldiges Aushalten und im Notfall durch das Martyrium zu widerstehen. Den Feind durch das Zeugnis besiegen, das mag schön sein, ist aber doch reichlich naiv. Das Zeugnis ist eine Waffe der geistigen Ordnung. Es ist nicht von der gleichen Art wie der Krieg. Mit dem Zeugnisgeben kann man das Problem des gerechten Kriegs, des Widerstands gegen den ungerechten Angreifer nicht lösen. Es gehört nun einmal zur Art und Weise der menschlichen Existenz, die eine solche des Geistes im Leib ist, daß sie die Macht in den Dienst des Rechts stellen muß. Man soll hier nicht auf den Erfolg Gandhis und seiner Gewaltlosigkeit hinweisen. Denn einmal handelte es sich im Indien Gandhis nicht um Krieg und Frieden. Und dann hatte der Mahatma das seltene Glück, einen Lord Irvin als Partner zu haben,

den Sohn von Lord Halifax, des Freundes Kardinal Merciers, einen gläubigen Menschen, der tief von der Macht geistiger Werte überzeugt war. Hätte er es mit Hitler zu tun gehabt, er wäre verschwunden, ohne daß man je erfahren hätte, wie; hätte er vor den Tribunalen Stalins erscheinen müssen, man hätte es ihm gemacht wie so vielen anderen: er hätte selbst bezeugt, daß er im Unrecht war.

Welche Art von Wirksamkeit kann das Christentum in der Frage um Krieg und Frieden entfalten? Wie jedes christliche Wirken ist auch dieses vielfältiger Natur.[2] Die christliche Botschaft erleuchtet durch ihr Ideal den Verstand und entzündet die Herzen, sie stärkt den Willen durch die Gnade, die jede Handlung begleitet, die von christlicher Gesinnung getragen ist. Das Ideal, welches das Evangelium den Menschen für ihre Gemeinschaft untereinander vor Augen stellt, ist Liebe, Einheit und Friede. Immer wieder kehren diese Worte in den Texten des Neuen Testaments wieder. Immer wieder erklingen sie auf seinen Seiten, wenn von der Beziehung der Menschen untereinander die Rede ist, und regen sie an, eine Lehre über die christliche Sozialordnung auszuarbeiten. Sie hüllen alle Fragen, die sich daran knüpfen, in eine warme Atmosphäre. In ihrem Licht erzieht die Kirche, die gesandt ist, alle Völker zu lehren, Geist und Herz der Menschen zur Eintracht. Ihre gesamte übernatürliche Tätigkeit geht dahin, die Menschen zu ermutigen, jeden Keim der Zwietracht auszurotten und mit Beharrlichkeit daran zu arbeiten, daß aus dem Ideal eine Wirklichkeit werde.

In seiner Ansprache vor dem Heiligen Kolleg am 20. Februar 1946 zog Papst Pius XII. einen klärenden Vergleich zwischen dem Verhalten der Kirche und den verschiedenen Imperialismen: „Sie geht in ihrem Wachstum und ihrem Fortschritt einen dem modernen Imperialismus entgegengesetzten Weg. Es ist zu allererst ein Fortschritt in der Tiefe und erst dann in der äußeren Ausdehnung. Sie sucht zuerst den Menschen: sie bemüht sich, den Menschen zu bilden, das Bild Gottes in ihm zu gestalten und zu vervollkommnen. Ihre Arbeit wirkt vor allem auf das Herz. Und doch bleibt das nicht ohne Folgen für das ganze Leben, für alle Betätigungfelder des einzelnen Menschen. In den so geformten Menschen bereitet die Kirche der menschlichen Gesellschaft ein Fundament, auf dem sie sicher aufruht. Der moderne Imperialismus dagegen verfolgt einen anderen Weg. Ihm kommt es vor allem auf die äußere Ausdehnung an. Er sucht nicht den Menschen als solchen, sondern die Dinge und die Macht, denen er die Menschen unterwirft. Darum trägt er in sich die Keime der Zerrüttung der menschlichen Gesellschaft."[3] Das bedeutet mit anderen Worten, daß das unmittelbare Wirkungsfeld des Geistigen die Person ist. Durch sie hindurch und mit ihrer Mitwirkung erreicht das Christentum das gesellschaftliche Leben der Menschen. Durch die Tätigkeit führender Männer, die es geformt hat, und durch die Meinung, die es bildet, gewinnt es allein Ein-

[2] Weihnachtsbotschaft Pius XII. 1951, AAS XLIV (1952) 1 ff.
[3] AAS XXXVII (1946), 143.

fluß. Ja durch den einzelnen Menschen bestimmt es auch die Geschichte, als deren letztes Ziel das Reich Gottes ansieht und die Werte der Gerechtigkeit und Liebe, die in der Geschichte verwirklicht werden müssen, damit das Reich Gottes zu uns komme.

Der Beitrag des Christentums zu einer Organisation des Friedens unter den Völkern ist notwendig und doch genügt er allein nicht.

Er genügt nicht. Mag das Ideal einer Völkergemeinschaft genau umschrieben sein, und mag die Atmosphäre, in der sie allein entstehen kann, geschaffen sein, so sind doch die Mittel und Wege, um sie in einer konkreten Situation der menschlichen Geschichte zu verwirklichen, dadurch noch nicht bestimmt. Sie können durchaus vielfältig sein und hängen eng von der geschichtlichen Entwicklung der jeweiligen Gemeinschaften ab. Mehr noch, sie befinden sich in einem ständigen Fluß. Das Ideal ist ein für allemal gegeben, die Richtung klar gewiesen, aber die Form der Verwirklichung und die Wahl der Mittel — sie ist wesentlich politisch — sind der schöpferischen Freiheit der Menschen überlassen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", sagt Christus.

Und doch sagt er auch, man solle zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen, und alles übrige würde dazugegeben werden. Deshalb ist der Einsatz der Christen für den Frieden unbedingt notwendig und sogar in einem bestimmten Sinn der einzig wirkungsvolle; denn der Friede ist eine Frucht der Gerechtigkeit, und der Wille zur Gerechtigkeit entsteht nur in wahrhaft brüderlichen Herzen. Es gibt keine andere Macht als jene geistige des Evangeliums, die bis in die Tiefen des menschlichen Herzens reicht.

„Der Kernpunkt der Frage ist heute die geistig sittliche Ordnung, da er in einem seelischen Mangel liegt", sagt Papst Pius in seiner Weihnachtsbotschaft 1952.[4] Und er fügt hinzu: „Es ist notwendig, daß jeder sich von diesem geistig-sittlichen Charakter der Kriegsgefahr überzeugt."

Wenn sich das Christentum ab und zu dennoch wenig wirksam für das Werk des Friedens erweist, dann deshalb, weil die Menschen sich ihm verschließen und die Christen so wenig Christen sind. Wen es aber wundern sollte, daß ein dieser Welt angehöriges Problem aus rein diesseitigen Gesichtspunkten allein nicht geklärt werden kann, den erinnere ich an die fundamentale Wahrheit der christlichen Lehre vom Menschen: ein geistiges Geschöpf findet und bewahrt sein Gleichgewicht nur in seiner Ausrichtung auf Gott. Sie bestimmt sein geistiges Sein.

Der Mensch ist eine theotropische Pflanze. Wenn er sich von Gott abwendet, verliert er seine Menschenwürde. Dafür haben wir in den letzten Jahrzehnten Beweise übergenug erhalten. Wenn er dagegen sein irdisches Leben, auch sein politisches, im Hinblick auf die Ewigkeit lebt, dann wird seine Tätigkeit fruchtbar. Ich erinnere an ein Wort Victor Bérards, des großen Hellenisten und Historikers und Präsidenten der Kommission für

[4] AAS XLIV (1952) 1 ff.

Auswärtige Angelegenheiten im Senat, der selbst nicht unseres Glaubens war, daß nichts anderes Frankreich und der Menschheit von solchem Nutzen gewesen sei wie jene höchste Ausrichtung auf das Ewige.

Die gegenwärtige Situation und die Wirksamkeit des christlichen Friedensideals

Die gegenwärtige Situation ist gekennzeichnet durch den Eisernen Vorhang, der die Welt in zwei Teile spaltet, die sich in zwei großen Blöcken bekämpfen. Ob es uns paßt oder nicht, wir sind auf der einen Seite des Vorhangs, und ich wenigstens habe keine Möglichkeit, mich auf der andern vernehmlich zu machen. Ich werde es deshalb nicht unternehmen, zu beiden Blöcken zu sprechen, so wenig, wie ich zum Mond spreche. Ich werde in dieser Lage zu jenen sprechen, die sich diesseits des Vorhangs befinden, aber ich werde die andere Seite nicht aus dem Auge lassen.

Wie erscheint uns in dieser Situation die Welt? Wenn wir nach Osten schauen, sehen wir den Eisernen Vorhang und kaum etwas von dem, was hinter ihm geschieht, wenigstens nicht hinter dem eigentlichen. Denn es gibt verschiedene Dichtigkeitsgrade dieses Vorhangs: der zweite, der an der Grenze Europas, von Petsamo am Eismeer nach Odessa am Schwarzen Meer, durch ein befestigtes Niemandsland gebildet wird, ist praktisch undurchdringlich, wenigstens ohne Krieg, mit Ausnahme für einige Diplomaten und bestimmte Abordnungen rötlicher Färbung. Was hinter ihm geschieht, weiß niemand, da ja ein Vorhang für gewöhnlich nicht dazu aufgehängt wird, um zu zeigen, was hinter ihm ist. Man hört von Dingen, die sehr interessant sind und die man gerne aus der Nähe besser kennenlernen möchte.

Dagegen kann man ziemlich leicht in Erfahrung bringen, was hinter dem ersten Vorhang geschieht, der von Lübeck bis an die bulgarisch-türkische Grenze reicht und der viel leichter zu durchdringen ist. Was hier los ist, kann jeder wissen, der es wissen will und sich nicht die Augen zuhält. Man weiß darüber so gut Bescheid wie über die Vorgänge im Deutschland Hitlers. Ich weiß wohl, daß Göring angeblich nichts über die Konzentrationslager seines Landes wußte, aber ich weiß auch, daß ich 1943 auf meinem Schreibtisch einen Bericht über Auschwitz hatte, der genau dem entsprach, was später ans Licht kam. Kurz, wir wissen, daß es Eiserne Vorhänge gibt, daß ein kalter Krieg zwischen den beiden Blöcken besteht,[5] daß Rußland ein totalitärer Staat ist, daß die Satellitenstaaten unterdrückt sind, und daß drükkende Verfolgungen vor allem gegen die Christen wüten. Wir wissen aber auch — und zwar aus eigener Anschauung —, daß die Länder des Atlantikpaktes unter den verschiedensten Formen des Kapitalismus leben, und daß diese ernste soziale Ungerechtigkeiten mit sich bringen, wie sie schon oft in den früheren Sozialen Wochen beklagt wurden und Gegenstand ihrer Studien waren.

[5] Weihnachtsbotschaft Pius XII. AAS XLIV (1952), 1 ff.

Versucht man diese Situation dem christlichen Ideal des Friedens gegenüberzustellen, dann stößt man sofort auf eine Hauptschwierigkeit. Wir treten für eine internationale Friedensorganisation ein, in der die verschiedenen Staaten bereit wären, übernationale Institutionen zu bilden, die für den Frieden unter den Völkern zu sorgen hätten. Eine solche Institution müßte, so will es uns unwillkürlich scheinen, föderalistischen Charakter haben. Gibt es aber überhaupt noch verschiedene selbständige Staaten, die sich auf diese Weise einig werden könnten? Oder muß man nicht vielmehr von einem Dualismus reden, mit all den zusätzlichen Schwierigkeiten, die er für die Einheit bedeutet? Nach einem treffenden Wort P. Ducatillons[6] „ist die Welt gerade deswegen im Kriegszustand, weil die Souveränität sich auf zwei unvereinbare Pole konzentriert, so daß ein gemeinsames Vorangehen in der augenblicklichen Lage unmöglich ist".

Wie kann in einer solchen Situation das christliche Friedensideal noch seine Wirkung tun? Wenn die Organisation einer Staatengemeinschaft auch besser aus mehr als aus zweien besteht, dann müssen es doch wenigstens zwei sein, will man den Frieden zwischen den zwei Blöcken zustande bringen. Und damit eine solche Aktion wirklich Erfolg hat, müßte sie natürlich auf beiden Seiten durchgeführt werden können. So vermag z. B. das Christentum etwas für den Frieden zwischen Frankreich und Deutschland, weil beide Länder seinem Einfluß wenigstens teilweise zugänglich sind. Ist es aber nicht, wenn es nur auf einer Seite wirken kann, zur Erfolglosigkeit verurteilt? Der Westen weist den christlichen Einfluß wenigstens nicht grundsätzlich zurück, wenn er sich auch tatsächlich immer mehr von ihm löst; aber der marxistische Osten lehnt ihn gänzlich ab. Selbst wenn es also im günstigsten Fall gelänge, den Westen zu einer wirklich christlichen Politik zu bringen, hätten wir dann tatsächlich einen Fortschritt gemacht, wären wir dem Frieden auch nur einen Schritt näher gekommen, wenn der andere Block sich völlig dem christlichen Einfluß entzieht und das christliche Friedensideal grundsätzlich ablehnt? Das ist der Haupteinwand den ich nicht abzuschwächen gedenke: ein Ideal, das zu seiner Verwirklichung auf die Menschen beider Seiten angewiesen ist, scheint jeder Wirkung bar zu sein, solange es nur die eine Seite erreicht.

Wie kann das christliche Friedensideal heute wirken?

Ist es wahr, daß alles, was unmittelbar nur auf einen der beiden Blöcke einwirken kann, dadurch allein schon zum Scheitern verurteilt ist? Wenn dem so wäre, hätte das Christentum auch in vielen anderen Fällen versagt, wo man ihm indes seine Erfolge nicht abspricht. Man muß zu zweien sein, um sich verständigen zu können. Das gilt schon für die eheliche Gemeinschaft. Wenn es einen Bereich gibt, in dem die Schönheit und die Kraft des christlichen Ideals anerkannt wird, dann im Bereich der Familie, wo das Christentum seit neunzehnhundert Jahren die Liebe, die Eintracht und

[6] Pax-Christi-Kongreß zu Assisi, Documentation cath. 16. Nov. 1952, col 433 § 2.

den Frieden verkündet: „Sie werden zwei sein in einem." Doch auch da kommt es vor, daß der Friede gestört wird, daß die Liebe erkaltet, daß das Einvernehmen bedroht ist. Auch da braucht es zwei, um sich zu verstehen. Aber wie, wenn „der andre" nicht will? Soll man dann alles verlorengeben? Wird ein Priester in einem solchen Fall antworten, es sei nichts zu machen? Wird er nicht vielmehr sagen, es sei noch sehr viel möglich? Man muß geduldig, gütig und fest sein, oft nachgeben, manchmal widerstehen, viel ertragen, ein gutes Beispiel geben, beten. Wenn man darin ausharrt — wird er sagen — werden manche Spannungen gemildert, wird mancher nicht wieder gut zu machender Bruch vermieden, wird manchmal sogar der Friede wieder hergestellt und, sollte es wirklich zum Bruch kommen, wenigstens der Friede mit Gott gewahrt bleiben.

Das ist nur ein Vergleich, aber, wie mir scheint, ein treffender. Man muß ihn nur auf die Beziehungen zwischen den beiden Blöcken, die sich heute gegenüberstehen, übertragen. Denn wenn auch das Leben und die Beziehungen der Völker eine gewisse Analogie zu dem der Einzelmenschen aufweisen, so sind sie doch auch wieder verschieden. Ich will also versuchen, jene christliche Verhaltensweise aufzuzeigen, die der Westen und die Menschen des Westens der heutigen Situation gegenüber aufbringen müßten.

Die Spaltung der Welt in zwei sich bekämpfende Blöcke, die durch einen Eisernen Vorhang getrennt sind, ist eine Situation, die der Christ nur verurteilen kann. Er darf, auch wenn er persönlich unter ihr nicht zu leiden hätte, sich nicht mit ihr abfinden. Diese Teilung geht als ein schmerzlicher Riß durch die menschliche Gesellschaft. Sie steht im Widerspruch zu dem Recht auf Handel und Wandel in der ganzen Welt, einem Recht, das der größte der Völkerrechtstheologen, Franz von Vitoria, als das Grundrecht des Erdkreises ansah, dessen Einheit vor dem Naturgesetz er schon im 16. Jahrhundert verkündet hat.[7]

Wenn dieser Riß in sich ein Übel ist, dann auch all das, was ihn ermöglicht. Die totalitären Systeme stehen im Widerspruch zum christlichen Ideal der menschlichen Gesellschaft. „Denn die christliche Ordnung als Friedensordnung ist ihrem Wesen nach eine Ordnung der Freiheit."[8] Deswegen ist noch nicht alles schlecht, was unter einem solchen Regime geschieht, aber ein solches System verfälscht selbst, was es an Gutem tut. Wir haben auf keinen Fall das Recht, gleichgültig der Unterdrückung anderer zuzuschauen, der Unterdrückung des Leibes und der Unterdrückung der Seele, den Deportationen, den Konzentrationslagern, den Vernichtungslagern, den brutalen Verfolgungen, die in so vielen Satellitenstaaten vor sich gehen.[9] Wir haben nicht das Recht, die Augen vor den Leiden der andern zu schließen und nur an uns zu denken: hoffentlich trifft das uns nicht! Denn dieser Friede ist kein Friede. Wir müssen etwas tun, auch wenn wir

[7] Vgl. seine Relationes de Indis.
[8] Weihnachtsbotschaft Pius XII. 1951, AAS XLIV (1952) 1 ff.
[9] Documentation cath. 13. Januar 1952 coll 11 nr 49—50.

nichts anderes tun könnten als mit den Leiden der Verfolgten mitzuleiden und für sie zu beten. Und meist kann man sogar mehr tun, wir müssen uns nur anstrengen, Möglichkeiten der Hilfe zu entdecken.

Doch die Vorgänge im Osten lassen uns auf den Westen selbst schauen und uns fragen, ob wir ohne jede Schuld sind. Zweifellos gibt es diesseits des Eisernen Vorhanges nicht jene Verhaftungen und Verfolgungen, die so viele Tausende aus dem Osten die Heimat verlassen ließen, als das noch möglich war. So sagte einmal jemand zu einem kommunistischen Journalisten: „Auf dem Stuhl, auf dem Sie jetzt sitzen, saßen schon viele Menschen der verschiedensten Herkunft, Weltanschauung und Religion. Sie flohen vor der Verfolgung des Nationalsozialismus. Aber noch niemals ein Engländer, der aus seiner Heimat geflohen wäre, weil er dort nicht mehr leben könnte. Sie wissen, in welche Richtung man heute den Eisernen Vorhang verläßt. Das allein schon ist ein Urteil."

Will das aber sagen, daß sich alle Menschen diesseits des Eisernen Vorhangs einer wirklichen Freiheit erfreuen? Der Papst hat dies in seiner Weihnachtsbotschaft in Frage gestellt.[10] Ich kann hier nicht die ganze verwickelte Lage aufrollen. Ich möchte nur auf das hinweisen, was mir am folgenschwersten zu sein scheint, auf die soziale Ungerechtigkeit. Aus ihr stammen alle inneren Konflikte, die wie jeder Streit eine dauernde Gefahr für den internationalen Frieden sind. Soziale Ungerechtigkeiten, die bei den proletarischen Lebensverhältnissen, die sie begünstigen, verhindern, daß die Freiheiten, die wir besitzen, allen jenen zukommen, die über keine entsprechenden Mittel verfügen.

Welche Gefahren bedrohen uns und wie hat sich der Christ ihnen gegenüber zu verhalten?

Der Neutralismus um jeden Preis. Zwischen Freiheit und Sklaverei hat man nicht das Recht neutral zu sein, weder für sich selbst, noch viel weniger für andere. Die Pflicht, alle Menschen zu lieben, eine Pflicht, die zum Wesen des Christentums gehört, verschärft nur das Urteil, das schon die graue Vorzeit über das Kainswort verhängt hat: Bin ich denn der Hüter meines Bruders? Der Krieg ist ein großes Übel, aber er ist nicht das größte. Die Antike kannte das Wort, man müsse den Mut aufbringen, sein Leben hinzugeben für das, was das Leben erst lebenswert macht: propter vitam, vivendi perdere causas. Es gibt Fälle, wo man nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht hat, sein Land zu verteidigen oder andern in der Verteidigung ihrer Heimat beizustehen; denn der „Mensch lebt nicht vom Brot allein". Die Kultur und die Menschheit konnten nur weiterbestehen und sich entfalten, weil es Menschen gab, die in ihrem Widerstand so weit gingen, daß sie selbst den Tod auf sich nahmen.

Umgekehrt muß man aber auch sagen, daß man zu einem so schrecklichen Übel wie der Krieg nur dann seine Zuflucht nehmen darf, wenn man gezwungen ist, die Gerechtigkeit zu retten, und daß das christliche Ideal

[10] Ebd. col 11 nr 40—43.

des Friedens nicht weniger als den Defaitismus das Ungestüm verurteilt, das sich ungeduldig in das Abenteuer eines Präventivkrieges einließe, einfach weil man am Nervenkrieg genug hat und denkt: „Machen wir Schluß damit! Die Atombombe! Dann kommen wir aus dieser unerträglichen und gefährlichen Lage heraus. Man läuft ja doch nur Gefahr, auf die Dauer in seiner Wachsamkeit nachzulassen." — Nein, man muß den Mut haben, wachsam zu bleiben und seine Nerven zu beruhigen.

Das christliche Ideal des Friedens verwirft den Fatalismus, der behauptet, der Krieg müsse ja doch kommen. Gewiß stehen die beiden Weltanschauungen des Ostens und Westens in einem unversöhnlichen Widerstreit gegeneinander; aber man muß bedenken: der Krieg wird nicht von metaphysischen Lehren, sondern von konkreten Staaten geführt — und diese Staaten decken sich nie völlig mit einer Lehre.

Ferner haben wir es hier mit dem Fließen eines geschichtlichen Geschehens zu tun, und in der Geschichte muß man immer mit Entwicklungen rechnen, die niemand voraussehen kann. Der Mensch hat die Freiheit empfangen, damit er gegen das anscheinend Unabwendbare ankämpfen könne. Wir Christen können eine öffentliche Meinung schaffen helfen, der sich eines Tages die Regierenden anzuschließen gezwungen sind. Die Aufgaben, welche die christliche Friedensarbeit am dringendsten aufzugreifen hat, sind vor allem diese: alles tun für eine Entspannung zwischen den beiden Blöcken, mit allen Kräften für den sozialen Fortschritt arbeiten, schließlich, den noch nicht voll entwickelten Völkern Hilfe leisten ...

Das christliche Friedensideal drängt weniger auf bestimmte Taten — die gehören dem Feld politischer Entscheidung an — als vielmehr auf eine Haltung. Doch das führt weiter, als man denkt, wird doch eben die politische Tat von der Haltung her bestimmt. Oft wird der Christ, der sein Christentum ernst nimmt, den Weg der „engen Pforte" wählen müssen, der allein zum Leben führt. Und bleibt auch so der Erfolg aus, dann sind überhaupt alle menschlichen Mittel erschöpft. Denn dieses Ideal allein entspricht der Natur des wahren Friedens, der aus der Gerechtigkeit und der Liebe stammt.

„Das Böse durch das Gute besiegen" (Röm 12,21), das bleibt die Formel der christlichen Friedensbestrebungen und das ist der Kampf, den alle Friedenswilligen zu kämpfen haben.

Die Selbstzerstörung des Menschen im Spiegel des modernen Zukunftsromans

Von HEINRICH BACHT S. J.

Henri de Lubac S. J. hat uns in seinem Buch „Le drame de l'humanisme athée"[1] die tragische Entwicklung des Menschen seit dem Aufbruch der Neuzeit geschildert. Herausgerissen aus seiner religiösen Heimat, stellt sich der neue Mensch immer radikaler auf sich selbst, sucht nur noch in sich selbst Maß und Gesetz seines Handelns. Er glaubt, so endlich in jene Freiheit und zu jener Vollendung zu gelangen, die ihm Gott bislang neidisch verwehrt hatte. Er wähnt, Gott absetzen, ja — um mit Nietzsche zu sprechen — Gott töten zu müssen, um selbst zu den letzten Höhen seines Glückes aufsteigen zu können.

Tatsächlich läuft parallel zu dieser geistigen Entwicklung, wie sie in der Philosophie eines Ludwig Feuerbach, Auguste Comte, Friedrich Nietzsche ihren intellektuellen, und im marxistischen Kommunismus ihren politischen Ausdruck gefunden hat, ein atemberaubender Prozeß des technischen und zivilisatorischen Aufstieges der Menschheit. Es erübrigt sich, die einzelnen Etappen und Wendepunkte dieser Entwicklung hier zu schildern. Sie liegen vor unser aller Augen und sind zudem oft genug geschildert worden. Jeder Gang durch die Stadt, jeder Besuch der großen technischen Messen und Ausstellungen kann uns ein Bild davon geben. Man begreift, daß ein unbeschreibliches Hochgefühl der Macht und der Überlegenheit die Menschheit zu erfüllen begann. Was sollte dem technischen Genie des Menschen noch unmöglich sein? Er hat die Epidemien gebändigt, das Leben verlängert, den Tod wirksam bekämpft. Er hat die wilden Naturgewalten gemeistert und die Gesetze des Wachstums und der Fruchtbarkeit belauscht. Er hat die Natur gezwungen, ein Vielfaches ihrer bisherigen Erträge herzugeben, und hat ihr die eifersüchtig gehüteten Kräfte und Geheimnisse abgefordert. Mit dem Wind und dem Schall um die Wette fliegt er dahin und seine Sinne umspannen durch Rundfunk und Fernsehen den ganzen Erdball. Schon wird dieser Planet dem Menschen zu klein, und er rüstet zur ersten Fahrt in die Sternenräume. Wie sehr hat sich das seherische Wort Hölderlins erfüllt, als er vor 150 Jahren schrieb: „Wir sind's, wir! wir haben unsere Lust daran, uns in die Nacht des Unbekannten, in die kalte Fremde irgendeiner anderen Welt zu stürzen, und, wäre es möglich, wir verließen der Sonne Gebiet und stürzten über des Irrsterns Grenzen hinaus."

Wer will sich wundern, daß ein grenzenloser Stolz und ein hemmungsloser Optimismus den Menschen zumal des anhebenden 20. Jahrhunderts erfüllte. Erst jetzt begann er sich als Herrn der Schöpfung zu fühlen. Zu lange hatte er sich am Kleinen und Kleinlichen geübt. Zu lange hatte der fromme Glaube an Gott und an die von ihm gesetzten, ewig-unverrückbaren Ordnungen ihm den Lebensraum eingeengt und seine Kräfte lahmgelegt. Endlich ist das Dunkel abgetan und vor ihm ist nur noch die lok-

[1] Deutsch: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach-Nietzsche-Comte und Dostojewski als Prophet (Salzburg 1949).

kende Weite. „Ich bin allein und will es sein, mit dem lichten Himmel und dem freien Meer — also sprach Zarathustra."

Und doch wurden schon seit langem auch ganz andere Stimmen laut. Es waren Stimmen, die nicht wie stolze Siegesfanfaren klangen, sondern wie dumpfe Kassandrarufe. Schon vor fast 60 Jahren hatte der gleiche Nietzsche seine schauerlichen Visionen von der Heraufkunft des Nihilismus in die Welt gerufen. „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: Die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden; denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werk. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen — dieses Schicksal kündigt überall sich an. Für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich schon seit langem mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los."[2]

Mitten im Zusammenbruch des ersten Weltkrieges, im Jahre 1918, veröffentlichte Oswald Spengler seinen „Untergang des Abendlandes", in dem er unserer stolzen Kultur das unausweichliche Ende voraussagte. Ein tiefer Pessimismus erfüllte auf einmal das Denken der Philosophen. Allen voran verkündigte Martin Heidegger in seinem bis zur Stunde unvollendeten Werk „Sein und Zeit" (1927),[3] daß dies der Sinn allen Daseins, aller menschlichen Existenz ist: aus dem Nichts stammend, über das Nichts gehalten, dem Nichts verfallen zu sein. Mochte auch in den totalitären Systemen für den oberflächlichen Beobachter das Leben wieder einen jähen Aufsprung nach oben vollziehen und eine Welle wilder Lebensfreude und drängenden Lebenswillens weite Massen ergreifen, so redet die Tragödie des zweiten Weltkrieges eine zu deutliche Sprache, als daß dieser billige, oft nur äußerlich umgehängte Daseinsoptimismus die tiefer Blickenden hätte täuschen können. Es ließ sich nicht verheimlichen, daß im Grunde die Angst und das Grauen die Grundstimmung des Menschen geworden war. Mit Recht hat der Engländer W. H. Auden eines seiner letzten Bücher „Das Zeitalter der Angst" überschrieben und ihm als Leitwort die Verse aus dem „Dies irae" der Totenmesse vorgesetzt: „Lacrimosa dies illa / Qua resurget ex favilla / Iudicandus homo reus". Wer dies Buch liest, findet darin ein erschütterndes Dokument der „fundamentalen Melancholie von heute".[4] Der Existentialismus als literarischer Stil hat in seinen zahllosen Schöpfungen, zumal in seinen Romanen und Dramen, diesem Lebensgefühl der Angst, des Grauens und des Ekels einen schier unüberbietbaren Ausdruck gegeben, ähnlich wie in der Kunst der Surrealismus ihm entstammt und von ihm kündet. Mit gutem Recht zitiert Hans Weigert in seiner „Geschichte der Europäischen Kunst" das Wort W. Hausensteins: „Ich wage zu behaupten, die abstrakte Kunst sei der Ausdruck einer Welt, in der der Untergang der Dinge bereits Wirklichkeit zu werden begann. Sie ist nichts anderes als, hart gesprochen, eine

[2] Der Wille zur Macht, Vorrede (Nietzsches Werke, 2. Abt., 15. Bd., S. 5); vgl. *H. Fries*, Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit (Stuttgart 1949) S. 16.

[3] Auf dem Umschlag des soeben im Verlag Max Niemeyer, Tübingen, erschienenen „Einführung in die Metaphysik" Heideggers steht bei der Anzeige der 7. Auflage von „Sein und Zeit": „Ein zweiter Band erscheint nicht."

[4] G. Benn in der Einleitung zu dem Buch von W. H. Auden, Wiesbaden o. J., Limesverlag.

der Modalitäten, mit denen eine Weltzeit versinkt."[5] Die Kunst ist Künderin des Nihilismus, Symbol eines radikalen Wertsturzes, Offenbarung der Glaubenslosigkeit einer entgotteten Welt, die sowohl den übernatürlichen Gott der Bibel wie den in der Natur sich offenbarenden Gott der Neuzeit verloren, nein getötet hat.

Tatsächlich sind Künstler und Dichter in einzigartiger Weise die berufenen Künder des herandrängenden Schicksals. Kraft ihrer tiefen Intuition auf Grund ihrer geheimnisvollen Verbundenheit mit den Wurzeln des Seins vermögen sie Aussagen zu machen, die dem Zurückschauenden später wie Prophezeiungen erscheinen müssen. Es kann darum nur heilsam sein, ihrer Botschaft Gehör zu schenken.

In früheren Zeiten hat die Wucht des drohenden Schicksals Visionäre und Apokalyptiker auf den Plan gerufen. Die Rolle, die ehemals die Weissagungsbücher und Apokalypsen spielten, ist in unserer Zeit, nicht wieder ergriffen worden, — es sei denn in irgendwelchen esoterischen Zirkeln. An ihre Stelle ist ein anderes literarisches Genus getreten. Ich meine die Zukunftsromane, jene Form dichterischer Aussage, die viele von uns so gerne mit einem mitleidigen Lächeln beiseiteschieben. Freilich, wenn es sich nur um die Schöpfungen eines Jules Verne handelte, an denen sich unsere Großeltern ergötzten, oder eines Hans Dominik, die noch immer die Phantasie der Jugend in ihren Bann ziehen, mag dieses Lächeln am Platze sein. Denn diese Bücher gefallen sich in dem harmlosen Spiel, die Möglichkeiten unserer technischen Entwicklung ins Grenzenlose zu übertreiben und so eine Traumwelt zu konstruieren, die niemandem wehe tut. Aber die Zukunftsromane, von denen hier zu reden ist, sind anderer Art. Es sind Bücher, die den erregenden Versuch wagen, die geistigen und seelischen Entwicklungslinien des Menschen der letzten fünfzig, hundert Jahre weiterzuziehen und zu Ende zu denken, um dem Menschen von heute den Spiegel des Menschen von morgen vorzuhalten, — damit er sich noch rechtzeitig besinne und einer Entwicklung haltgebiete, die nur ins Chaos führen kann.[6] Nur dem Scheine nach beschäftigen sie sich mit einer nebelhaften Zukunft. In Wahrheit geht es ihnen um die Situation der Zeit, in der sie und wir stehen. Sie tragen uns auf den Flügeln ihrer Intuition in eine utopische Zukunft, um uns um so eindringlicher für die Forderung der gegenwärtigen Weltstunde bereitzumachen. Mit der Freiheit des Dichters isolieren sie die Ansatzpunkte unseres heutigen Zustandsbildes, sie dazu mit markanten Strichen übertreibend, und lassen sie in gespenstischer Konsequenz ihre letzten Früchte zeitigen. So geschieht es in der „Schönen neuen Welt" des Engländers Aldous Huxley, und noch kühner in seinem neuesten Buch „Affe und Wesen", so in der Trilogie des deutschen Dichters Stefan Andres „Die Sintflut" und in dem Buch „Der achte Tag" des Österreichers Hermann Gohde (Pseudonym für Friedrich Heer). Hierher gehört die utopische Satire des Engländers Georges Orwell „1984" wie auch das erschütternde Buch des Rumänen Constantin Virgil Gheorghiu „25 Uhr" und die alle Grenzen der

[5] *H. Weigert,* Geschichte der Europäischen Kunst, 2 Bde (Stuttgart 1952).

[6] Vgl. *V. Suchy,* Zukunftsvisionen des 20. Jahrhunderts (Wissenschaft und Weltbild 5 [1952] S. 18 ff., 338 ff.).

Vorstellung sprengende Dichtung von Franz Werfel „Der Stern der Ungeborenen".[7] In all diesen Werken geht es im Grunde um das eine Thema: Wie wird der Mensch aussehen, der an den unheilumwitterten Horizonten unserer Zeit heraufzieht, der sich endgültig jenen Mächten und Idolen ausgeliefert haben wird, unter deren Terror schon heute ein Teil der Menschheit diesseits und jenseits des Eisernen Vorhanges lebt. So enthüllen diese Romane mit unwiderstehlicher Einprägsamkeit die drohende Selbstzerstörung des Menschen, der bei dem Streben nach einer bloß humanen, weil von den religiös-jenseitigen Bezügen losgelösten Humanität einer radikalen Inhumanität und einem grauenvollen Untermenschentum verfällt. Indem sie so die schauerlichen Dimensionen der „Angst-räume und Angst-zeiten" aufdecken, in die die Menschheit unaufhörlich hineingleitet, bedeuten sie einen gewichtigen Beitrag zur Wesenserhellung unserer eigensten Situation.

Die Welt, in der dieser künftige Mensch leben wird, den man heute oft, in Anlehnung an eine von Alfred Weber eingeführte Redeweise, den „Vierten Menschen" nennt,[8] ist allemal eine Welt höchster technischer und organisatorischer Vollendung. Was heute noch Traum und Wunsch ist, das ist darin längst verwirklicht. Alles ist motorisiert. Die Fahrzeuge rasen mit unvorstellbarer Geschwindigkeit durch die Räume, die raffiniertesten und kompliziertesten Apparaturen stehen zur Verfügung. Die Maschine, der Roboter (man denke an das jüngst erschienene Buch von R. Strehl, Die Roboter sind unter uns!) hat den arbeitenden Menschen gewissermaßen abgelöst. Nicht in dem Sinne, als ob in der künftigen Welt nicht mehr gearbeitet würde! Im „Achten Tag" taucht einmal die Vision auf, der Mensch brauche, dank der Vervollkommnung der Atomkraftmaschinen, täglich nur noch eine Stunde zu arbeiten. Aber da die Menschen schon längst nicht mehr imstande sind, von ihrer freien Zeit einen sinnvollen Gebrauch zu machen, droht eine allgemeine Verwirrung auszubrechen. Darum beschließt die höchste Behörde, das „Büro", diesen letzten Schritt der Arbeitsbefreiung nicht zu tun, aus der berechtigten Sorge, mit der so befreiten Masse nicht mehr fertig zu werden. Man muß dabei unwillkürlich an den tiefsinnigen Satz denken, den Franz Werfel geschrieben hat: „Man muß ein Kapitalist an Innerlichkeit sein, um Müßiggang ertragen zu können." Da dieser kommende Mensch aller Innerlichkeit längst beraubt worden ist, wäre für ihn diese Befreiung vom Arbeitszwang das gefährlichste Gift. Darum bleibt er unter der Arbeitsfron, die mit einer ungeheuerlichen Härte auf ihm lastet, neben der das Sklavendasein der Leibeigenen früherer Zeiten ein Schlaraffenleben bedeutet.

Denn das ist das eigentlich Erschreckende in dieser künftigen Welt: Der Mensch ist zum Sklaven nicht von Menschen, sondern der Maschine gewor-

[7] *Aldous Huxley,* Schöne neue Welt, Frankfurt 1953, S. Fischer; *Ders.,* Affen, Zürich 1951, Steinberg; *Stefan Andres,* Die Sintflut, München 1951, Piper; *Hermann Gohde,* Der achte Tag, Innsbruck 1950, Tyrolia; *Georges Orwell,* 1984, Baden-Baden 1950, Diana-Verlag; *Constantin Virgil Gheorghiu,* 25 Uhr, Stuttgart 1951, Deutsche Verlagsanstalt; *Franz Werfel,* Der Stern der Ungeborenen, Stockholm 1946, Berman-Fischer. Es wären natürlich, wenn es um Vollständigkeit ginge, noch andere Titel und Autoren zu nennen; es sei dafür auf die eben genannte Arbeit von V. Suchy verwiesen. Zum „Stern der Ungeborenen" vgl. diese Zeitschrift, Bd. 147 (Januar 1951) S. 271—280.

[8] Vgl. *E. Spieß,* „Der vierte Mensch" (Orientierung 16 [Zürich 1952] S. 177—179).

den. Sehr eindrucksvoll schildert dies die Szene in Gheorghius „25 Uhr". Johann Moritz, die Hauptfigur des Buches, wird in einer Fabrik des Nazideutschlands, an das er verschachert worden ist, in seinen Dienst am Fließband eingeführt. Der Werkmeister mahnt ihn, sich exakt nach der Maschine zu richten:

„Die Maschinen dulden keine Unordnung. Die Maschinen lassen keine Anarchie zu, keine Faulheit, keine menschliche Gleichgültigkeit. Du hast nicht das Recht, an etwas anderes zu denken. Die Maschinen bestrafen dich sofort ... Der Roboter paßt sich nicht an. Du mußt das tun und deine Bewegungen auf ihn abstimmen. Das ist auch gerecht so, denn er ist ein perfekter Arbeiter und du nicht. Kein Mensch ist ein vollkommener Arbeiter, nur die Maschinen. Auf sie müssen wir achten und von ihnen arbeiten lernen. Verstanden! Lerne von den Maschinen Disziplin, Gleichmäßigkeit und Regelmäßigkeit in der Arbeit."

Und etwas weiter heißt es:

„Der Mensch als Arbeiter ist minderwertig! Besonders der aus dem Osten. Ihr seid der Maschine weit unterlegen. Als ob es nicht schon schlimm genug wäre, ein Mensch zu sein, bist du auch noch aus dem Osten! ... Wie kannst du überhaupt mit einer Maschine verglichen werden? ... Es ist eine gottlose Beleidigung gegen die Maschine, wenn man wagt, dich mit ihr zu vergleichen. Sie ist vollkommen! Und du ...! Solche Diener dürfte man ihr eigentlich nicht einmal zumuten." (S. 194f.)

Hier ist an einem konkreten Schicksal geschildert: Die Maschine macht sich den Menschen restlos hörig und wird zum Maß, nach dem man ihn mißt. Wie weit sind wir von jenen Zeiten entfernt, da der Mensch das Maß aller Dinge war! Wer noch ein Stück echten Menschentums behält, gerät in unlösbaren Konflikt.

„Aber Johann" — so heißt es anderswo im gleichen Roman — „wollte nicht leben mit Maschinen. An ihrer Seite schrumpfte er ein. Vor ihnen hatte er Angst und auch vor den Menschen, die ihnen glichen. In ihrer und der Maschine Gesellschaft fühlte er sich ganz verlassen und allein." (S. 300.)

Mit Recht! Denn in dieser von der Maschine beherrschten und nach der Maschine normierten Welt kann der Mensch nicht mehr als Individuum, als Wesen von Fleisch und Blut, das Freude und Leid empfinden kann, gewertet werden.

„Du existierst nicht als menschliches Wesen, oder, wenn Dir das lieber ist, du existierst wohl, — aber mit den Augen der Technik geschaut und entstellt! In der technischen Gesellschaftsordnung, genau wie in der der Barbarei hat der Mensch überhaupt keinen Wert. Und wenn er einen hat, ist er lächerlich geringfügig." (S. 300.)

An die Maschine gekettet wie ein willenloser Sklave, trägt also dieser kommende Mensch die Arbeit wie ein ehernes Gesetz. Ja, sie ist das eigentliche Lebenselixier dieser „schönen neuen Welt", ihr magisches Sakrament. Sie ist das unausweichliche Schicksal, das auf jedem lastet. Nein, die heraufziehende Welt, in die uns diese Romane führen, ist kein geruhsames Schlaraffenland, sondern gleicht einem wimmelnden Ameisenhaufen von hastenden und schaffenden Menschen! Über jedem steht das täglich und stündlich

zu erfüllende Soll an beruflicher Leistung und an außerberuflicher Verpflichtung für das Kollektiv, das ohne Erbarmen von ihm gefordert wird.

Denn alles ist bis ins letzte erfaßt und organisiert und karteimäßig aufgeführt. Die Bürokratie feiert ihre höchsten Triumphe. Fragebogen und Registraturen, Statistiken und Kurven, Jahres-, Monats- und Tagespläne beherrschen das Feld. Jeder einzelne ist der letzten Reste einer behäbigen Bürgerlichkeit entkleidet, nur noch ein willenloses Rädchen in einer sich wie wild drehenden Maschinerie, die nur noch um ihrer selbst willen da ist. Das ganze Leben mit all seinen Bereichen ist bis ins letzte durchrationalisiert. Dem freien Ermessen und der schöpferischen Initiative bleibt nichts mehr überlassen. Selbst die Entwürfe und Produktionen der Künstler sind genormt. Sehr eindrucksvoll ist die Szene im „Achten Tag". John Percy Brown, eine der Hauptgestalten des Buches, besucht das Sonderlager Pallas II, in dem die Künstler kaserniert sind und nach allen Gesetzen der Psychologie und des Terrors zu ihren Schöpfungen angeregt und zugleich in ihrem Schaffen überwacht werden. Brown trifft den Lagerleiter in strahlender Zufriedenheit. Er hat kurz zuvor „den Auftrag bekommen, 100000 Büsten, Statuen, Mosaiken, Porträts des verdienten Büro-Mitglieds Pruskopf zu fertigen." Termin — 6 Monate. Der Lagerleiter ist glücklich. Ohne Umschweife gesteht er, durch diesen Auftrag aus einer Verlegenheit befreit worden zu sein.

„Dies Künstlervolk treibt, wenn man es nicht zur Arbeit kommandiert, nur Unfug, will immer nur tun, was es selbst will. Einfach lächerlich. Überhaupt diese Künstler! Werden von der Öffentlichkeit gelobt, gehymnet, gefeiert als Bannerträger des Fortschritts! Zum Tollwerden! Sie sind dabei das altmodischste Gesindel der ganzen Welt. Na, Sie werden ja gleich sehen, schauen Sie sich diese Kerle nur selbst einmal an. Gehören alle durchleuchtet auf Ideologieverdacht, dann tüchtig umgeschult oder liquidiert."

Noch viel weniger sind so entscheidende Dinge wie Zeugung und Geburt dem Ermessen der Einzelnen überlassen. Was in der biologischen Forschung von heute nur erst als ferne Möglichkeit auftaucht, ist dort zu Ende gedacht.[9] Der Staat als Kollektiv hat die Fortpflanzung in seine Hände genommen. Es gibt nach Möglichkeit nur noch künstliche Befruchtung, die es den Genetikern ermöglicht, nach Wunsch bzw. nach höherem Befehl beliebige Mengen von Menschen des jeweils benötigten Typs zu produzieren: robuste Arbeiter, feinnervige Intellektuelle, sensible Künstler, aggressive Soldaten- oder überlegene Führernaturen. Zumal in Huxleys „Schöne neue Welt" ist dies Motiv mit erschreckender Brutalität zu Ende geführt. Aber auch im „Achten Tag" spielt dieser Gedanke eine wichtige Rolle. Gewiß bleibt der Mensch auch in dieser kommenden Welt ein Geschlechtswesen — im Gegenteil, hier gelten die eindringlichen Worte, die Franz Werfel in seinem Essay „Realismus und Innerlichkeit" geschrieben hat: „Die verhungernde Innerlichkeit des Menschen stürzt sich auf das nächstliegende Objekt, auf den Körper. Es ist dies ein Rückzug aus der völlig entwirklichten Welt auf den einzigen Weideplatz gleichsam, der noch Nahrung bietet. Die moderne Körperkultur, der angebetete Leib ist das Gegenteil dessen, wovon die Zeit-

[9] Vgl. *J. Rostand,* Die Biologie und der Mensch der Zukunft, Darmstadt und Genf o. J., Holle.

propheten weissagten, er ist — man verzeihe das Bild — das letzte Hemd, das der radikale Realismus der menschlichen Seele übrigläßt."[10] Das ist als Diagnose unserer Zeit gesagt: in den Zukunftsromanen werden diese Ansätze konsequent durchgeführt. Die sexuellen Orgien werden hier gewissermaßen zum satanischen Ersatz für die abgeschaffte Religion. Aber die Frauen und Mädchen, mit denen die Männer sich paaren, sind — außerhalb der Zuchtanstalten — steril. Vaterschaft und Mutterschaft, Ehe und Familie sind als Hort der Reaktion und als Stätten eines staatsgefährlichen Individualismus verpönt. Nur der Proles, der untersten Bevölkerungsschicht, die zum niedrigsten Sklavendienst verurteilt bleibt, beläßt man dieses gefährliche Spielzeug noch für einige Zeit. Wo man aber auch den Mitgliedern der herrschenden Kaste — wie in Orwell „1984" — die Familie gestattet und die Leute sogar ermutigt, „in einer fast altmodischen Weise an ihren Kindern zu hängen" (S. 159), geschieht dies nur, um in den Kindern ein zuverlässiges Organ der Gedankenpolizei zu haben, mittels dessen man über die Vorgänge im intimsten Familienkreis unterrichtet wird.

Weil der Mensch somit ein Produkt vorsorglicher eugenischer Planung ist, darum ist er im Grunde nur noch Typ, Nummer, kein Einzelwesen, keine Persönlichkeit mehr. Alles steht in einer erschreckenden Anonymität. Es ist, als ob man den Menschen das Herz aus dem Leib gerissen hätte. Alles geschieht mit der Präzision der Maschine. In „25 Uhr" heißt es einmal:

„Die Menschen versuchen die Gesellschaft durch eine logische Neuordnung zu retten, doch nun ist es diese Neuordnung selbst, die sie vernichtet. Darin besteht das Verbrechen der technischen Gesellschaftsform. Sie tötet den lebendigen Menschen, opfert ihn einem Plan, einer Theorie, dem Abstrakten! Das ist die moderne Form des Menschenopfers. Der Scheiterhaufen und die Autodafés sind dem Büro und der Statistik, dem Plan und dem sozialen Mythos gewichen, in deren Flammen man heutzutage das menschliche Opfer wirft" (S. 378).

Alles, was das Individuum betrifft, wird ausgeklammert und ausgelöscht:

„Auch wenn es die Empfindlichkeit Ihrer individualistischen Erziehung und alle Ihre Vorstellungen von Theologie, Humanität und Ästhetik verletzt, ich kann daran nichts ändern. Es ist übrigens auch gar nicht notwendig. Unsere Auffassung scheint vielleicht nüchtern, technisch, mathematisch — sie ist aber richtig. Das ganze Universum bewegt sich ‚in a mathematical way' und niemand käme auf die Idee, seinen Lauf und seine Gesetze ändern zu wollen" („25 Uhr" S. 364).

An die Stelle der individuellen Persönlichkeit tritt ein von den anonymen Herrschaftsmächten gesteuertes und kontrolliertes Kollektivbewußtsein. Was auf dem Wege biologischer Zuchtwahl noch nicht erreicht ist, wird durch die suggestive Kraft der unaufhörlichen und unausweichlichen Propaganda bewirkt. In der „Schönen neuen Welt" von Huxley und ähnlich in „1984" von Orwell ertönt Tag und Nacht das Radio. Selbst den Schlafenden hält es in seinem Bann, da in jedem Kopfkissen ein Kopfhörer eingenäht ist, der seine monotonen Parolen in das Bewußtsein einhämmert. Auf diesem Wege werden die Alpha-, Betha- und Gamma-Menschen bei Huxley,

[10] *F. Werfel,* Zwischen Oben und Unten, Stockholm 1946, Berman-Fischer, S. 25.

artverschiedene Produkte der eugenischen Experimente, zur seelischen Anerkennung und Bejahung ihres eigenen Wesens gebracht. Von allen Wänden grüßen Plakate und Transparente, die in der unwiderstehlichen Einprägsamkeit ihrer Schlagworte das Denken und Streben, Hassen und Lieben eines jeden auf den von der höchsten Leitung gewünschten Kurs zwingen.

Zumal Orwell hat dieses Moment der seelischen Steuerung sehr wirkungsvoll ausgebaut. So schildert er (S. 18) den Verlauf der täglichen, für alle verpflichtenden Zwei-Minuten-Haß-Sendung. Nachdem alle Leute der Belegschaft sich in dem Saal versammelt haben, heißt es:

„Im nächsten Augenblick brach ein scheußlicher, knirschender Kreischlaut, als ob eine riesige Maschine völlig ungeölt liefe, aus dem großen Televisor am Ende des Raumes hervor. Es war ein Lärm, bei dem einen eine Gänsehaut überlief und sich die Nackenhaare sträubten. Die Haßsendung hatte begonnen. Wie gewöhnlich war das Gesicht Emanuel Goldsteins, des Volksfeindes, auf dem Schirm erschienen. Da und dort im Zuschauerraum wurde gezischt ... Ehe die Haßovation dreißig Sekunden gedauert hatte, brachen von den Lippen der Hälfte der im Raum versammelten Menschen unbeherrschte Wutschreie ... In der zweiten Minute steigerte sich die Haßovation zur Raserei. Die Menschen sprangen von ihren Sitzen auf und schrien mit vollem Stimmaufwand, um die zum Wahnsinn treibende Blökstimme, die aus dem Televisor kam, zu übertönen ... Das Schreckliche an der Zwei-Minuten-Haß-Sendung war nicht, daß man gezwungen wurde mitzumachen, sondern im Gegenteil, daß es unmöglich war, sich ihrer Wirkung zu entziehen. Eine schreckliche Ekstase der Angst und der Rachsucht, das Verlangen zu töten, zu foltern, Gesichter mit einem Vorhammer zu zertrümmern, schien die ganze Versammlung wie ein elektrischer Strom zu durchfluten, so daß man gegen seinen Willen in einen Grimassen schneidenden, schreienden Verrückten verwandelt wurde."

In dieser dämonischen Fähigkeit, die Menschen gegen ihr eigenes besseres Wollen — sofern sich davon noch irgendwelche rudimentäre Überbleibsel finden — zu einem Denken, Urteilen, Wollen und Empfinden zu führen, das sie zutiefst verabscheuen müssen, feiert die Menschenführung der neuen Tyrannen ihre letzten Triumphe. Es gibt keinen Innenraum mehr, in den sich der einzelne flüchten könnte, weder physisch noch geistig. Auch zwischen den vier Wänden seiner, natürlich nach Normverfahren gebauten Wohnung in einem der riesigen Häuserblocks, ist jeder zu jeder Zeit beobachtet. In jedem Raum findet sich ein Televisor, d. i. ein Gerät, das zugleich Radio- und Fernsehapparat, aber auch Kontrollgerät ist, durch das die Überwachungsorgane laufend das Tun und Reden überschauen und überhören können. Ich zitiere eine Szene aus dem Roman „1984". Es ist morgens beim obligaten Frühsport. Winston Smith, die Hauptfigur des Romans, ist nur mit geteiltem Herzen bei den Übungen. Plötzlich ertönt die Stimme aus dem Televisor:

„Smith!" schrie die giftige Stimme. „6079 Smith W.! Ja, Sie meine ich! Tiefer bücken, wenn ich bitten darf! Sie bringen mehr fertig, als Sie da zeigen. Sie geben sich keine Mühe. Tie-fer, bitte! So ist es schon besser, Genosse. Rühren, der ganze Verein, und alle mal herschauen!"

Aber die Dinge reichen weiter. Auch die ganze Innenwelt und der geheimste Gedanke liegt offen vor den namenlosen Götzen dieser neuen Welt. Das Harmloseste ist noch, daß die Kinder von klein auf zur Bespitzelung der Erwachsenen abgerichtet werden. Schlimmer ist, daß die raffiniertesten Methoden der Technik und der Psychologie eingesetzt sind, um auch das Denken und Begehren jedes einzelnen auf der parteigerechten Linie zu halten. Wer glaubt, auf irgendeinem Weg diesem scheußlichen Polypen der Gedankenpolizei entgehen zu können, muß nur zu bald erfahren, daß diesem satanischen Gegenbild der göttlichen Allgegenwart nichts verborgen bleibt. In Orwells Roman ist dies geradezu der rote Faden, an dem sich die Handlung dahinzieht. Winston und Julia versuchen aus dem unsichtbaren Kerker der Gedankenpolizei auszubrechen und ein Leben nach Menschenart zu führen, aber nur, um zum Schluß unter tierischen Folterqualen zu erkennen, daß alle ihre Schritte und Worte und sogar ihre geheimsten Gedanken überwacht und sogar gelenkt waren.

„Ein Angehöriger der Partei lebt von der Geburt bis zum Tode unter den Augen der Gedankenpolizei. Sogar wenn er allein ist, kann er nie sicher sein, ob er wirklich allein ist. Wo er auch sein mag, ob er schläft oder wacht, arbeitet oder ausruht, in seinem Bad oder in seinem Bett liegt, kann er ohne Warnung und ohne zu wissen, daß er beobachtet wird, beobachtet werden. Nichts, was er tut, ist gleichgültig. Seine Freundschaften, seine Zerstreuungen, sein Benehmen gegen seine Frau und seine Kinder, sein Gesichtsausdruck, wenn er allein ist, die von ihm im Schlaf gemurmelten Worte, sogar die ihm eigentümlichen Bewegungen seines Körpers, alles wird einer peinlich genauen Prüfung unterzogen." ... Und etwas weiter heißt es: „Von einem Angehörigen der Partei wird erwartet, daß er keine Privatgefühle hat und seine Begeisterung kein Erlahmen kennt. Man nimmt von ihm an, daß er in einer dauernden Haßraserei gegenüber ausländischen Feinden und inländischen Verrätern lebt, über Siege frohlockt und sich vor der Macht und der Weisheit der Partei beugt. Die durch sein schales, unbefriedigendes Leben hervorgerufene Unzufriedenheit wird mit Bedacht von außen gelenkt und durch Einrichtungen wie die Zwei-Minuten-Haß-Sendung zerstreut. Und die Betrachtungen, die zu einer skeptischen und auflehnenden Haltung führen könnten, werden im voraus durch seine schon früh erworbene innere Schulung abgetötet." („1984" S. 246f.)

Nietzsche hat seinerzeit die abendländische Menschheit mit seiner Schrift „Jenseits von Gut und Böse" aufgeschreckt. In der künftigen Welt unserer Romane geschieht noch viel Schlimmeres. Hier wird die Wahrheit selbst radikal in Lüge verkehrt. Die Herrschaftsinstrumente dieser Welt, wie sie uns etwa Orwell schildert, tragen die Namen „Ministerium für Überfluß", „Liebesministerium" und „Wahrheitsministerium". Aber diese Namen sind inkarnierter Zynismus. Das „Ministerium für Überfluß" rechnet dem Volk an Hand raffiniert ausgeklügelter Produktionsstatistiken einen unaufhörlichen Zuwachs an zur Verfügung stehenden Gebrauchsgütern vor, wo doch die Menschen mehr und mehr verelenden, da die fortwährenden Kriege alle Güter verschlingen. Im „Liebesministerium", der Hochburg der Gedankenpolizei, werden die Menschen, die irgendwie im Verdacht stehen, von der Parteilinie abgewichen zu sein, mit allen Mitteln der modernsten Technik,

angefangen von der Narkoanalyse bis zum Elektroschock, gefoltert, ehe sie in den Gaskammern „vaporisiert" werden. Und im „Wahrheitsministerium" wird von einem unübersehbaren Stab von Beamten die Wahrheit dauernd und gründlich verfälscht, indem die Dokumente und Berichte auch der Vergangenheit täglich auf den neuesten Stand des Parteiprogramms gebracht werden. Dadurch wird erreicht, daß kein Sterblicher sich über die geschichtliche Wahrheit ein zuverlässiges Bild machen kann. Die Menschen werden so von der Vergangenheit ebenso abgeschnitten wie von der Kenntnis dessen, was in anderen Ländern vor sich geht. So wird ihnen die Möglichkeit, Vergleiche anzustellen, genommen und in ihnen das Bewußtsein aufrechterhalten, daß es früher und anderswo nur Elend und Tiefstand gab bzw. gibt, während es im eigenen Staat nur Fortschritt gibt. Vor allem wird so die unbedingte Autorität der Partei sichergestellt. Es darf eben nie der Verdacht entstehen, als habe die Partei sich korrigieren müssen, weil das den blinden Glauben an die Unfehlbarkeit und Allmacht der Partei erschüttern könnte. „Diese Fälschung der Vergangenheit von einem Tag auf den anderen, die vom ‚Wahrheitsministerium' durchgeführt wird, ist für den Bestand des Regimes ebenso notwendig wie die vom ‚Liebesministerium' besorgte Unterdrückungs- und Bespitzelungstätigkeit" („1984" S. 249).

Es gibt aber noch ein wirksameres Mittel, um der Gefahr vorzubeugen, daß die Untertanen aus dem geistigen Kerker ausbrechen. Sprache und Denken stehen bekanntlich in einem unlösbaren Zusammenhang. Ein Denken, das sich nicht in Worten ausdrücken kann, ist steril und stirbt ab. So wird denn von oben diese seelische Sterilisierung in Angriff genommen. Eine neue Sprache wird geschaffen, die auf dem Wege der Begriffschrumpfung und der Auslöschung ganzer Wortgruppen die gefährlichsten Verbrechen dieser künftigen Welt, eben die „Gedankenverbrechen", unmöglich macht.[11] Orwell hat darüber einige interessante Seiten. Die „Neusprache" von „1984" will im Gegensatz zu den bisherigen Sprachen nicht die Ausdrucksfähigkeit steigern, sondern möglichst viele Dinge einfach unausdrückbar machen.

„Ein Beispiel hierfür: Das Wort frei gab es zwar in der Neusprache noch, aber es konnte nur in Sätzen wie ‚Dieser Hund ist frei von Flöhen' oder ‚Dieses Feld ist frei von Unkraut' angewandt werden. In seinem alten Sinn von ‚politisch frei' oder ‚geistig frei' konnte es nicht gebraucht werden, da es diese politische oder geistige Freiheit nicht einmal mehr als Begriff gab und infolgedessen auch keine Bezeichnung dafür vorhanden war" (S. 347).

Somit wird das Denken in immer simplere und damit der raschen Kontrolle zugänglichere Schemata gezwungen. Das Ziel ist eine Art allgemeinen „Idiotismus", kraft dessen keines der Parteimitglieder überhaupt mehr imstande ist, eine Tat zu denken, die dem Kollektiv und seinen anonymen Managern gefährlich werden könnte. Am Ende steht eine Todesstarre alles geistig-seelischen Lebens, eine Form von psychischem Primitivismus, dem selbst die Wissenschaft unterworfen wird, die keinerlei kulturelle Aufgaben mehr behält, sondern nur noch dazu bestimmt ist, neue Waffen zu suchen und neue Foltermethoden für die Verhöre im „Liebesministerium" zu ersinnen.

---

[11] Für das folgende vgl. den oben (Anm. 5) genannten Aufsatz von V. Suchy S. 340.

Das Ungeheuerliche dieser seelischen Ausplünderung und Beraubung geht noch tiefer. Wenn in dem Lebensgefühl, wie es seit den Tagen des Humanismus und der Renaissance den abendländischen Menschen erfüllt, die Idee der Freiheit und der Autonomie herrschte (man denke an die religiöse Emanzipation der Reformation und der Aufklärung oder an das Lebensideal des liberalen Bürgertums!), dann ist in dieser Neuen Welt für dieses gefährliche Ideal kein Raum mehr. Nicht nur, daß die äußere Freiheit: Freizügigkeit, freie Berufswahl, freie Gattenwahl usw. genommen ist; sondern auch die innere Freiheit ist dahin. Wie könnte auch ein allmächtiges Kollektiv Freiheit der Gedanken und der Entscheidung dulden? Solche Unsicherheitsfaktoren darf es in der nach mathematischen Gesetzen regierten Zukunftswelt nicht geben. Darum werden all die natürlichen Institutionen und Gebilde, an die sich der Mensch in seiner verzweifelten Abwehr gegen dieses Massendasein klammern könnte, systematisch zerschlagen. Es gibt keine Familie mit ihrer trauten Intimsphäre, es gibt aber auch keine Heimat mehr. Die nationalen Unterschiede wie die der Rassen und Länder sind aufgehoben. Nach dem Kommando der obersten Leitung werden die Menschen bald hierhin, bald dorthin verfrachtet. Ich zitiere eine Stelle aus dem „Achten Tag" von H. Gohde (S. 116f.):

John Percy Brown besucht das Gelände der europäischen Kinderaktion. Die Kommandeurin spricht: „Die europäische Kinderaktion liquidiert die letzten Reste des europäischen Nationalismus. Blicken Sie zum Himmel! (Dort zieht soeben ein Transportverband vorbei.) Unsere Geschwader transferieren in diesen Tagen wieder . . . vier Millionen Kinder Europas. Süditaliener . . . in die Tundren Nordfinnlands, Franzosen nach Griechenland, Engländer nach Polen, Deutsche nach Portugal . . . Eine gesunde Jugend, frei von den Nabelschnüren einer blutig, aber siegreich überwundenen Vergangenheit, frei von den Clan-Instinkten des Nationalen, Regionalen und des Milieuraumes, die Jugend eines neuen Europas: sie zu erziehen, sie zu formen, ist unsere Aufgabe."

Das Ziel ist klar: Es gilt, den Menschen des letzten Haltes zu berauben, den die Heimat und das beharrliche Leben in der gleichen Umwelt verleiht, um ihn restlos unsicher und hilflos und damit dem Terror des obersten Regimes preisgegeben zu machen.

Diese Preisgegebenheit wird noch dadurch gesteigert, daß die Partei bzw. das Büro, oder wie immer die oberste Leitung sich nennt, es geschickt versteht, durch raffiniert unterhaltene Angst vor irgendwelchen Aggressionen von seiten irgendwelcher utopischer Feinde die primitivsten Selbsterhaltungsinstinkte der Massen wachzuhalten. Bei Orwell ist es der Volksfeind Goldstein mit seinen imaginären Verschwörerbanden, die noch niemand zu Gesicht bekommen hat, bei Gohde ist es der panische Schrecken vor einem drohenden Angriff aus dem Weltraum, mit dem die Regierung durch geschickt dosierte Schocks die Menschen aufzupeitschen versteht. Auf diese Weise wird der ständig bedrohte Selbsterhaltungswille zum unerschütterlichen Fundament gemacht, auf dem dieses Terrorregime seine Throne errichtet.

Es gäbe nur eine Macht, die diesen satanischen Ring zu zerbrechen vermöchte — Gott. Aber der Glaube an Gott ist längst restlos zerschlagen

worden. In all den genannten Zukunftsromanen (außer bei H. Gohde) ist Gott aus dem Denken und Wollen der Menschen gestrichen. Zwar duldet man noch die Dome und Klosterbauten früherer Zeiten, aber nur als Museumsstücke, als Demonstrationsobjekte, an denen man die frühere Barbarei sichtbar macht, über die der neue Mensch hinausgewachsen ist. Religion selbst ist Verbrechen am neuen Menschen, ist Hochverrat und wird mit allen Mitteln staatlicher Allmacht verfolgt und unterdrückt. Was an kultischen Gebärden bleibt, gilt dem Inbegriff des Menschen selbst, ist orgiastischer Sinnentaumel, in dem die niedrigsten Instinkte ihre schändlichen Triumphe feiern. Darin enthüllt diese künftige Welt, die sich als das irdische Paradies anpreist, ihre satanischen Abgründe. Sie ist in Wirklichkeit die Hölle selbst.

Oder ist es nicht die Hölle, was da in „1984" dem Opfer des „Liebesministeriums" unter Folterqualen als die Perspektive der neuen Welt gezeigt wird? Sie wird „eine Welt der Angst, des Verrats und der Qualen sein, eine Welt des Tretens und Getretenwerdens, eine Welt, die nicht weniger unerbittlich, sondern immer unerbittlicher wird, je weiter sie sich entwickelt. Fortschritt in unserer Welt bedeutet Fortschreiten zu größerer Pein. Die alten Kulturen erhoben den Anspruch darauf, auf Liebe oder Gerechtigkeit gegründet zu sein. Die unsrige ist auf Haß gegründet. In unserer Welt wird es keine anderen Gefühle geben als Haß, Wut, Frohlocken und Selbstbeschämung. Alles andere werden wir vernichten — und zwar alles ... Es wird keine Treue mehr geben, außer der Treue gegenüber der Partei. Es wird keine Liebe geben, außer der Liebe zum Großen Bruder. Es wird kein Lachen geben, außer dem Lachen des Frohlockens über einen besiegten Feind. Es wird keine Kunst geben, keine Literatur, keine Wissenschaft. Wenn wir allmächtig sind, werden wir die Wissenschaft nicht mehr brauchen. Es wird keinen Unterschied geben zwischen Schönheit und Häßlichkeit ..."

Und dann kommt das schauerliche, alles zusammenfassende Bild:

„Wenn Sie sich ein Bild von der Zukunft ausmalen wollen, dann stellen Sie sich einen Stiefel vor, der in ein Menschenantlitz tritt, — immer und immer wieder" („1984" S. 310f.).

In Dostojewskis Roman „Die Dämonen" gibt es eine Szene von erregender Offenbarungskraft. Der Revolutionär Kyrillow entwirft dort das Zukunftsbild der Menschheit, um das es ihm geht. „Dann gibt es ein neues Leben, einen neuen Menschen, alles wird neu sein ... Dann wird man die Geschichte in zwei Teile teilen: Vom Gorilla bis zur Abschaffung Gottes, und von der Abschaffung Gottes bis ..." Der andere fällt ihm ins Wort: „Bis zum Gorilla?" Aber Kyrillow braust auf: „Bis zur Umgestaltung der Erde und bis zur physischen Umgestaltung des Menschen. Der Mensch wird Gott!" Es liest sich wie ein satirischer Kommentar zu dieser Szene, was A. Huxley in seinem Werk „Affe und Wesen" berichtet. Was dort geschildert wird, ist die „bestialisierte Menschheit nach der Atomkatastrophe". Den Kern des Buches bildet ein fingiertes Drehbuch, nach dessen Text die Affen die Herrschaft über den Menschen erlangt haben, den sie an einer Kette hinter sich her zerren und nach ihrer Peitsche tanzen lassen. Wohl am

eindrucksvollsten ist jene Szene, in welcher der Zusammenstoß der feindlichen Affenheere berichtet wird.

„Die Szene verfinstert sich: Kanonendonner wird hörbar. Sobald es wieder hell wird, hockt da Professor Dr. Albert Einstein an einer Hundeleine hinter einer Gruppe uniformierter Paviane. Die Kamera schwenkt über ein schmales Niemandsland von Schutt, geknickten Bäumen und Leichen und kommt auf einer Gruppe von Affen zum Halten, die andere Medaillen tragen und unter einer anderen Flagge geschart sind, aber an einer genau gleichen Leine denselben Professor Dr. Albert Einstein bei sich haben, der hinter ihren Kommißstiefeln hockt. Das gütige, unschuldige Gesicht unter der zausigen Aureole von Haaren trägt einen Ausdruck schmerzlicher Bestürzung. Die Kamera schwenkt hin und her, von einem Einstein zum anderen. Großaufnahmen der beiden identischen Gesichter, die zwischen den glänzend gewichsten Lederstiefeln ihrer Herren einander wehmütig anstarren ... ‚Bist du das, Albert?' erkundigt sich der eine der Einsteine zaghaft. Der andere zuckt langsam mit dem Kopf. ‚Albert, ich fürchte, ich bin's'. Über den Köpfen beginnen sich in der auffrischenden Brise die Flaggen der feindlichen Heere plötzlich zu regen ..." Als der schauerliche Vernichtungskrieg, geführt mit den von den geknechteten Genies gelieferten Atomwaffen, zu Ende ist und ein paar Menschen eines zufällig verschonten Landes das verwüstete Schlachtfeld besuchen, finden sie keine Menschen mehr, nur noch eine Horde von rebarbarisierten Lebewesen, von Mißgeburten als biologische Folge der radioaktiven Wirkungen.[12]

Wir brechen unsere Analysen hier ab. Aber wir können die Dinge nicht einfach so stehen lassen. Der Fragen, die sich einem jeden aufdrängen, sind zu viele. Die erste ist diese: Welche Wahrscheinlichkeit steht hinter diesen Zukunftsbildern? Das ist die Frage nach der Wahrheit und nach dem Ernst dieser Romane. Es ist zu billig, sich mit dem Hinweis auf die dichterische Freiheit und Phantasie zu beruhigen. Wer mit wachen Augen die Entwicklungen im soziologischen, politischen und allgemein menschlichen Bereich verfolgt, kann nicht übersehen, daß allenthalben unheilgeladene Ansätze sichtbar werden, die mit innerer Folgerichtigkeit zu einer Welt drängen, die derjenigen ähnlich ist, wie sie in diesen Romanen geschildert wird. Es sind ja auch nicht nur Dichter, die uns mit solch erschreckenden Zukunftsvisionen aufwarten. Die Soziologen und Kulturphilosophen schließen sich ihnen an. Sehr aufschlußreich war in dieser Hinsicht das Rundgespräch, das im vorigen Jahr im Berner Studio über das Thema „Kommt der vierte Mensch?" gehalten wurde.[13]

Wir haben in unserer Einleitung das Wort von Nietzsche zitiert, in dem er die Heraufkunft des Nihilismus als Frucht einer unabweislichen Entwicklung darstellt. Wer könnte übersehen, wie sehr der Mensch schon heute unter dem Terrorsystem des Kollektivismus und unter der Herrschaft der Maschine die Lebensformen auszubilden begonnen hat, die alle Chancen in sich tragen, dereinst zu jener radikalen Selbstzerstörung zu führen, von denen oben die Rede war. Es sei nur ein Moment hervorgehoben: die

[12] Dazu *V. Suchy* a. a. O., S. 343 f.
[13] „Kommt der Vierte Mensch?" (Zürich 1952).

Vernichtung der unantastbaren Intimsphäre durch all die modernen Methoden technischer und psychologischer Art, die es dem einzelnen mehr und mehr unmöglich machen, sich vor den anderen, zumal vor der Kontrolle und dem Zugriff des Staates bzw. der den Staat beherrschenden Partei zu schützen. Wie soll es aber noch ein menschenwürdiges Leben geben, wenn keiner mehr dem anderen trauen kann und jeder immerfort gewärtigen muß, von geheimen Aufpassern belauscht zu werden? Wenn wir dann noch die immer rascher sich ausbreitende Herrschaft der Maschine und des Apparates und das sich immer unabweislicher durchsetzende Regime anonymer Manager in Wirtschaft und Politik hinzunehmen, haben wir zweifelsohne einige dieser Ansatzpunkte aufgewiesen, von denen her eine Fortentwicklung im Sinne der Zukunftsromane zu ahnen ist.

Es ist auch nicht so, als ob die Gefahr nur vom Osten her drohe. Nicht ohne tiefe Wahrheit heißt es in „25 Uhr" einmal: „Rußland ist nach der kommunistischen Revolution der fortgeschrittenste Zweig der abendländischen technischen Zivilisation geworden. Rußland hat alle seine Maximen vom Westen bezogen und sie nur in die Praxis übertragen. Es hat den Menschen zur Null degradiert, wie es das vom Westen gelernt hat. Es hat die gesamte Gesellschaft in eine ungeheuer große Maschine verwandelt, ganz nach westlichem Muster ... Abgesehen vom Blutdurst und dem Fanatismus stammt alles aus dem Westen ..." (S. 466). Auch das Bild, das F. Werfel in seinem Essays „Realismus und Innerlichkeit"[14] von der Dekadenz des neuzeitlichen Menschen entwirft und das sich in mehr als einem Zug exakt mit dem deckt, was in den Zukunftsromanen angekündigt wird, ist keineswegs nach Osten hin gerichtet.

Diese Feststellung ist wichtig. Sie bedeutet nicht nur einen Tribut an die geschichtliche Wahrheit, sondern sie zerstört auch die trügerische Illusion, die Rettung dort zu suchen, wo sie gar nicht zu finden ist.[15]

Auf der anderen Seite wäre es falsch, wollte man aus einem „missionarischen" Ernst heraus, die Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit der drohenden Entwicklung übertreiben. Das geht schon deshalb nicht an, weil der Faktor der menschlichen Freiheit nicht einfach unterschlagen werden darf. Wer weiß, welche Momente im weiteren Verlauf der Entwicklung zum Zug kommen und ihr eine bis dahin ungeahnte Richtung weisen? Hat die Geschichte der Menschheit nicht manch eine dieser scheinbar unerklärbaren Schicksalswenden gezeitigt? Im Bereich des Lebendigen herrscht nicht die gerade Linie, sondern die Kurve mit ihrem Auf und Ab. Gewiß ist mit der Herrschaft der Maschine ein mechanischer Faktor in die Menschheitsentwicklung eingetreten, der daran denken ließe, daß der weitere Prozeß im Zeichen der mechanischen „Schwerkraft" steht. Aber dürfen wir so kurzerhand die Tatsache vernachlässigen, daß es immer Menschen bleiben werden, die die Tätigkeit der Maschinen auslösen müssen?

Wenn es also Möglichkeiten gibt, dieser drohenden Entwicklung entgegenzuwirken, dann ist dies die andere, dringende Frage, welcher Art diese Mächte sind. Die Antwort darauf läßt sich nicht mit kurzen Worten geben. Aber ein doppeltes ist hier festzustellen. Erstens: Es gibt keine Rettung bloß

[14] In „Zwischen Oben und Unten" vgl. Anm. 10.
[15] Dazu vgl. *M. G.*, Gefahr aus Amerika? (Orientierung 17 [1953] S. 37—39.)

von der Wissenschaft, von der Technik, von der Organisation und von der Politik her. Es genügt auch nicht eine verstärkte Pflege der kulturellen Werte. Der einzelne mag bei Goethe oder Shakespeare, bei Rilke oder Verlaine Kraft der Überwindung oder Trost in der Verzweiflung finden. Aber den Lauf der Ereignisse halten sie nicht auf. Denn auch Kunst und Literatur gehören der geschlossenen Innerweltlichkeit an, sie führen nicht aus ihrem magischen Zauberbann hinaus. Es gibt — und das ist die andere Feststellung — nur eine Hoffnung: daß der Mensch sich wieder auf Gott besinnt und daß er wieder einsieht, daß Gott nicht der Neider seiner Größe, sondern der einzige Garant seiner unantastbaren Würde ist. Nur im Schatten des Kreuzes winkt dem Menschen Heil und nur im Zeichen des Gottmenschen ist der Mensch vor der Bedrohung des Untermenschentums geschützt.

In dem Nachwort, das Cäsar von Arx den Griechischen Dramen des Dichters Georg Kaiser[16] gewidmet hat, steht ein Satz, der in seiner Bedeutsamkeit weit über das unmittelbar Gemeinte hinausweist und der darum den Beschluß dieser Skizze bilden soll: „Es ist nicht von ungefähr, daß Georg Kaisers letzte Pläne um die Gestalt des göttlichen Erlösers kreisen. Er, der Dichter, der ein Leben lang von der Erneuerung des Menschen träumte, an sie glaubte, sie forderte, — er weiß es nun, an der Schwelle des Todes: daß der Mensch sich nicht aus eigener Kraft zu erneuern vermag, — daß er einzig und allein durch Gottes Gnade erlöst werden kann."

Christliche Berufsauffassung[1]

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Wenn der junge Mensch die Schule verläßt, tritt er ins „Berufs"-Leben; er sucht sich einen „Beruf" oder die Eltern haben sich bereits für ihn umgesehen, einen „Beruf" für ihn gewählt und ihm eine Lehrstelle besorgt; denn der Junge oder das Mädchen soll doch „etwas Ordentliches werden" und darum zunächst einmal eine tüchtige Berufsausbildung erhalten, einen „Beruf" erlernen. Andere Eltern allerdings haben keine andere Sorge, als daß die Kinder möglichst bald in Verdienst kommen und möglichst viel verdienen, ob durch gelernte oder ungelernte Arbeit, das spielt keine Rolle. Und in der Tat verdient ja heute der Ungelernte oder Angelernte nicht selten mehr als der gelernte und „berufs"-stolze Facharbeiter. Die sog. akademischen „Berufe", d. i. diejenigen Berufe, die ein abgeschlossenes Hochschulstudium erfordern, sind heute fast alle überfüllt, ernähren aber sehr oft ihren Mann nicht, so daß es z. B. vorkommen kann, daß ein tüchtiger junger Assistenzarzt seinen Beruf aufgibt, um als Lastkraftfahrer auf der Autobahn sich sein Brot zu verdienen.

[16] Zürich 1946, Artemis-Verlag.

[1] Dieser Aufsatz bildet den einführenden Teil eines unter dem gleichen Titel demnächst erscheinenden „Werkbriefs" in der Reihe der von Franz Prinz S.J. für die Werkgemeinschaften christlicher Arbeitnehmer herausgegebenen Werkbriefe.

Was ist „Beruf"? Der gläubige Mensch wird antworten: das, wozu man von Gott berufen ist. Andere sagen: das, was man studiert oder gelernt hat. Wieder andere sagen: das, was die Hauptbeschäftigung des Menschen ausmacht, den größten Teil seiner wachen Stunden ausfüllt. Manchmal unterscheidet man Hauptberuf und Nebenberuf; dann bedeutet Hauptberuf diejenige Tätigkeit, die den größten Teil der Arbeitszeit und Arbeitskraft in Anspruch nimmt; Nebenberuf ist eine Tätigkeit, die ebenfalls nicht nur gelegentlich einmal, sondern regelmäßig ausgeübt wird, der man aber nur einen geringeren Teil seiner Zeit und Kraft widmet.

Meist ist der Hauptberuf zugleich der Erwerbsberuf; der Nebenberuf wird sehr oft ehrenhalber, d. h. unentgeltlich aus reiner Liebe zur Sache ausgeübt. So haben z. B. die Gewerkschaften hauptberufliche (hauptamtliche, besoldete) und eine viel größere Zahl nebenberuflicher (ehrenamtlicher) Funktionäre; jene widmen den gewerkschaftlichen Aufgaben ihre ganze Zeit und Kraft; diese sind bereits durch einen anderen Hauptberuf „ausgelastet" und können daher nur in beschränktem Maße nebenher auch noch für die Gewerkschaft wirken.

Ist Ehegatte und Familienvater oder Familienmutter ein „Beruf"? Ist die Tätigkeit der Hausfrau ein Beruf? Oder ist nur diejenige Hausfrau „berufstätig", die außer ihrer Tätigkeit als Hausfrau und Mutter noch einen außerhäuslichen Erwerbsberuf ausübt? Oder ist vielleicht überhaupt Beruf und Erwerbstätigkeit ein und dasselbe?

Um ehrlich zu sein, müssen wir zugeben, daß das Wort „Beruf" in der Tat recht Verschiedenes bedeutet. Trotzdem steckt in all den verschiedenen Bedeutungen irgendwie ein gemeinsamer Kern. Wenn wir von „christlicher Berufsauffassung" sprechen, so meinen wir diesen gemeinsamen Kern und wie wir ihn mit christlichen Augen anschauen sollen.

1. Beruf = wozu man von Gott berufen ist

Schauen wir zu, wie die Menschen zu dem kommen, was sie ihren „Beruf" nennen. In seltenen glücklichen Fällen stehen Eignung und Neigung für einen bestimmten Beruf miteinander in Einklang und hat der Mensch auch die Möglichkeit, den Beruf zu ergreifen, für den er richtig das Zeug besitzt, also geeignet ist, und zu dem sein Herz ihn zieht, zu dem er also auch Neigung hat. Das ist die seltene Ausnahme. Sehr oft gehen schon Eignung und Neigung auseinander: man möchte etwas werden, wozu die Körperkräfte (Gesundheit) oder die geistigen Kräfte (Begabung) oder die charakterliche Stärke (Zuverlässigkeit, Gewissenhaftigkeit, Widerstandskraft gegen Versuchungen) nicht ausreichen. Viel häufiger noch ist einem der Beruf, den man ergreifen möchte, oder der Weg zu ihm verschlossen: der Beruf ist überfüllt (man denke an die sog. Modeberufe: nur ein Bruchteil der Jungen, die Autoschlosser oder gar Flugzeugbauer werden möchten, können in diesen Berufen Verwendung finden), oder die Ausbildung ist zu

kostspielig und es dauert zu lange, bis man in diesem Beruf in Verdienst kommt. So können viele, vielleicht die allermeisten, nicht das werden, was sie werden möchten und wozu sie auch sehr wohl das Zeug hätten. Alle diese müssen also einen andern Beruf ergreifen als denjenigen, den sie sich wünschen und zu dem sie auch wohl auf Grund der Anlagen und Fähigkeiten, die Gott ihnen geschenkt hat, „berufen" zu sein glauben. Wenn die tatsächlichen Verhältnisse dazu nötigen, einen andern Beruf zu ergreifen als den erwünschten und ersehnten, erst recht, wenn sie dazu zwingen, den Beruf, in dem man bereits tätig war und Tüchtiges geleistet hat, aufzugeben und um der Lebensnot willen einen andern Beruf zu ergreifen, der wirklich nur notgedrungen als Erwerbsberuf ausgeübt wird, in dem man seine Fähigkeiten, seine erlernten Kenntnisse und erworbenen Erfahrungen nicht verwerten kann, dann ist es schwer, darin Berufung durch Gott zu erkennen. Und doch ist es der Ruf Gottes, der da an uns ergeht.

Gott spricht uns nicht mit Worten an, wie der Heiland die Fischer am See Genesareth von ihrem Fischerberuf weg zu seiner Nachfolge und zur Verkündung des Evangeliums berief. Gott spricht im allgemeinen auch nicht durch eine innere Stimme zu uns, durch die er uns auf einen bestimmten Lebens- und Berufsweg ruft. Gott kann beides tun, wenn es ihm gefällt, aber er tut es nur in äußerst seltenen Ausnahmen. In der Regel spricht Gott zu uns durch die Tatsachen, vor die er uns stellt. Das sind einmal die Tatsachen, die wir in uns selbst tragen: unsere Veranlagung mit ihren Stärken und Schwächen, unsere Neigungen, unser bisheriger Lebensweg und die Formung, die er uns ins weitere Leben mitgibt. Und da sind die Tatsachen, die uns umgeben: daß nach bestimmten beruflichen Leistungen dringender Bedarf besteht, diese Berufe also Mangelberufe sind (z. B. Bergmann), während andere Berufe überfüllt sind und vielleicht zur Abwehr der Überfüllung ein „numerus clausus" (geschlossene Zahl) besteht; wer nicht das Glück hat, in diese geschlossene Zahl hineinzukommen, dem ist der Zugang zu diesem Beruf verschlossen. In all diesen Tatsachen erkennt der Christ die Führung der göttlichen Vorsehung. Nicht als sollten wir uns mit diesen Tatsachen einfach abfinden, ohne den Versuch zu machen, ob sie sich vielleicht ändern lassen. Sehr oft sind diese Tatsachen nichts anderes als Schwierigkeiten, mit denen wir ringen, die wir überwinden und ausräumen sollen. Erweisen sie sich aber als unüberwindlich, dann versteht der Christ darin die Sprache Gottes. Durch die unabänderlichen Tatsachen, durch das, was sich als möglich, und das, was sich als unmöglich erweist, sagt Gott ihm, auf welchen Lebensweg er ihn weist und an welche Aufgaben im Leben er ihn stellt.

Eine solche Art der Berufung ist nicht so erhebend wie der Anruf Jesu Christi, der den Verfolger Saulus zum Apostel Paulus berief, um den Namen Jesu vor Heidenvölker und Könige zu tragen (Apg 9.15), wohl aber kann sie ebenso harte Forderungen stellen wie Pauli Lebensweg, auf dem er erfahren sollte, wieviel er für den Namen Jesu zu leiden haben werde (ebenda 16).

In beiden Fällen aber gilt, was der Herr den Apostel Paulus wissen ließ: „Dir genügt meine Gnade“ (2 Kor 12.9). Auch wenn es uns scheinen will, als rufe Gott uns nicht, sondern dränge uns durch die unwiderstehliche Gewalt der Tatsachen auf einen Weg, der uns im Innersten widerstrebt, auch dann steht fest: die Belastungsprobe, die Gott uns damit auferlegt, mag sie uns auch übermenschlich schwer vorkommen, bleibt doch immer in menschlichen Grenzen. Und Gott ist getreu; er gibt auch dieser Belastungsprobe einen solchen Fortgang, daß wir darin bestehen können (1 Kor 10.13). Ja, „denen, die Gott lieben, gereicht alles“, also auch eine Führung der göttlichen Vorsehung, die uns in einen Beruf führt, der ganz und gar nicht unsern Wünschen entspricht, „zum Heile“ (Röm 8.28). Wohlverstanden: nicht denen, die sich dagegen aufbäumen, die gegen ihr Geschick trotzend die geballte Faust erheben, sondern denen, „die Gott lieben“, d. h. die auch diese Fügung oder Schickung in kindlicher Gesinnung aus Gottes Vaterhand annehmen und die Erfüllung auch des ungeliebten und menschlich gesprochen unbefriedigenden Berufs zum Gottesdienst machen. Wer so handelt, der hat die Sprache Gottes, auch wenn Gott nur durch harte Tatsachen zu ihm sprach, verstanden; für ihn bedeutet der Beruf in Wahrheit ein Gerufensein von Gott.

2. *Beruf = was man studiert oder gelernt hat*

Die Berufsstatistik kennt weit über 10000 Berufe. Jeder Beruf besagt eine bestimmte Berufstätigkeit; die Berufe unterscheiden sich in dem, was der Berufsangehörige tut. Handelt es sich um eine Tätigkeit, die jedermann jederzeit ausüben kann, weil sie keinerlei Kenntnisse oder Erfahrungen erfordert, so hat der Wechsel von einem solchen Beruf zu einem andern keine Schwierigkeit; es wird daher ein häufiger Wechsel stattfinden. Wer heute diesem Beruf angehört, kann morgen einem andern angehören. Zu einer festen Berufsverbundenheit, zu einer Prägung des Menschen durch seinen Beruf kommt es dann nicht. Anders, wenn der Beruf nur durch jahrelanges Studium oder mehrjährige Lehrzeit erlernt werden kann. Hier kommt es zu starker Berufsverbundenheit; der Mensch verwächst mit seinem Beruf. Ihn aufgeben zu müssen, bedeutet einen schweren Verlust: die langen Jahre der Ausbildung erweisen sich nun als mehr oder weniger vergeblich. — Weil ein solcher Beruf den Menschen ganz anders bindet, meist aber auch ganz anders ausfüllt als irgendeine schnell anlernbare oder ganz ohne Vorbereitung auszuübende Tätigkeit, verstehen wir gut, daß die Berufsangehörigen dieser Berufe mit besonderer Hervorhebung von ihrem „Beruf“ sprechen und die schnell wechselbaren Tätigkeiten nicht als „Beruf“ im vollen Sinne des Wortes gelten lassen wollen. Niemand wird abstreiten können, daß hier das Wort „Beruf“ einen reicheren Inhalt hat; niemand wird den Angehörigen dieser Berufe ein besonders ausgeprägtes Berufsbewußtsein, einen echten Berufsstolz verargen wollen. Es ist nur in der Ordnung, daß diese Berufe auch eine eigene Berufsehre

entwickeln, d. h. einen Inbegriff von Anforderungen, die der Berufsangehörige zu erfüllen hat, ein bestimmtes Verhalten, das der Beruf von ihnen fordert, durch das sie ihrem Beruf „Ehre machen", d. h. die berechtigten Erwartungen erfüllen, die man an die Gewissenhaftigkeit und Tüchtigkeit der Vertreter eines solchen Berufs setzt. Ein Berufsangehöriger eines solchen Berufs hält etwas auf sich. Er ist sich bewußt, er würde „sich etwas vergeben", wenn er den Erwartungen, die man in den Vertreter eines solchen Berufs (z. B. Rechtsanwalt, Arzt, Lehrer, nicht minder aber Monteur, Mechaniker usw.) setzt, nicht entsprechen würde. Sowohl Pfuscharbeit (minderwertige Leistung) als auch schmutzige Geldgier (Überforderung für seine Leistung) verabscheut er als Verstoß gegen seine Berufsehre.

Eine solche Berufsauffassung und richtig verstandene Berufsehre entspricht an sich durchaus der christlichen Berufsauffassung. Trotzdem heißt es hier aufpassen, um nicht auf Abwege zu geraten.

Ganz verkehrt und unchristlich wäre es, die ungelernten Berufe oder gar die Menschen, die diese Berufe ausüben, geringzuschätzen und zu verachten. Auch diese Tätigkeiten sind notwendig, sind unentbehrliche Dienste am Mitmenschen und an der Gesellschaft; auch diese Tätigkeiten erfordern nicht selten viel Aufmerksamkeit, Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit. Nicht nur der einen gelernten Beruf ausübende Lokführer trägt Verantwortung für das Leben der Reisenden im Zuge; auch von der Gewissenhaftigkeit des Schrankenwärters, der für seine Tätigkeit nur einer ganz geringfügigen Anleitung bedarf, hängen Menschenleben ab; daß er gewissenhaft und unbedingt zuverlässig seines Amtes waltet, ist für die Sicherheit des Verkehrs unter Umständen noch entscheidender als die Fahrkunst des Lokführers. Wir mögen die Berufe in eine soziale Stufenleiter einordnen; die Menschen aber dürfen wir nicht werten nach dem Beruf, dem sie angehören, sondern nach der Treue und Gewissenhaftigkeit, mit der sie ihren Beruf — gleichviel auf welcher Stufe der sozialen Stufenleiter er stehen möge — ausüben.

Verkehrt ist es auch, bei der Berufswahl um jeden Preis einen gelernten Beruf einem ungelernten oder sog. angelernten Beruf vorzuziehen. Gott führt uns durch die Tatsachen, vor die er uns stellt. Tatsache ist, daß für eine große Zahl der sogenannten gelernten Berufe, insbesondere der handwerklichen, nur ein sehr begrenzter Bedarf besteht. Bei vielen von ihnen steht fest: wer diesen Beruf erlernt, wird mit größter Wahrscheinlichkeit keine Möglichkeit finden, ihn auszuüben. Sich einem solchen Beruf zuzuwenden oder seine Kinder ihm zuzuführen, nur weil es eben ein gelernter Beruf ist und einer, der etwas gelernt hat, eben doch mehr ist als einer, der nichts gelernt hat, ist unvernünftig und verstößt darum gegen die christliche Tugend der Klugheit. Es gibt einige Berufe, deren Grundausbildung dem Menschen mehr oder weniger überall im Leben zustatten kommt. Eine solche Grundausbildung sich zu erwerben oder seinen Kindern zukommen zu lassen, ist darum gut und vernünftig. Dagegen nach dem so-

zialen Prestige der verschiedenen Berufe Ausschau zu halten und darauf Wert zu legen, sich als „gelernt", als Angehörigen eines gelernten Berufes ausgeben zu können, auch wenn man nicht dazu kommt, diesen Beruf auszuüben, ist unsachlich und darum auch nicht christlich; der Christ ist sachlich, d. h. er nimmt die Dinge als das, was sie sind, und nicht als das, was sie scheinen oder als was sie vorurteilsbefangenen Menschen gelten.

Man sagt wohl: an dem, was man gelernt hat, trägt man nicht schwer. Das ist nur zu einem Teil richtig. Gewiß: Kenntnisse sind kein schweres Gepäck wie eine Kiste Bücher oder dergl. Irgendwo und irgendwann wird man auch wohl einmal seine Kenntnisse verwenden und Nutzen damit stiften können. Aber an der Ausbildung für einen Beruf, den man niemals ausüben kann, trägt mancher doch sehr schwer: allzuleicht macht sie unzufrieden mit dem Los, mit dem man sich begnügen muß; der Gedanke, man könne „etwas Besseres", man sei eigentlich für „etwas Besseres" da, kann tiefe Bitterkeit erzeugen. Es ist verkehrt, nur darauf zu schauen, wo man am schnellsten oder am meisten verdient. Es ist aber auch verkehrt, ja geradeso verkehrt, nur auf die gesellschaftliche Geltung des Berufs zu schauen ohne Rücksicht darauf, ob Nachfrage nach diesem Beruf besteht.

Die durch Studium oder Lehre erlernten Berufe sind also zwar in einem höheren Sinne „Berufe" als ungelernte oder angelernte Tätigkeiten. Ihre gesellschaftliche Geltung darf sich aber nicht allein nach der Höhe oder der Dauer der Vorbildung richten, die ein Beruf erfordert. Entscheidend muß sein, welchen Dienst ein Beruf im menschlichen Zusammenleben leistet; das aber bestimmt sich danach, nach welchen Diensten Bedarf besteht. Einen Mangelberuf ergreifen — wenn man sich zutrauen darf, ihn ausfüllen zu können — ist höherer Ehre wert als das Ergreifen eines noch so hoch gestellten, aber überfüllten oder durch die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung überholten Berufs.

Eltern haben nicht das Recht, ihren Kindern einen bestimmten Beruf aufzuzwingen. Der Jugendliche aber ist für seine Berufswahl auf den Rat und meist auch auf die Hilfe seiner Eltern angewiesen. Diese müssen sehr darauf achten, sich nicht von Vorstellungen leiten zu lassen, die zu der Zeit zutrafen, als sie selbst ins Berufsleben eintraten. Es ist ihre Pflicht, sich so viel wie möglich von vorgefaßten Meinungen frei zu machen und sich über die tatsächlichen Verhältnisse, die Möglichkeiten und Aussichten, zuverlässig zu unterrichten. In der Regel oder doch jedenfalls in sehr vielen Fällen werden sie ihrer Pflicht nur genügen können, indem sie sich der amtlichen Einrichtungen der Berufsberatung bedienen. Der amtliche Berufsberater kennt die Verhältnisse, die Anforderungen, die der Beruf stellt, und die Fortkommensaussichten, die er bietet usw. Die Eltern allein aber kennen ihr Kind, insbesondere auch seine charakterlichen Stärken und Schwächen. Darum bleibt die letzte Verantwortung immer dem elterlichen Gewissen.

3. Beruf = was die (Haupt-)Beschäftigung des Menschen ausmacht

Der Beruf soll den Menschen ausfüllen. Dazu gehört zum mindesten auch, daß er die Zeit und Kraft des Menschen zu einem guten Teil in Anspruch nimmt; was ich nur nebenher tue, füllt mich nicht aus. Namentlich wenn der Mensch durch Studium oder Lehre einen Beruf erlernt hat, liegt es nahe, daß er ihn nicht nur gelegentlich ausübt, sondern mehr oder weniger seine ganze Zeit und Kraft auf die Ausübung dieses Berufes verwendet. So wird der Beruf in der Regel die Hauptbeschäftigung des Menschen ausmachen.

Wenn wir nach dem Beruf eines Menschen fragen, so ist der Sinn unserer Frage offenbar dieser: wir möchten wissen, was seine Hauptbeschäftigung ist, welcher Tätigkeit er mit dem größten Teil seiner Kräfte und seiner Zeit obliegt. Seitdem wir den Acht-Stunden-Tag haben, sagt man wohl, das Tagewerk des Menschen setze sich zusammen aus 3 × 8 Stunden: 8 Stunden Arbeitszeit, 8 Stunden Freizeit und 8 Stunden Schlaf. Fragt man nach dem Beruf des Menschen, so ist gemeint, was er in den 8 Stunden Arbeitszeit tut. Das paßt aber offenbar nur auf die sog. unselbständig Berufstätigen, d. i. die Arbeitnehmer (Arbeiter und Angestellte), aber nicht auf die selbständig Berufstätigen (Bauern, Handwerker, Unternehmer); denn diese bestimmen selber, wie lange sie arbeiten, wann und wieviel Freizeit sie sich gestatten; nur das Bedürfnis nach Schlaf fragt nicht danach, ob einer selbständig oder unselbständig ist. Wie dem auch sei: die Hauptbeschäftigung des Menschen macht seinen Beruf aus, jedenfalls seinen „Hauptberuf". Für diese „hauptberufliche" Tätigkeit haben die Engländer die treffende Bezeichnung: „full time" („volle Zeit"): die Tätigkeit, der der Mensch seine volle Zeit (und Kraft) widmet.

Natürlich dürfen wir die „volle Zeit (und Kraft)" nicht ganz wörtlich nehmen. Nicht selten finden wir ja, daß der Mensch neben diesem „Hauptberuf" noch eine andere Tätigkeit nicht bloß gelegentlich und spielerisch, sondern beständig und ernsthaft ausübt. Er kann ihr nur einen beschränkten Teil seiner Kraft und Zeit widmen, weil diese ja zunächst durch den Hauptberuf in Anspruch genommen sind. Oft wird es so sein, daß der Hauptberuf den Lebensunterhalt erbringen muß, während der Nebenberuf aus Liebhaberei oder aus Uneigennützigkeit („ehrenamtlich") ausgeübt wird. Es gibt viele Tätigkeiten im öffentlichen und privaten Leben, in Staat und Kirche, für die solche nebenberuflichen, ehrenamtlichen Kräfte benötigt werden und ganz unentbehrlich sind, weil es nicht möglich ist, eigene Kräfte hauptberuflich dafür frei zu stellen. Manche Menschen drängen aus Ehrgeiz zu solchen Tätigkeiten, übernehmen mehr davon, als sie zu leisten imstande sind, ohne darüber andere und vielleicht dringendere Pflichten zu vernachlässigen. Andere dagegen versagen sich solchen Tätigkeiten und Ämtern „grundsätzlich"; sie wollen, wie sie sagen, nur ihrem „Beruf" — sie meinen damit ihren Broterwerb — und ihrer Familie leben. Das Richtige liegt in

der Mitte: weder sich an tausenderlei verzetteln noch sich in seinem Beruf wie in einem Käfig einsperren und darin ver(fach)simpeln. Fast alle großen Dinge, nicht zuletzt die Arbeiterbewegung und ihre Einrichtungen der Selbsthilfe (Gewerkschaften, Genossenschaften) sind durch ehrenamtlich wirkende Kräfte „im Nebenberuf" ins Leben gerufen und zu ihrer späteren Größe emporgeführt worden.

4. Beruf = womit der Mensch seinen Lebensunterhalt erwirbt

Der Acht-Stunden-Tag des Arbeitnehmers wird immer, die längere oder kürzere Arbeitszeit des Selbständigen wird in der großen Mehrzahl der Fälle Erwerbstätigkeit sein, d. i. entweder unmittelbar den Lebensunterhalt selbst schaffen (wie beim Bauern; „Selbstversorger"!) oder dem Erwerb des Lebensunterhalts in der Form des Lohnes oder Gehaltes dienen. Darum sprechen wir von Erwerbsberuf. Weitaus die meisten Menschen haben gar keine andere Wahl als einen Erwerbsberuf auszuüben; nur sehr wenige sind so gestellt, daß sie darauf nicht angewiesen sind und darum ihre ganze Zeit und Arbeitskraft einer Tätigkeit widmen können, die nichts einbringt und von der man deswegen auch nicht leben kann.

Wer selbst im Erwerbsleben steht und durch redliche Arbeit für sich und die Seinigen das Brot erwirbt, meint manchmal, es gehöre sich so, daß jeder Mensch einen Erwerbsberuf ausübe, und wer — obwohl arbeitsfähig — das nicht tue, sei ein Faulenzer und Schmarotzer. Umgekehrt meinen andere: einen Beruf um des Erwerbes willen auszuüben sei etwas Schmutziges; man müsse aus Liebe zur Sache, aus Freude am Werk, um des Nutzens des Nächstens und der Gemeinschaft willen arbeiten, nicht aber aus dem eigennützigen Beweggrund des Erwerbes. Beides ist nicht nur einseitig, sondern grundfalsch. Um die Wahrheit herauszubringen, müssen wir einige Klarstellungen treffen und dafür zuvor einige Unterscheidungen machen.

Was heißt denn „Erwerbsberuf"? Man kann darunter verstehen: man tut seine Arbeit einzig und allein um des Geldverdienstes willen, ohne Lust, ohne Interesse an der Sache, ohne Gewissen; man hält mit der Leistung zurück, arbeitet so wenig und so schlecht, daß man gerade eben nicht Gefahr läuft, den Arbeitsplatz und damit den Verdienst zu verlieren; könnte man den Verdienst einstecken, ohne ihn durch Leistung „verdient" zu haben, so wäre einem dies das Liebste. Eine solche Haltung und Gesinnung ist in der Tat schmutzig. Wer so handelt, übt bei Lichte betrachtet keinen Erwerbsberuf aus, arbeitet nicht um des Erwerbes willen, sondern entzieht sich der Arbeit, soviel er kann, will — wenn es möglich wäre — Erwerb ohne Berufstätigkeit.

Etwas ganz anderes ist es, wenn der Mensch zwar einen Beruf ergreift, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, der Erwerb des Lebensunterhalts also der ursprüngliche und hauptsächliche Beweggrund ist, den Beruf auszuüben, er sich aber bestrebt, den um des Erwerbes willen ergriffenen Be-

ruf nun aber auch gut und redlich auszuüben. Meist gewinnt der Mensch dann auch eine gewisse Freude an seiner Tätigkeit, freut sich über das wohlgelungene Werk, empfindet Befriedigung über die saubere und korrekte Arbeit, die er geleistet hat, mit der er vor sich selbst, vor seinen Arbeitskameraden, vor seinen Vorgesetzten und schließlich vor Gott selbst in Ehren bestehen kann. Manche Tätigkeiten bieten reiche Gelegenheit zu dieser inneren Befriedigung, auch zur „Freude am Stück"; andere Tätigkeiten allerdings — und ihre Zahl scheint im heutigen Arbeitsleben mit der wachsenden Arbeitsteilung zuzunehmen — lassen eine solche Befriedigung kaum oder gar nicht aufkommen, namentlich da, wo der Arbeiter keinen Einblick darin hat, was der Sinn und Nutzen seiner Tätigkeit ist, weil er nur eine geringfügige Teilverrichtung zu besorgen hat und das vollendete Werk vielleicht niemals zu Gesicht bekommt. Aber auch eine solche Arbeit in der arbeitsteiligen Wirtschaft ist Dienst am Nächsten und an der Gemeinschaft; auch diese Arbeit kann man darum in der Gesinnung des Dienstes am Nächsten und an der Gemeinschaft verrichten. Es liegt am Menschen, ob er nur die unangenehme Seite seiner Arbeit sieht und die Abneigung und den Widerwillen dagegen in sich aufkommen läßt, so daß er sie nur um des Erwerbes willen als notwendiges Übel in den Kauf nimmt, oder ob er den Sinn seiner Arbeit bejaht — auch wenn er sie lieber mit einer andern vertauschen möchte und nur deswegen bei ihr verbleibt, weil der Erwerb des täglichen Brotes ihn dazu nötigt. Eine Berufstätigkeit, die den eigenen Neigungen nicht entspricht, um des rechtschaffenen Broterwerbs für sich und die Seinigen ausüben, ist keine schmutzige oder niedrige Gesinnung, sondern aller Ehren wert!

Aber nicht jeder Beruf ist Erwerbsberuf; es gibt vielmehr Berufe, von denen wir durchaus nicht wünschen können, daß sie als Erwerbsberufe ausgeübt werden. So z. B. der Beruf des Staatsmannes oder allgemein des Politikers (z. B. des Abgeordneten). Wehe dem Volk, dessen Politiker ihren Beruf als Erwerbsberuf ausüben! Der Politiker hat alle seine Kraft für das allgemeine Wohl einzusetzen, nicht für die eigene Bereicherung. Selbstverständlich muß auch er leben. Er muß also so gestellt sein oder gestellt werden, daß er leben kann. Er darf aber seine Bezüge nicht als Bezahlung seiner Tätigkeit ansehen; sie sind kein Entgelt für seine Tätigkeit, sondern sollen ihm ermöglichen, unbeschwert durch Nahrungssorgen ganz seiner beruflichen Tätigkeit zu obliegen. (Ähnliches gilt vom Priester, der auch nicht erwerbsberuflich tätig sein soll, aber eben doch auch leben muß.)

Es gibt also Berufe, die einwandfrei und in allen Ehren als Erwerbsberufe ausgeübt werden können und sollen. Das sind namentlich diejenigen, deren Tätigkeit unmittelbar der Schaffung wirtschaftlicher Werte dient, und die daher auch einen Lohn oder anders benannten Entgelt für die geschaffenen wirtschaftlichen Werte beanspruchen können. Es gibt andere Berufe, die nicht als Erwerbsberufe ausgeübt werden sollten. Beruf und Erwerbsberuf sind also nicht dasselbe. Jeder Mensch soll einen Beruf

haben und so lange Gott ihm Gesundheit und Kraft zur Arbeit schenkt, tüchtige Arbeit leisten. Weitaus die meisten Menschen werden das in einem Erwerbsberuf tun. Aber nicht alle Menschen sollen einen Erwerbsberuf ausüben. Die gesellschaftliche Ordnung muß es möglich machen, daß es Menschen gibt, die frei von Nahrungssorgen und ohne Erwerbsstreben für Aufgaben im Dienste der Gemeinschaft zur Verfügung stehen, bei denen nur die Sache selbst, die zu leistende Aufgabe ohne jede Nebenabsicht — und sei es auch nur die des rechtschaffenen Broterwerbs, der hier allzuleicht zu gefährlicher Versuchung (Korruption!) ausartet — maßgeblich sein darf. Wenn wir wahrzunehmen glauben, daß manche Politiker ihren Eigennutz verfolgen, so spricht das nicht gegen das hier Gesagte, sondern beweist nur seine Richtigkeit und Dringlichkeit.

5. Beruf = worin der Mensch Verantwortung für die Gemeinschaft trägt

Die erste Gemeinschaft, in der der Mensch steht und für die er Verantwortung trägt, ist seine Familie. Demnach wäre also Familienvater oder Familienmutter zu sein ein „Beruf". Unter den weit über 10000 Berufen der Berufsstatistik finden wir aber weder Familienväter noch Familienmütter, nicht einmal die Hausfrau, obwohl doch die Hausfrau eine gewaltige Arbeit leistet, die sogar wirtschaftlich — für den eigenen Haushalt und für die ganze Volkswirtschaft — von der allergrößten Bedeutung ist.

Wenn wir das Wort „Beruf" im engen Sinne der Berufsstatistik verstehen, dann sind allerdings Ehemann und Ehefrau, Familienvater und Familienmutter keine „Berufe". Der junge Christ und die junge Christin aber werden sich ernsthaft fragen, ob sie zum Ehestande, zur Gründung und Leitung einer Familie „berufen" seien. Und die Kirche nennt das heilige Sakrament der Ehe genau so ein „Berufssakrament" wie das heilige Sakrament der Weihe. Im christlichen Sinn verstanden sind also Ehemann und Ehefrau, Familienvater und Familienmutter ganz sicher Berufe. Wer in die Ehe tritt, wer eine Familie gründet, übernimmt damit einen weitgespannten Pflichtenkreis, übernimmt eine schwere und ernste Verantwortung für eine zwar kleine, aber überaus wichtige Gemeinschaft, zuerst die Gattengemeinschaft, dann die Gemeinschaft von Eltern und Kindern, zu der vielleicht noch andere Personen hinzutreten, die als Vorfahren oder Abkömmlinge (Enkelkinder) oder andere nächste Blutsverwandte zu dieser Gemeinschaft gehören, also die (Bluts-)Familie.

Für Menschen, die einmal eine Familie gegründet haben, ist dieser Beruf der Mittelpunkt ihres Lebens; der außer dem Familienkreis ausgeübte Beruf, gleichviel ob Erwerbsberuf oder nicht, geht ihm in der Rangordnung nach. Der Erwerbsberuf wird regelmäßig im Dienste der Familie stehen, ja schon vor der Familiengründung sollte er der Vorbereitung und Grundlegung einer gesunden und wirtschaftlich tragfähigen Familie dienen.

Nicht wenige, auch christliche Männer glauben, wenn sie in ihrem Erwerbsberuf den Lebensunterhalt für die Familie verdient haben, dann hätten

sie ihre Pflicht als Familienvater erfüllt. Die Zeit, die ihnen außer dem Acht-Stunden-Tag der Arbeit und den acht oder weniger Stunden benötigten Schlafes noch zur Verfügung steht (soweit sie nicht durch die Wege zur Arbeitsstätte und zurück nach Hause verloren geht), sei „Freizeit", in der sie von Pflichten frei sich entspannen, ihren Liebhabereien nachgehen und von der Frau sich verwöhnen lassen könnten. (Wenn die Frau um des Lebensunterhalts der Familie willen gezwungen ist, neben dem Mann oder an Stelle des abwesenden oder arbeitslosen oder erwerbsunfähigen Mannes einen Acht-Stunden-Tag erwerbsberuflicher Tätigkeit außer dem Hause zu leisten, findet niemand etwas dabei, daß sie bei der Rückkehr an keine „Freizeit" denken kann, sondern bis zur Erschöpfung noch Arbeit im Haushalt vorfindet.)

Der Ehemann und Familienvater erfüllt seinen „Beruf" nicht damit, daß er eine Lohntüte heimbringt, deren Inhalt ausreicht, um die mit Geld zu bezahlenden Lebensbedürfnisse der Familie zu bestreiten. Er ist nicht nur Ernährer der Familie (wobei allzu leicht übersehen wird, einen wie großen Beitrag zur Ernährung die Hausfrau durch ihre werteschaffende und werteerhaltende Tätigkeit im Haushalt beisteuert), sondern verantwortliches Haupt der Familie. Hier, wo es um die christliche Berufsauffassung schlechthin geht, ist der Pflichtenkreis des Familienhauptes nicht des näheren auszuführen; desgleichen nicht der Aufgabenkreis der Hausfrau im einzelnen zu beschreiben. Christliche Berufsauffassung aber muß diese „Berufe" allen anderen — ausgenommen den Priesterberuf und den Beruf zum unmittelbaren Dienste Gottes im Stande der Jungfräulichkeit — unbedingt und eindeutig vorziehen.

Was den Hausfrauenberuf angeht, so muß er auch im Sinne der Berufsstatistik und des Steuerrechts als „gelernter" Beruf, die Ausbildung für den Hausfrauenberuf als Berufsausbildung anerkannt und begünstigt werden.

Verantwortung läßt sich nicht bezahlen. Insofern Beruf das ist, worin der Mensch Verantwortung trägt, kann der Beruf nicht Erwerbsberuf sein. Nach einem schweren Eisenbahnunglück, das dadurch entstanden war, daß der Schrankenwärter die Schranken nicht rechtzeitig geschlossen hatte, meinte ein Mann aus dem Arbeiterstande, wie schlecht doch die Verantwortung bezahlt werde. Darin offenbart sich ein großes Mißverständnis. Die Mühewaltung des Schließens und Öffnens der Schranken, der Beobachtung der Strecke, der Signale usw. läßt sich bezahlen; die Verantwortung hat kein Maß in Geld und läßt sich mit Geld nicht aufwiegen. Das weiß niemand besser als die Ehegatten und Eltern: sie tragen die größte Verantwortung, die es geben kann, nicht allein für das leibliche und seelische Wohl, für das zeitliche Glück und das ewige Heil des andern Ehegatten, sondern auch — gemeinsam — für die Kinder.

Nicht wovon man lebt, sondern wofür man lebt, das macht im vollkommensten Sinne den „Beruf" aus. Das ist christliche Berufsauffassung.

Christentum heute

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Man sagt niemand etwas Neues, wenn man behauptet, daß heute im Bereich der abendländischen Kultur ein erschreckend großer Teil der Menschen der Religion gegenüber entweder völlig gleichgültig ist oder sie nur noch gelegentlich und in sehr primitiven Formen des Aberglaubens übt. Fragt man nach den Ursachen dieser Entfremdung, so wird man zunächst auf den jahrhundertelangen Kampf gegen das Christentum hinweisen können und den Versuch, es durch den Fortschrittsglauben zu ersetzen. Dieser Kampf hängt mit der wachsenden Stärke und Verbreitung des naturwissenschaftlich-mechanistischen Denkens zusammen, das nichtstofflichen Wirklichkeiten nicht gerecht werden kann und den Sinn dafür abstumpft. Seitdem führt das Christentum einen Kampf um sein Dasein. Ja, es kann die Frage auftauchen, ob es nicht auch den Weg gehen wird, den bis jetzt fast alle Religionen beschreiten mußten: Nach einer Zeit selbstverständlicher Anerkennung begannen Zweifel an ihrer Gültigkeit; damit senkte sich der Todeskeim in das blühende Leben und es starb ab. So erging es der griechischen und der römischen Religion neben so vielen andern. Wird auch das Christentum diesem Schicksal erliegen?

So gesehen erscheint die Entwicklung der letzten Jahrhunderte als ein fortschreitender Abfall, eine Schwächung der religiösen Kraft. Aber dürfen, ja müssen wir uns nicht auch fragen, ob sie nur dies bedeutet, ob sie nicht auch einen heilsamen, nach vorwärtsweisenden Sinn hat? Vielleicht stoßen wir auf diesen Sinn, wenn wir die Lage prüfen, in der sich das Christentum heute im Gegensatz zu früheren Zeiten befindet.

Verschieden ist zunächst die Stellung der Religion im Altertum und Mittelalter von ihrer Bedeutung im heutigen Leben. In der Antike war die Religion nicht ein Gebiet neben andern. Sie umfaßte damals das Leben in allen seinen Erscheinungen, gab ihm Schutz und Weihe, verklärte es und hob es in den festlichen Zeiten und Begehungen über sich selbst hinaus; so wurde das Leben erst lebenswert, wurde ganz und heil. Arbeit und Muße, Alltag und Festzeit, Spiel und Kunst waren von ihr umfaßt; sie war allgegenwärtig und zu jeder Zeit wirksam. Die olympischen Wettkämpfe der Griechen wie ihre dramatischen Darstellungen waren in ihrem Ursprung und über ihre Blütezeit hinaus zuerst religiöse Begehungen. Und so war es in andern Formen auch in den andern Kulturen von den primitiven Jugendweihen und den großen Sonnentänzen der Indianer bis zu den festlichen Ackerbauriten der chinesischen Kaiser und der mexikanischen Kultur. Auch das politisch-staatliche Leben stand nicht außerhalb dieses heiligen Kreises. Die in ihm wirksame Macht wurde für göttlich gehalten. Zum Beginn eines jeden Jahres erhielt der König von Babylon aufs neue aus der Hand des

obersten Gottes Marduk den Auftrag, die Menschenherde zu weiden und zu leiten.

So herrschte eine innige Verbindung zwischen Religion und Leben im Alltag und besonders in den Festzeiten. Religion war ein selbstverständlicher Bestandteil des Lebens, wichtiger als die Beschaffung der unentbehrlichsten Dinge; denn ohne die Gunst der Götter konnten die Bemühungen um sie keinen Erfolg und keine heilsame Wirkung haben. Das Göttliche durchwaltete alle Bereiche des Lebens. Der Mensch lebte ohne innere Anstrengung, fast ohne persönlichen Einsatz die Religion der Gemeinschaft mit; er atmete sie sozusagen mit der Luft ein. Er empfand sie nicht als Anforderung, als mühsame Leistung, als eine Haltung, für die er sich zuerst zu entscheiden hätte, um dann in immer erneuter Bemühung diese Entscheidung zu verwirklichen.

Auch im Mittelalter nahm das Christentum bis zu einem gewissen Grad eine ähnliche Stellung im Leben des Abendlandes ein. Aufs neue war das ganze Leben von christlichen Gehalten, Symbolen und Riten durchzogen, geweiht und verklärt. Alle seine Bereiche waren von ihm erfaßt und befaßt. Es gab keine rein weltlichen Feste. Die Jahrmärkte waren zuerst Heiligenfeste. Die verschiedenen Handwerke schlossen sich zu Vereinigungen zusammen, die religiösen Charakter besaßen. Das Schauspiel begann als Mysterienspiel. Die Welt war eine christliche Welt geworden, wie sie einst eine griechische oder römische Welt gewesen war.

Seit der Renaissance hingegen begann eine Loslösung der einzelnen Kulturbereiche aus dem bergenden und schützenden Schoß der christlichen Religion. Sie machten sich immer mehr selbständig, sehr oft unter Auflehnung gegen die bisherige Form der Obhut, so wie der heranwachsende Mensch sich gegen die Bevormundung durch seine Eltern auflehnt, ohne die er nie ins jugendliche Alter gelangt wäre. Diese Loslösung ist vielfach zu einer Entfremdung geworden, zu einer Feindschaft zwischen Kultur und Christentum. Die Eigengesetzlichkeit, die man beanspruchte, sollte unbedingt sein. Kunst, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft stellten sich auf eigene Füße und ertrugen keine Aufsicht der Kirche mehr. Und es ist kein Zweifel, daß sie durch diese Entwicklung einen Auftrieb erhielten, die unsere Kultur wesentlich von allen bisherigen Kulturen, auch den höchsten, unterscheidet — ob zu ihrem Heil oder Unheil, das bleibe dahingestellt.

Die völlige Durchdringung von Religion und Leben in den früheren Kulturen hing damit zusammen, daß sich die einzelnen Lebensbereiche ursprünglich aus der Religion entwickelt hatten. Darum waren sie von Anfang an von der Religion durchformt und ohne sie gar nicht denkbar. Infolgedessen begegnete ihr der damalige Mensch überall und wurde fast ohne sein Zutun zu ihr hingeführt. Sie bot ihm alles, was er an Gütern kannte, weil alles von ihr geprägt und unmittelbar an sie gebunden war. Wenn der antike Mensch Ackerbau oder Handel trieb, wenn er politisch tätig war oder in Festesfreude

und Kunst Weihe und Verklärung des Lebens suchte, so stieß er überall auf die Religion; außerhalb ihres Bereiches war nichts von all diesem zu finden. Er verspürte ihre Segnungen sichtbar und greifbar auf Schritt und Tritt und unterwarf sich ihr deshalb willig.

Heute hingegen ist die Lage ganz anders. Nicht nur sind manche Gebiete ins Profane abgewandert und haben sich von der Religion unabhängig gemacht. Es sind auch neue Bereiche des Lebens entstanden, die schon in ihrem Ursprung nichts mit der Religion zu tun hatten, ja, die oft im Gegensatz zu ihr herangewachsen waren. Das gilt von der Naturwissenschaft und der Technik wie von der Industriearbeit und den meisten Formen der heutigen Wirtschaft. Alle diese Bereiche sind nie von innen her mit religiösen Werten durchdrungen und geformt worden. Sie sind profan geblieben und haben die Religion zu einem bloßen Teilgebiet unserer Kultur zurückgedrängt.

Von diesen neuen Formen des Lebens aber fließen dem heutigen Menschen so gut wie alle irdischen Güter zu, deren er bedarf. Er kann alle Annehmlichkeiten des Lebens in Besitz nehmen, ohne der Religion zu begegnen. Infolgedessen wird er nicht mehr wie von selbst von den verschiedensten Ausgangspunkten her in das Religiöse mitgenommen. Desgleichen fühlt er sich für die äußere Gestaltung des Lebens nicht mehr von ihr abhängig. Die Religion erscheint daher leicht als eine überflüssige Zutat zum eigentlichen Leben, die man nur noch für die festliche Verbrämung gewisser Höhepunkte benötigt. Sie wird zur Sache des bloßen Gefühls. Vorschriften in Lehre und Lebensführung läßt man sich aber von ihr nicht mehr machen. Und selbst für die Bedürfnisse des Gefühls bietet die heutige Kultur Ersatzmittel genug.

Die Entstehung neuer Lebensgebiete aus der schöpferischen Kraft des Menschen weist uns auf einen anderen Unterschied hin. Gewiß ist alle Kultur wesentlich eine Erhebung des Menschen über die Natur, durch die er über sie hinausgeht und sie zu seinen Zwecken benützt. Aber das Maß der Überschreitung und der Veränderung des Naturgegebenen ist sehr verschieden. Alle früheren Kulturen blieben im Vergleich zu der unseren doch eng der Natur verbunden. Man paßte sich mehr ihr an, als daß man sie veränderte. So lebte der Mensch ihr Leben nahe und innig mit; aus ihm strömten ihm wie von selbst die Vorstellungen und Formen zu, durch die er sein geistiges Leben ausdrückte und gestaltete.

Diese Naturverbundenheit wirkte sich auch in der Religion aus. Die heidnischen Religionen waren sowieso zum größten Teil Naturreligionen. Sie verehrten die geheimnisvollen Mächte, die sich unmittelbar in der Natur und ihrem Wachstum auswirken und von denen auch das Gedeihen und das Glück des Menschen abzuhängen schien. Aber auch das Mittelalter entnahm die Formen für die Gestaltung der religiösen Feiern der umgebenden Natur. Das Kirchenjahr folgte dem Rhythmus der Jahreszeiten. Tag und

Nacht wurden eindringlicher als Sinnbilder erlebt als in den nächtlich hell erleuchteten Großstädten. Brot und Wein und Wasser waren auch geistig mit dem täglichen Leben und seinen Mühen und Hoffnungen verbunden. So war die ganze Umgebung dem Menschen symbolhaft durchsichtig geworden. Er blieb nicht bei ihrem unmittelbaren und stofflichen Dasein stehen, sondern sie öffnete sich gleichsam, um den Blick auf Religiös-Geistiges durchgehen zu lassen. Alles sprach zu ihm von dieser höheren Welt; nichts war stumm und ohne Bedeutung.

Das heutige Leben, vor allem in der Stadt, aber auch immer stärker auf dem Land, hat sich aus dieser innigen Verbindung mit der Natur gelöst. Die neuen Gebiete der Industrie, Technik, Wirtschaft und Verkehr haben nur noch sehr mittelbar mit der Natur zu tun. Sie sind Ergebnisse der Naturwissenschaft und der mit ihren Mitteln erfolgten Umgestaltung der Natur. In ihrem Gefolge entstanden die neuen Berufe, Industriearbeiter, Büroangestellte, Techniker, Forscher, die alle nicht mehr in den Rhythmus der Natur eingespannt sind. Gegenüber diesen neuen Berufsarten ist die frühere allumfassende naturnahe Arbeit des Bauern in die Minderheit geraten und verliert ihren bisherigen Charakter. Die Naturwissenschaft selbst ist sodann nur möglich, wenn man von allen menschlichen Bedeutungen und Symbolwerten der stofflichen Dinge absieht und sie in ihrem nackten stofflichen Dasein und Wirken untersucht. Denn die naturgesetzlichen Wirkzusammenhänge folgen andern Gesetzen als die geistigen Sinnzusammenhänge. Auf die Dauer mußte diese neue Sicht auf die Dinge zusammen mit der immer mehr abnehmenden unmittelbaren Berührung mit der Natur die Fähigkeit für das symbolhafte Denken abstumpfen. Die naturgegebenen Formen und Gegenstände verloren ihren Ausdruckswert. Eine von allen höheren Werten entkleidete rein stoffliche Natur stand nun vor dem Menschen, der bis jetzt gewohnt gewesen war, das Geistige nur an ihr und durch sie hindurch zu erfassen. Dies hatte eine doppelte Folge: Das Geistige verschwand immer mehr seinen Blicken, und er verfiel immer häufiger einem praktischen und theoretischen Materialismus. Zweitens wurde er immer ärmer an Form- und Gestaltungskraft, wofür die Häßlichkeit der ersten Maschinen und industriellen Bauten ein trauriges Zeugnis ablegt. Aus dieser Quelle entsprang auch die abstrakte Kunst. Die bisherigen Formen des Ausdrucks empfindet sie als verbraucht und künstlerisch unwirksam. Sie möchte neue, selbst geschaffene und für den heutigen Menschen eindrucksvolle Formen an deren Stelle setzen.

Durch diesen Wandel ist auch die Religion schwer betroffen worden. Es geht ihr um das Geistigste, das es überhaupt geben kann. Aber die leibgebundene Natur des Menschen ist so, daß er Geistiges leicht nur faßt und festhält, wenn es ihm an sinnlichen Formen symbolhaft durchleuchtend erscheint. Das symbolhafte Verhältnis des früheren Menschen zur Natur kam dieser Notwendigkeit entgegen und hat ihn zu bewundernswerten Schöpfungen befähigt. In ihr boten sich die allen leicht verständlichen Bilder

für das Übersinnliche dar; sie brauchten nur geformt und verklärt zu werden. Wie sollen aber diese uralten, bedeutungsgesättigten Bilder noch zum heutigen Menschen sprechen? Wie sollen sie ihm Übersinnliches greifbar machen? Sie kommen ihm vor wie eine tote Sprache, die er nicht mehr versteht. Die religiösen Zeremonien und Feiern sprechen ihn oft kaum mehr an und erscheinen ihm fremd und leer; statt den Zugang zum Übersinnlichen zu erleichtern, verstellen sie ihn oft. Darum wendet er sich leicht neuen Formen zu, die ihm einen oberflächlichen Ersatz bieten, Kino und Sport vor allem.

Mit dieser Umwandlung hängt ein letztes zusammen. Wie der frühere Mensch wie von selbst mitten in der Natur drin stand und mit ihr zusammen lebte, so fand er sich auch ganz natürlich in der Gemeinschaft vor und ließ sich von ihr tragen. Er schloß sich den Gewohnheiten seiner Umwelt an und fand sie natürlich. Zu den Überlieferungen jeder Gemeinschaft gehörte aber an erster Stelle die Religion, auf der sie sich gegründet wußte und fühlte. Das alles zusammengenommen bewirkte, daß die Religion im Heidentum und auch noch im Mittelalter wie alles übrige weniger als heute Sache einer persönlichen Entscheidung war. Man brauchte nur zuzustimmen und sich mitnehmen zu lassen.

Die Entwicklung des modernen Lebens hat aber auch die natürlichen Gemeinschaften geschwächt und zerschlagen und sie ihrer religiösen Grundlage beraubt. Auch das Leben der Menschen miteinander ist zum Gegenstand der planenden und umgestaltenden Tätigkeit des Menschen geworden und hat sich deswegen ebenfalls von seinen religiösen Bindungen und Formen gelöst. Der Einzelne steht daher religiös mehr für sich allein da. Wer eine solche Selbständigkeit nicht zu ertragen vermag, und derer sind sehr viele, der sinkt ab in die Masse. Im Gegensatz zur echten Gemeinschaft ist diese aber geistig und religiös leer und ungeformt und führt den einzelnen nicht zur Religion hin. Wer heute christlich sein will, der kann es deswegen in der Großstadt vor allem, aber in wachsendem Maße auch auf dem Land, nur mehr durch eigene Entscheidung sein. Weder das Volkstum noch die berufliche Arbeit noch die Formen des gesellschaftlichen Lebens verbinden ihn mit der Kirche sozusagen ohne sein eigenes Zutun. Er muß sich persönlich einsetzen; nur bewußt kann er noch Christ sein, oder er ist es überhaupt nicht.

Eine solche Entscheidung dünkt aber vielen zu schwer; und dies um so mehr, weil, wie wir sahen, die früheren äußeren Hilfen und Stützen verschwunden sind, und an ihrer Stelle vieles in der heutigen Zeit der Religion feindlich gegenübersteht. So ziehen sie vor, sich mit der Masse treiben zu lassen. Eine allgemeine religiöse Stumpfheit ist die Folge all dieser Einflüsse. Sie wird noch dadurch begünstigt, daß die heutige Kultur die Kräfte des Menschen tyrannischer beansprucht als je eine frühere. Gegen alles Erwarten hat die Technik das Maß der zu leistenden Arbeit nicht her-

abgesetzt, sondern bedeutend erhöht und den Menschen Tag um Tag bis zur Erschöpfung seiner Kräfte in eine neue Art von Sklavendienst eingespannt. Religion aber setzt innere Ruhe und Freiheit voraus, das Vermögen, sich von dem lärmenden Außen des Lebens auf die Stille des Wesentlichen zu sammeln. Diese Muße fehlt heute den meisten; ja sie sind ihrer unfähig geworden. Statt dessen haben viele aus der Not eine Tugend — oder vielmehr ein Laster — gemacht. Ein früher unbekannter Berufs- und Arbeitsfanatismus ist zum Religionsersatz geworden. Wenn Marx das Wesen des Menschen von seiner wirtschaftlichen Tätigkeit bedingt sein läßt, so hat er zu der neuen Haltung nur die Theorie aufgestellt.

Wir brauchen nicht auszuführen, daß die so geschaffene Lage eine schwere Bedrohung für die Religion darstellt und daß die ganze abendländische Kultur größten Gefahren ausgesetzt ist. Denn wie sollen solche unreligiöse Menschen die ungeheure sittliche Erprobung bestehen, die es bedeutet, daß ihnen Kräfte überantwortet worden sind, deren Mißbrauch mit einem Schlag diese Kultur vernichten kann? Trotzdem dürfen wir nicht diese Seite allein ins Auge fassen und alle Hoffnung aufgeben. Gott steht ja auch über der Geschichte; sie ist in seiner allmächtigen Hand. In seiner Absicht ist aber jede geschichtliche Lage eine Frage an den Menschen, eine Aufgabe, die er lösen soll. In ihr können Wahrheiten, die bis jetzt nicht in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit getreten waren, plötzlich in einem überraschenden Licht aufleuchten. Allerdings dürfen wir nur tastend und demütig versuchen, die Absichten der Vorsehung zu ergründen, nicht aus ehrfurchtsloser Neugier, sondern damit wir nicht allzu erbärmlich an der gestellten Aufgabe versagen.

Da läßt sich als erstes anführen, daß sich jetzt der christliche Gottesbegriff in seiner reinen Geistigkeit und Weltüberlegenheit auf eine allen sichtbare Weise bewährt. Eine Säkularisierung des Lebens und eine Verselbständigung der einzelnen Sachgebiete, wie sie sich in unserer Kultur herangebildet haben, hätten für alle Religionen eines weltverhafteten Göttlichen den Tod bedeutet. Das waren aber fast alle heidnischen Religionen. Da überstieg das Göttliche die Welt als ganze nicht, so hoch es auch als über den Menschen stehend gedacht wurde. Es war doch nur eine Seite und eine Macht in der Welt, die Grundmacht in der Welt. Darum blieb es im tiefsten unpersönlich und naturhaft. Von ihm wurde darum der Mensch nicht in seiner Personmitte an- und aufgerufen, da, wo er über der Welt steht und von wo er in die Welt hineinwirken kann. Das Schicksal der göttlichen Mächte blieb deswegen unzertrennlich mit der jeweiligen Welt und Kultur verknüpft, nicht nur zu gemeinsamem Leben, sondern auch zu gemeinsamem Sterben. Keine dieser Religionen hat denn auch den Untergang ihres Volkstums und ihrer Kultur überlebt. Sie liegen zusammen begraben, und niemand vermag sie zu einem neuen Leben zu erwecken. Abhängig von

einer zeitbedingten Welt, waren sie ohne diese nicht lebensfähig und wurden daher in ihren Zusammenbruch hineingerissen.

Wenn hingegen das Christentum den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit überlebt hat, so kommt dies daher, weil es nicht wie die heidnischen Religionen an die jeweilige Welt auf Gedeih und Verderb angewiesen ist. Der christliche Gott ist kein naturhafter Gott. Als Schöpfer steht er über der Welt und ist nicht an sie gebunden. Darum geht er auch nicht mit ihr unter. Bei aller Durchdringung der damaligen Welt mit christlichen Ideen und bei aller Bindung an die damaligen Ordnungen, war das Christentum auch im Mittelalter nie zu einer Naturreligion herabgesunken. Es war nie die Religion einer besonderen Nation oder einer einzelnen Kultur. Es wußte immer um seinen Beruf, eine Weltreligion für alle Nationen und Kulturen zu sein. Gewiß ließ es sich tief mit der damaligen Welt ein und durchdrang sie wie der Sauerteig. Für einen oberflächlichen Blick mochte es als eine bloß welthafte Macht erscheinen. Aber für das christliche Bewußtsein stand auch im Mittelalter Gott als Schöpfer und Erlöser deutlich jenseits der Welt, vollkommen unabhängig von ihr, sich selbst genügend und von ihrem Verfall nicht bedroht. In diesem weltüberlegenen Gott ist in Zeiten des Verfalls ein Standpunkt gegeben, der eine sinkende Kultur befähigt, sich zu verwandeln, statt einfach unterzugehen. Ein Bleibendes jenseits der versinkenden und der neu aufkommenden Welt schafft einen stetigen Übergang da, wo früher alles versunken wäre und rettet die Werte der früheren Zeit hinüber in die neue.

Nur in einer solchen weltüberlegenen Religion können auch die einzelnen Sachgebiete zu der ihnen zukommenden Selbständigkeit gelangen und sich voll entwickeln. Dies war in den heidnischen Religionen sehr schwer, wenn nicht unmöglich. Galt die Welt in ihrem Grund als göttlich, so nahmen die einzelnen Bereiche, die in ihm wurzeln, naturhaft-physisch und darum unzertrennlich an seiner Göttlichkeit teil. Darum mußten sie immer von der Religion umschlossen bleiben, aus der sie ihren Ursprung genommen hatten. Eine Loslösung hätte eine vollständige Umgestaltung der ganzen Weltsicht vorausgesetzt; damit wären aber Religion und Kultur zusammen untergegangen, um neuen Platz zu machen.

Im Christentum ist das Göttliche in keiner Weise an die Welt gebunden. Darum kann hier den einzelnen Sachgebieten eine viel größere Freiheit und Selbständigkeit zukommen. Da Gott über der Welt als ganzer steht und zu keinem Bereich eine naturhafte Beziehung hat, so gründet auch die christliche Religion in keinem besondern Weltgebiet, so daß sie durch dessen Verlust in ihrem Bestand bedroht wäre. Und ihre geistige Kraft reicht so weit, daß sie auch neue Gebiete zu umfassen imstande ist, so wie diese Gebiete ja auch nicht aus der Vorsehung Gottes herausfallen. Da sie ihren Stand letztlich außer der Welt hat, kann sie unerschüttert den Wechsel von Kulturen und Weltbildern aus ihrer weltüberlegenen Kraft heraus, die sich in Zeiten des Umbruchs allen sichtbar bewährt, überdauern.

Die weltüberlegene Geistigkeit dieser Kraft erstrahlt auch darin leuchtender, daß das Christentum infolge dieser Verselbständigung eine Reihe von Aufgaben, die früher bis ins Mittelalter hinein der Religion zugefallen waren, an welthafte Kräfte abgeben mußte, und doch nicht wesentlich an seiner religiösen Kraft und Lebendigkeit geschädigt wurde. Gewiß hat es damit, wie wir sahen, manche äußere Stütze verloren. Aber es wird jetzt auch mehr aus rein religiösen Beweggründen gesucht und geschätzt und weniger um irdischer Vorteile oder Dienste wegen. Ausschließlicher auf seine eigene religiöse Kraft gestellt, erweist es jetzt sichtbarer, daß diese nicht von dieser Welt ist, sondern ihren Quell in dem Gott hat, der die Welt geschaffen hat. Es ist oft behauptet worden, daß die Religion im allgemeinen und das Christentum im besonderen nur ein Vorwand der Schwachen und Unfähigen sei, die sich mit ihrer Hilfe auf Umwegen die irdischen Vorteile verschaffen wollen, die sie offen zu erringen zu schwach und zu feige sind. Jede Verfolgung erbringt den Beweis, wie falsch diese Anschuldigung ist. Wenn das Christentum aber in einer Welt wie der unsrigen besteht, so muß ihre Unrichtigkeit allmählich jedem offenbar werden, der guten Willens ist. Wer in einer religiös so kalten und oft feindlichen Welt wie der heutigen aushält, der nährt die Glut seines Herzens nicht mit irdischen Vorteilen.

Hier zeigt sich dann auch ein weiterer Vorteil. Um christlich zu bleiben, muß sich der Mensch heute persönlich entscheiden und einsetzen. Die heidnischen Religionen waren kaum Sache persönlicher Entscheidung. Die innere Teilnahme, die sie forderten, war gering und beschränkte sich meist auf das Dabeisein und auf den genauen äußern Vollzug der überkommenen Riten. Die Religion stand objektiv in der Welt als die große Macht da, die von allen geehrt und gefürchtet wurde. Aber sie ging in dieser Objektivität fast ganz auf und wandte sich an keine tiefe Innerlichkeit, die darum auch nicht aufgerufen und aufgebrochen wurde.

Das Christentum als Religion des rein personhaften Gottes fordert aber wesentlich persönliche Entscheidung; ohne sie kann man nicht ein erwachsener Christ sein. Aber diese Entscheidung kann verschiedene Grade des persönlichen Bewußtseins und des entschlossenen Einsatzes aufweisen. Es ist kein Zweifel, daß man in einem geistigen Klima wie dem Mittelalter mit einem geringeren Aufwand auskommen konnte, so sehr einzelne auch durch die Glut ihrer Überzeugung und Hingabe aus der Menge herausragten. Das braucht nicht zu bedeuten, daß es der mittelalterliche Mensch leichter hatte als der heutige, sein Heil zu wirken. Seine Schwierigkeiten und Gefahren lagen nur anders als heute. Es ist aber nicht zweifelhaft, daß der vom einzelnen geforderte persönliche Einsatz für die Kirche und für das Christentum etwas Großes ist und eben die Seite unseres Glaubens leuchtender zum Ausdruck bringt, daß die Beziehungen zu dem rein personhaften Gott nicht naturhaft, sondern persönlich sein müssen.

Durch diese persönliche Entscheidung wird aber der Mensch erst tief selbständig, er selbst, eine Persönlichkeit. Es ist das Kennzeichen der Jahrhunderte seit der Renaissance, daß sich der Mensch seiner schöpferischen Kraft bewußt geworden ist. Und er ist stolz auf sie, ja, er sieht in ihr oft das Göttliche selbst, an dem er in seinem Kulturschaffen unmittelbar teilhat. Aber so herrlich sich diese Macht auch in seinen Schöpfungen gezeigt haben mag, ihre letzte Tiefe erreicht sie nicht in der weltumgestaltenden Tätigkeit durch Wissenschaft und Technik. Die letzte Tiefe wird erst da aufgebrochen, wo es nicht mehr um endliche Werte und Entfaltungen geht, sondern um die Entscheidung über das ewige Heil angesichts des persönlichen Gottes. Diese letzte und bleibende Größe ist aber jedem zugänglich und weniger von Voraussetzungen abhängig, die nicht von dem Willen des einzelnen abhängen, als irgendeine irdische Größe. Sie läßt sich in jeder Lebenslage verwirklichen. Sie ist unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder andern naturhaften Vorbedingungen und darum persönlicher und eigener als jede andere.

Dieses Aufbruchs des innersten geistigen Mittelpunkts bedarf es aber, wenn unsere Zeit die ihr gestellte Aufgabe lösen soll. Diese kann wohl in nichts anderem bestehen, als daß jene neuen Lebensgebiete, die menschliche Erkenntnis und Kraft geschaffen haben, vom Christentum erobert und von ihm durchformt werden. Hier hat das heutige Christentum einen Auftrag, in dessen Erfüllung seine göttliche Kraft sich ebenso erweisen kann und muß wie vordem in der Bekehrung der antiken Welt. Wenn es die Religion des rein geistig-personhaften Gottes ist, dann muß es auch die weniger naturgebundene Lebens- und Arbeitsweise des anbrechenden Zeitalters mit seinem Geist innerlich verwandeln können, also auch die Arbeit in Fabrik und Büro, die Forschung des Gelehrten und die Planung des Technikers wie auch die neuen Zweige der Kunst und der Verbreitung von Ideen. Allerdings ist dieser Auftrag ungeheuer schwer. Er kann nur übernommen werden aus der Glut eines vom Christentum ganz und rein ergriffenen Herzens, durch Heilige, die die Gottferne der neuen Weltlage zuerst selbst durchlitten haben und sie mit Gottes Gnade bewältigen. Sollte nicht der Sinn jener anscheinenden Verlassenheit von Gott, die die heilige Theresia vom Kinde Jesu in ihren letzten Lebensjahren aushalten mußte und ausgehalten hat, wie auch die Bedeutung ihres „kleinen Weges" darin liegen, wegweisend für die religiöse Erfassung und Durchdringung der heutigen Welt zu sein? Und wer denkt hier nicht an das grausam harte und entsagungsreiche Leben, das Simone Weil bis zum Opfer ihres Lebens freiwillig übernahm, mag sie auch nicht mehr dazu gelangt sein, sich den Sinn dieses geistigen Heldentums gedanklich klar zu machen und auszudrücken?[1] Neue Formen der Weltgestaltung können nur aus einer gewaltigen Ergrif-

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 151 (Oktober 1952) S. 63f.: Simone Weil, Schwerkraft und Gnade.

fenheit geboren werden. Tief muß der Mensch aufgebrochen werden, soll durch ihn Gottes schöpferische Kraft in die Welt einströmen, um sie neu zu gestalten. Im Gegensatz zu früher muß heute der erste Anstoß stärker von seiten des Menschen her kommen, als schöpferischer Aufschwung seines eigensten begnadeten Seins; denn die zu formenden Gebiete geben zu dieser Aufgabe wenig oder nichts vor. Ohne Formen kann auch das Christentum auf die Dauer nicht leben; denn der Mensch ist kein reiner Geist und bedarf darum der sinnlichen Stütze, um das Geistige zu vernehmen. Aber außer in den grundlegenden Formen der Sakramente, die in der Schlichtheit ihrer Bedeutung den Menschen aller Zeiten und Räume unmittelbar und mühelos zugänglich sind und bleiben, ist die Kirche allen Formen gegenüber frei. Die Ehrfurcht, mit der sie das Erbe der Vergangenheit bewahrt, weil in ihm zahlreiche Geschlechter den Ausdruck ihrer Gottessehnsucht und Gottverbundenheit gefunden hatten, braucht sie nicht ablehnend gegen alles Neue zu machen. Allerdings wird sie sich nicht verleiten lassen, sich voreilig Formen zu eigen zu machen und allen Gläubigen vorzuschreiben, die die Probe der Zeit noch nicht bestanden haben und die vielleicht in wenigen Jahren schon ihren Ausdruckswert verbraucht haben.

In diesem Zusammenhang braucht auch die geringere Ansprechbarkeit des heutigen Menschen durch manche althergebrachte religiöse Formen und Ausdrucksweisen nicht bloß als Verlust gebucht zu werden. Nicht bei allen hat sie eine religiöse Abstumpfung oder die Flucht in kindischen Aberglauben zur Folge. Es gibt auch solche, worauf Dirks[2] aufmerksam macht, die sich angetrieben fühlen, das heutige Berufsleben viel ausdrücklicher und nachhaltiger als der Durchschnittsmensch als religiöse Aufgabe zu erfassen und es christlich zu verarbeiten. Wie wir bereits bemerkt haben, hat diese christliche Durchdringung des Berufslebens auch in früheren Zeiten und gerade im Mittelalter nicht gefehlt. Nur wurden damals dem einzelnen die Formen dargeboten und die Wege dazu vorgezeichnet, so daß er nicht die geistig-religiöse Anstrengung zu leisten hatte, die heute in dem religiösen Niemandsland der neuen Berufe erfordert ist, soll der Arbeit religiöser Sinn und christliche Bedeutung gegeben werden. Sollte in dieser Wendung, wenn sie nicht zu einer grundsätzlichen Ablehnung aller äußeren Form übersteigert wird, nicht ein Wehen des Heiligen Geistes zu verspüren sein? Wirkt sich hier nicht jene Weihe des Menschen an den dreieinigen Gott aus, die ihn in der Taufe von seiner innersten, persönlichsten Mitte her erfaßt hat und darum dazu drängen muß, kein Gebiet des Lebens, das seiner Natur nach nicht sittlich schlecht ist, von dieser Weihe auszuschließen, sondern es dem Christentum zu erobern, so wie nichts in der Welt sich der schöpferischen und erlösenden Einwirkung Gottes entzieht? Außer dem Bösen darf es im Christentum kein Profanes im Sinne des Heidentums geben, das heißt ein Gebiet oder eine Tätigkeit, die ihrem Wesen nach der Heiligung unzugänglich bleiben müßten. Der endgültige Sinn dieser neuen Wendung kann

[2] *W. Dirks*, Wandlungen der Frömmigkeit, in: Besinnung, 7 (1952) S. 369—377.

aber nur die Überwindung der Formlosigkeit durch die Geburt neuer christlicher Formen sein.

Die Schwächung und Zerstörung der natürlichen Gemeinschaften endlich weist auf die eine Gemeinschaft hin, die nicht auf naturhaften Grundlagen ruht und die doch bereits viele stürmische Zeiten überdauert hat, auf die Kirche. Sie ist die Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes, das nicht durch die Bande des Blutes, sondern durch die Zugehörigkeit in Jesus Christus zu dem Einen Gott zusammengehalten wird. Es ist sicher nicht zufällig, daß sich die Theologie in der neueren Zeit viel stärker als früher dem Wesen der Kirche zugewandt hat. Die menschlichen Beziehungen sind in der heutigen Welt wohl infolge der einseitigen Wendung zur technischen Bewältigung des Stoffs schwer geschädigt und in Unordnung geraten. Daher fühlt sich der heutige Mensch verlassen und fremd in der Welt. Diese Verlassenheit ist aber die Voraussetzung für das Aufkommen der totalitären Systeme,[3] die mit ihm im Dienste einer vermeintlichen Entwicklung, in Wirklichkeit aber für eine Ideologie wie mit einem stofflichen Werkzeug so unmenschlich umgehen. Es ist kein Zweifel, daß eine irregeführte, aber im tiefsten berechtigte Sehnsucht vieler Menschen nach Gemeinschaft zum Erfolg dieser Systeme beigetragen hat. Es kommt also darauf an, neue Formen echter Gemeinschaft zu finden.

Diese müssen aber der neuen Weltlage angepaßt sein. Heute sind die Schicksale der Menschen auf der ganzen Erde miteinander so eng verflochten wie nie zuvor. Politik, Handel, Verkehr und Wirtschaft umspannen alle Länder und verbinden sie miteinander. Worin sollen aber die Menschen, die dadurch in Beziehung zueinander treten, Einheit und Gemeinschaft finden, wo sie durch Geschichte, Erziehung, Rasse und Interessen so verschieden sind? Wie kann verhindert werden, daß ihre Gegensätze sich zu Feindschaften auswachsen?

In der Kirche steht eine Gemeinschaft vor uns, die Menschen aller Rassen und Bildungsstufen auf der ganzen Erde umfaßt. Sie gründet sich auf etwas, das jenseits all dieser Unterschiede liegt und sie darum in sich befas-

[3] *Hannah Arendt,* Ideologie und Terror, in: Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. München, 1953, S. 229—254. — Ganz das Gegenteil seiner Absicht dürfte Julian Huxley erreichen, wenn seine neue Humanistische Religion zustande käme, die er nach einer Rede auf dem Internationalen Humanistischen Kongreß in Amsterdam so begründen will: „Des Menschen Bestimmung ist, Instrument zu sein in dem Prozeß der Evolution" (Bericht von Hermann Opitz in „Frankfurter Allgemeine", 3. 9. 1952, Nr. 203). Eine solche Religion ist zudem nichts Neues. Wie H. Arendt (a. a. O.) bemerkt, fühlten sich Hitler und Stalin als Werkzeuge der geschichtlichen Entwicklung, die sie nur beschleunigen wollten, und Albert Camus (Die Gottesmörder, ebda. S. 13—26) weist nach, daß man das menschliche Handeln aller Wertmaßstäbe beraubt und zum sinnlosen Selbstzweck macht, wenn man mit Hegel, Marx und ihren Nachfolgern die geschichtliche Entwicklung zur letzten Instanz erklärt. „Der Zynismus, die Vergöttlichung der Geschichte und der Materie, der individuelle Terror oder das Verbrechen des Staates, alle diese maßlosen Konsequenzen ergeben sich daraus, und alle sind gewappnet mit einer zweideutigen Auffassung von der Welt, die der Geschichte allein die Sorge überläßt, die Werte und die Wahrheit hervorzubringen. Wenn nichts klar begriffen werden kann, bevor die Wahrheit — am Ende aller Zeiten — ans Licht gebracht worden ist, ist jede Handlungsweise willkürlich, und schließlich regiert die Kraft." (S. 25).

sen und untereinander ausgleichen kann. Aber dieses Bewußtsein der Zusammengehörigkeit in der Kirche muß eine lebendige Kraft werden. Es muß dem einzelnen bewußter werden, was es bedeutet, zum Gottesvolk zu gehören, in dem alle Menschen Brüder sind. Es gilt, sich von der Größe dieser Erwählung so erfassen zu lassen, daß die irdischen Unterschiede zwischen Menschen darüber nicht mehr entscheidend wirken. Das Wissen um die Zugehörigkeit zur einen Weltkirche des Einen Gottes sollte in allem Tun der Christen an erster Stelle stehen und eine Verständigung über trennende Fragen erleichtern. Wiederum ist hier die erste Voraussetzung eine Verlebendigung der Kirche im einzelnen Christen und deswegen auch eine stärkere Heranziehung aller zur Mitarbeit. Dadurch tritt zugleich der allgemein drohenden Vermassung eine Gegenkraft in den Weg.

Aus dem neuen Bewußtsein von der kirchlichen Gemeinschaft können dann neue Formen der Gemeinschaft auf anderen Ebenen hervorgehen. Sie finden an der Kirche ein Vorbild für ein Leben, das weniger naturgebunden mehr auf die Bemühungen und den willigen Beitrag ihrer Mitglieder angewiesen ist und doch nicht kränklich und kraftlos dahinsiecht. Erst wenn dies geschehen ist, wird sich die tödliche Unruhe, die heute die Menschheit umtreibt, wieder legen.

In dieser Forderung der Stunde, im persönlichen Eintreten für den Glauben wirkt sich also sichtbarer als je zuvor die Geistigkeit und Weltüberlegenheit des christlichen Gottes aus und entspricht ihr. Die heidnischen Götter waren ein Teil der Welt, beschränkt auf ein Sondergebiet. Deswegen sprachen sie unmittelbar jene Schicht im Menschen an, die mit ihrem Sondergebiet zusammenhing; nur mittelbar durch diese hindurch wurde auch die Personmitte selbst aufgerufen, wenn es überhaupt soweit kam. Was aber hinter den einzelnen Göttern stand, das Schicksal oder der göttliche Weltgrund oder das als göttlich vernommene allgemeine Sein, das alles war unpersönlich-naturhaft und hatte keine Beziehung zur Person als solcher, weckte sie darum auch nicht zu einer persönlichen Entscheidung auf.

Der dreieinige Gott hingegen wendet sich unmittelbar an die Personmitte des Menschen und durch sie hindurch an alle Lebensgebiete, denen diese lenkend und richtungsweisend gegenübersteht. Diese Mitte ist gekennzeichnet durch Freiheit und Ursprunghaftigkeit. Aus ihr entspringt alles Schöpferische im Leben des einzelnen wie der gesamten Menschheit. Von ihr her geschieht Geschichte statt bloß naturhafter Wiederholung. Deswegen ist der christliche Gott kein Naturgott. In seiner Hand ist auch die Geschichte. Ja in einem gewissen Sinn steht die Geschichte seinem Wesen näher als die Natur; denn in ihr geht es um Heil oder Unheil der Menschen. Und dieses entscheidet sich in jener Mitte der schöpferischen Freiheit, die in der Taufe dem dreieinigen Gott geweiht wurde.[4] Reiner und entschiedener scheint uns heute diese Mitte beim Christen aufgerufen. Diesem Ruf der Stunde wird aber auch die Gnade entsprechen.

[4] Vgl. *A. Brunner,* Eine neue Schöpfung. Paderborn 1952, F. Schöningh.

Weltbuddhismus

Zum zweiten buddhistischen Weltkongreß in Tokio

Von HEINRICH DUMOULIN S.J.

Der Buddhismus zählt zu den großen Weltreligionen, aber erst seit zwei Jahren existiert eine buddhistische Weltorganisation. Im Jahre 1950 gründeten bei Gelegenheit der ersten buddhistischen Weltkonferenz in Colombo (Ceylon) Buddhisten aus allen Ländern einen „Weltbund der Buddhisten" (World Fellowship of Buddhist = WFB), zu dessen Vorsitzenden der rührige Führer der Buddhisten Ceylons Dr. G. P. Malalasekera gewählt wurde. Der buddhistische Weltbund ist keine Kirche und wehrt sich sehr dagegen, als Kirche angesehen zu werden. Die buddhistischen Weltkonferenzen sind auch keine Konzilien, sondern eher moderne internationale Tagungen, die aber durch das vorherrschend religiöse Anliegen zu einer eigentümlichen Mischung von Konzil und Kongreß werden. Sie treten irgendwie in das Erbe der wenigen frühen buddhistischen Konzilien ein, die sich vergebens um die religiöse Einheit der Buddhajünger in der Mönchsgemeinde bemühten. Heute macht der Buddhismus nach mehr als zweitausend Jahren wieder einen Versuch, seine zunächst in südlicher und nördlicher Richtung und dann in zahllosen Sekten zerstreuten Anhänger zu sammeln.

Eine Mischung von religiösem Konzil und weltlicher Tagung war auch die zweite buddhistische Weltkonferenz, die vom 25. bis 30. September in dem zur Shin-Sekte gehörigen Honganji-Tempel im Stadtbezirk von Tsukiji in Tokio stattfand. Den religiösen Charakter der Zusammenkunft betonte der eindrucksvolle zeremonielle Auftakt des Kongresses. Nach dem feierlichen Einzug der Vertreter in den Tempel öffneten zwei Priester beim Gongschlag die vergoldeten Gitter, die den Tempelraum vom Altar trennten, auf dem zu Füßen der Buddhastatue unter anderen kostbaren Gaben eine „echte" Buddhareliquie ihren Platz gefunden hatte, das Geschenk der Buddhisten Ceylons für ihre japanischen Brüder. In ehrfürchtiger Haltung hörte die Versammlung stehend einen Chor an, der das Preislied des Erleuchteten sang. Dann folgte die Rezitation der Weiheformel an die „drei Kleinodien" Buddha, Dhamma (Gesetz), Sangha (Gemeinde). Diese Verse des Saranttayam aus einem der ältesten in Pali-Sprache verfaßten Sutren sind allen Buddhisten heilig. Als die goldenen Gitttertore sich wiederum lautlos geschlossen hatten, konnte die Kongreßverhandlung beginnen.

Die Teilnehmer aus 21 Ländern gliederten sich in drei ungleich starke Gruppen. Bei weitem am zahlreichsten waren die Japaner. Bei der ersten Versammlung wurde die Teilnehmerzahl auf 426 japanische Vertreter und 116 Ausländer angegeben. Außerdem war noch eine kleine Gruppe von Beobachtern zugelassen. Für den japanischen Buddhismus war es ein Ereignis, daß sich im Kongreß zum ersten Mal die führenden Persönlichkeiten aus 46 Sekten trafen; denn bisher gibt es so etwas wie einen Buddhistentag in Japan nicht. Unter den ausländischen Vertretern nahmen die Abgesandten

aus den buddhistischen Ländern Südasiens Burma, Cambodja, Ceylon, Laos, Nepal, Penang, Thai usw. einen hervorragenden Platz ein. Während das indische Mutterland sich von der Religion Buddhas abkehrte, blüht bekanntlich nur in diesen verhältnismäßig kleinen Ländern bis heute der ursprüngliche Hînayâna-Buddhismus. Das Wort Hînayâna (= kleines Fahrzeug) wurde freilich wegen seines verächtlichen Beigeschmacks schon von der ersten buddhistisischen Weltkonferenz verpönt und durch die Bezeichnung Theravâda (Lehre der Ältesten) ersetzt. Theravâda hieß die früheste Form des südlichen Buddhismus, von der sich schon beim zweiten Konzil in Vesâlî (383/2 v. Chr.) die Mahâsanghîka-Sekte der nördlichen Buddhisten abtrennte, aus der sich später das Mahâyâna mit seinen vielen reich gegliederten Formen entwickelte. Im Südbuddhismus besteht heute noch das Mönchswesen nach der strengen Observanz des Hînayâna-Vinaya, das die Bhikku von der Welt abscheidet und zu einem harten aszetischen Leben verpflichtet. Aus den strikten Vorschriften ihres Ordens ergaben sich für diese Mönche nicht geringe Schwierigkeiten auf der Reise zum Weltkongreß. Nur mit besonderer Erlaubnis durften sie ein Schiff besteigen, auf dem sich Frauen befanden. Da sie kein Geld mit sich tragen dürfen, sind sie beständig auf die Begleitung eines Laien angewiesen. Ihre Mahlzeit müssen sie am Tage und zwar vor der Mittagsstunde einnehmen. So saßen sie bei den Festessen am Abend schweigend da, ohne eine Speise anzurühren. Solch religiöser Ernst verfehlte nicht seinen Eindruck auf die Japaner, aber im ganzen freuten sich diese doch wieder einmal ihres freieren Mahâyâna-Kodex. Die dritte Teilnehmergruppe kam aus dem Westen. Aber es waren nur zwei Europäer dabei. Die Mehrzahl der Amerikaner waren neutralisierte Japaner, wie auch die Namen der Vertreter aus Brasilien, Hawai und Okinawa ihre japanische Herkunft verrieten. Eine kleine Gruppe von Chinesen, die von der kommunistischen Verfolgung der buddhistischen Religion in ihrem Vaterland berichtete, hat auf der Tagung keine Bedeutung erlangt.

Nach der Eröffnungsfeier verteilten sich die Vertreter auf drei Arbeitsausschüsse, nämlich für buddhistische Lehre und Weltanschauung, für Erziehung und Propaganda und für Buddhismus im praktischen Leben. Das Programm der Ausschüsse war sehr reichhaltig, aber die erzielten Ergebnisse stehen in keinem Verhältnis zur Wichtigkeit der erörterten Fragen. Ein japanischer buddhistischer Intellektueller, der am Kongreß leitend teilnahm, erklärte mir, manche Verhandlungspunkte seien nur aus repräsentativen Gründen gleichsam zur Vervollständigung und Ausschmückung ins Programm aufgenommen worden. Man sei sich völlig klar darüber, daß vorläufig eine Vereinheitlichung von Lehre, Kanon, Sittenkodex und Ritual nicht verwirklicht werden könne. In den Kongreßbeschlüssen tritt das Religiöse auffallend zurück. Die einzige Lehrerklärung ist (wohl absichtlich) sehr vage und allgemein gehalten. Die Presse berichtete fast ausschließlich über die Bemühungen um Weltfrieden, Linderung der Kriegsleiden in

Korea, Befreiung der Gefangenen, Milde gegen bestrafte Kriegsverbrecher, Tierschutz und andere Maßregeln der Menschlichkeit. Der Ausschuß für praktischen Buddhismus bittet in seiner ersten Resolution „die Regierungen der verschiedenen Länder um rasche Beendigung der Kriegsführung in Korea". Eine andere Resolution protestiert gegen alle religiöse Verfolgung und Bedrückung (wobei nicht nur an Rußland, sondern auch an Spanien gedacht ist). Zum Kommunismus wird keine Stellungnahme formuliert. Einige Vertreter des Südbuddhismus scheinen bei der Rundfahrt durchs Land, die im Anschluß an den Kongreß die Gäste zu den großen historischen Stätten des Buddhismus und anderen berühmten Plätzen führte, eine den Japanern unliebsame Linkstendenz gezeigt zu haben, indem sie in ihren Reden bedingslosen Pazifismus und völlige Abrüstung forderten. Die japanischen Buddhisten halten politisch durchweg die demokratische Regierungslinie maßvoller Aufrüstung und wirksamer Selbstverteidigung.

Die Weltkonferenz war in erster Linie Vertretertagung, sollte aber nach Absicht der Veranstalter auch in den breiten Massen des japanischen Volkes Widerhall wecken. Deshalb fanden besonders rituelle Tempelfeiern mit Verehrung der Buddhareliquie statt, ferner in Tokio ein öffentlicher Vortragsnachmittag in einem der größten Säle und die Schlußkundgebung im Stadion Korakuen. Aber die Volksbeteiligung war im ganzen schwach, besonders in Tokio; auf dem Lande sollen die gläubigen Buddhisten etwas mehr Eifer und Andacht gezeigt haben. Die frommen Mönche aus den Südländern mußten enttäuscht wahrnehmen, daß Ereignisse der Tagespolitik, aber auch Baseballmatchs und Hollywood-Filme moderne Japaner tiefer beeindrucken als eine über zweitausend Jahre alte ehrwürdige Buddhareliquie. Besonders schmerzlich empfanden sie die Teilnahmslosigkeit der japanischen Regierung, die voll beschäftigt mit der gerade in jenen Tagen stattfindenden ersten freien Parlamentswahl im neuen Japan die Begrüßung der hohen Gäste versäumte und erst bei der Schlußversammlung durch einen Vertreter ihre Höflichkeitspflicht erfüllte. Bei einem vom Außenminister und Kultusminister gemeinsam gegebenen Festessen hatten sich beide Minister entschuldigen lassen.

Vielleicht sind da auch den weltfremden Theravâda-Mönchen Zweifel über das „Buddhaland" Japan gekommen, auf das sie große Hoffnungen für den Weltbuddhismus gesetzt hatten. Es ist ein merkwürdig paradoxes Zusammentreffen: Die Buddhisten aller Länder schauen voll Erwartung auf Japan, aber die japanischen Buddhisten können sich schon nicht mehr der Erkenntnis verschließen und ihre Besten geben es offen zu, daß der Buddhismus heute den großen Aufgaben im Lande nicht gewachsen ist. Könnte ein Weltbuddhismus den Niedergang aufhalten?

Das freundschaftliche Treffen von Buddhisten aus aller Welt in Tokio sollte nach dem Plan der Veranstalter der größeren Sache des Weltbuddhismus dienen. Als Ziele der zweiten buddhistischen Weltkonferenz wurden an erster Stelle genannt: „Die Förderung der Freundschaft zwischen den

Buddhisten der Welt" und „Die Hebung des buddhistischen Geistes auf die Höhe eines Weltbuddhismus". Der Ausblick auf den Weltbuddhismus kehrt als Leitmotiv in vielen programmatischen Reden und Grußsendungen an den Kongreß wieder. Die Buddhisten von Laos, die ihre Wünsche auch im Namen des Königs, „des Hohen Beschützers der buddhistischen Religion in Laos und der Königlichen Regierung" aussprechen, „haben das vollste Vertrauen, daß es den Anstrengungen des Weltbundes der Buddhisten gelingen wird, den Glanz der erhabenen Lehre des Buddha in alle Teile der Welt scheinen zu lassen". Der Ministerpräsident von Burma preist die Zielsetzung der zweiten Weltkonferenz, nämlich „gegenseitige Mitteilung und Zusammenarbeit zwischen den Buddhisten in der Welt zu fördern ... und die wahre Lehre Buddhas bei allen Völkern der Welt zu verbreiten". In diesem Sinn erklärt auch der Präsident des Weltbundes Dr. Malalasekera (Ceylon), die führende Gestalt der Bewegung zum Weltbuddhismus, anscheinend mehr Organisator als religiöse Persönlichkeit: „Ziel der Vereinigung ist, die Buddhisten der Welt zusammenzuschließen, ihr buddhistisches Selbstbewußtsein zu erhöhen, den Buddhismus in der ganzen Welt auszubreiten und so der Welt Frieden und Glück zu bringen." Von der Gunst, dem Eifer, der Treue und dem Verständnis der Buddhisten aller Länder erhofft er den allmählichen Fortschritt des Weltbundes auf der ganzen Erde. Auch die Vertreter des „Westlichen Ordens" (Western Order), der die Buddhisten Nordamerikas und Europas vereinigt, äußerten starke Worte zum Thema Weltbuddhismus. Dagegen verhielten sich die japanischen Buddhisten durchweg zurückhaltender. Mein oben zitierter Gewährsmann sagte mit einigem Nachdruck, als ich ihn über die Bestrebungen zum Weltbuddhismus fragte: „Dies war ein Kongreß der Buddhisten aus aller Welt. Das ist alles."

Die wichtigsten Anliegen der Bewegung des Weltbuddhismus sind Einigung und Verbreitung der Buddha-Lehre über die Welt hin. Was wird die nahe Zukunft bezüglich dieser zwei Hauptpunkte möglicherweise bringen?

Auf dem Verhandlungsprogramm der zweiten buddhistischen Weltkonferenz stand auch die Frage der Annäherung der Lehren von südlichem und nördlichem Buddhismus. Wie kann diese geschehen? Sollen die Mahâyâna-Buddhisten der nördlichen Länder, insbesondere sollen die japanischen Buddhisten auf die reiche Pracht ihrer Kultzeremonien, das fromme Anrufen des Amida-Namens, auf ihre Kwannon und die anderen barmherzig hilfreichen Bodhisattva, sollen sie auf die Dialektik der hoch entwickelten pantheistischen Mahâyâna-Philosophie und das diese Metaphysik einschließende und zugleich souverän verachtende „Satori" des Zen verzichten? Oder sollen die Süd-Buddhisten sich die Ergebnisse einer geschichtlichen Entwicklung von vielen Jahrhunderten gleichsam mit einem Gewaltstreich aneignen? Beides ist gleich unsinnig und unmöglich. Aber die Buddhisten der südlichen Länder hegen die feste Überzeugung, daß sie unverändert die wahre Lehre Buddhas besitzen, daß „die Bewahrung der glorreichen Lehren des Vollendeten in ihrer ursprünglichen Reinheit" ihre und aller Buddhisten

heiligste Verantwortung ist. So heißt es in der Kundgebung aus Burma, das als Ort für die dritte buddhistische Weltkonferenz 1954 ausersehen ist. „In Burma werden jetzt", so versichert der Ministerpräsident des Landes, „Vorbereitungen von nie dagewesenem Ausmaß für die Wiedergeburt des Buddhismus und die Verbreitung des Gesetzes (Dhamma) über die ganze Welt ... getroffen." Ein Bhikku aus Assam richtet an den Kongreß die Bitte, es möge „eine weltweite Organisation zur Verbreitung der Pali-Sprache geschaffen werden". „Wenn dieser Vorschlag angenommen wird", so glaubt er, „werden Einfluß und Lehre des Vollendeten sich sicher über die Welt ausbreiten." Bekanntlich sind die Sutren und Shâstren des Hînayâna-Buddhismus in Pali geschrieben, während das Sanskrit die Sprache des Mahâyâna-Kanon ist, dessen viele hundert Bände in einer durch Jahrhunderte fortgesetzten gewaltigen Arbeit ins Chinesische übertragen wurden.

Wenn bei den frommen Mönchen aus den südländischen Ländern das an uralten, ehrwürdigen Überlieferungen hängende Herz die Vernunft nicht genug zur Sprache kommen läßt, so machen die westlichen Buddhisten im Gegenteil den Eindruck berechnender Rationalisten, die sich einen Buddhismus nach liberalen Rezepten zurechtmachen. Religiös sind die „Amateure" und „Dilettanten", wie ein mir befreundeter japanischer Buddhist treffend bemerkte. Ihr Buddhismus ist ein künstliches Gebilde, das weder lebt noch Leben zeugen kann. Bei den Akten des Kongresses findet sich ein langes Schreiben des Präsidenten der buddhistischen Gesellschaft in London, Christmas Humphreys, der einen alles übernatürliche ausschließenden rein humanen Buddhismus als höchste Lebenskunst preist. Die Grundstimmung des Textes ist hînayânistisch, und zwar von der Art, wie das Hinâyâna seit seiner Entdeckung vor mehr als hundert Jahren in Europa von ungläubigen, rationalistischen Gelehrten verstanden wurde. Hocherfreut eine Religion ohne Gott und Seele gefunden zu haben, sahen diese im primitiven Buddhismus das Vorbild der Vernunftreligion. So schaut auch Humphreys das Wesen des Buddhismus: „Buddhismus ist also dieses oder nichts: daß ein Mensch Buddha wurde, daß er den Weg wies, auf dem er jene Buddhaschaft erreichte und seine Mitmenschen einlud, den gleichen Pfad zum gleichen Ziel zu beschreiten." Und: „Buddha war ein Mensch, ein Mensch, der Buddha wurde. Er war nicht Gott, noch weniger der Allmächtige Gott, den die theistische Religion schuf." Humphreys kann sich für diese Feststellungen zweifellos auf Textstellen im Hînayâna-Kanon stützen. Der geschichtliche Buddha, wie ihn die frühen Sutren zeichnen, bleibt immer und ganz auf der menschlichen Seite. Dennoch ist im Buddhismus vom ersten Tag an ein mystisches Element wirksam. Niemals war das Gesetz des Erleuchteten bloß „eine großartige Moralphilosophie ... mit Nachdruck auf dem Rationalen, Ethischen, Psychologischen und Praktischen" (Humphreys). Buddhas Jünger und Gläubige waren von religiösem Verlangen bewegte Menschen, die in Lehre und Vorbild des Erleuchteten den Erlösungsweg suchten. Deshalb hat Humphreys unrecht, wenn er schreibt: „Der Buddhismus ist nicht

im wahren Sinn eine Religion, sondern ein Lebensweg, der aus einem Führer und einem Pilger und dem Weg besteht, den jener schon beschritten hat und dieser zu beschreiten sich bemüht." Der Erlösungsweg ist, auch wenn er im Hînayâna aus eigener Kraft gegangen wird, religiös. Wie immer man das Nirvâna erklären mag, das Ziel wird in einem Zustand mystischer Erleuchtung erreicht. Wie der liberale agnostizistische Durchschnittsengländer verabscheut Humphreys besonders alle religiöse Autorität. „Da der ganze Prozeß (des Menschenlebens) wie alles andere Existierende dem Gesetz des Wandels unterworfen ist, kann es keine statische Autorität, weder menschliche noch in der Schrift niedergelegte, geben für das, was Buddhismus ist, und noch weniger für das, was ‚wahr' ist . . . Deshalb hat der Buddhismus keinen Papst, keine Mitpilger, die als Priester irgendwie das Ohr der Gottheit besäßen . . . Buddhismus ist frei von der Tyrannei der Autorität . . ."

Der offizielle Obere des Westlichen Ordens, „Bischof" Robert Stuart Clifton aus New York, legt sich in seinem Schreiben an den Kongreß bezüglich der Lehreinigung große Zurückhaltung auf. Eine Synthese von Theravâda und Mahâyâna erscheint ihm als wünschenswert, weil „der südliche Buddhismus den Buchstaben des Gesetzes, der nördliche aber den wahren Geist bewahrt" habe. Am meisten liegt ihm am Zugeständnis „eines möglichst großen Raums von Freiheit für den einzelnen in Sachen der Glaubensformulierung. Denn zuletzt muß sich ein jeder nach dem Wort Buddhas selbst den Weg der Erlösung schaffen. Obschon der Westliche Orden sich eine Mahâyâna-Gemeinde (Mahâyâna Sangha) nennt, vertritt hier der Bischof die religiöse Haltung des Hînayâna. In Organisation und Kult erstrebt er Anpassung an die westliche Denkart und Kultur, damit sich „der Orden über die ganze abendländische Welt ausbreiten" könne.

Der Arbeitsausschuß für buddhistische Lehre und Weltanschauung legte das Ergebnis seiner Verhandlungen in einem Beschluß über „die Aufrichtung des Weltfriedens auf Grund des buddhistischen Prinzips" vor. In den fast eine Seite langen Text, der in englischer und japanischer Sprache vorliegt, sind die wichtigsten Kennworte des Buddhismus aus Hînayâna und Mahâyâna verwoben, Begriffe wie „Mittlerer Weg", Nirvâna, Nicht-Ich, Kausalnexus, Unwissenheit und Leidenschaft, als krönender Abschluß die drei Kleinodien. Beim Durchlesen der japanischen Version springen die Fachwörter in ihrer schwierigen alten Sprachform in die Augen, aber es fällt auf, daß im verbindenden Text überall heute allgemein gebräuchliche moderne Ausdrücke vorkommen. Neues ist mit Altem verbunden, um das Alte der neuen Zeit anzupassen. So liest sich der Text verhältnismäßig leicht, aber jeder Kenner des Buddhismus weiß, daß alle Fachausdrücke im Laufe der Geschichte sehr verschiedene, ja geradezu entgegengesetzte Auslegungen gefunden haben. Manchmal stehen auch die beiden Standpunkte unüberbrückt nebeneinander wie im folgenden Satz, dessen erste Hälfte offenbar hînayânistisch inspiriert ist, während die zweite Hälfte eigentlich nur für den Mahaynisten gilt: „Wir Buddhisten streben danach, ein Leben in

Danksagung zu führen, indem wir Zuflucht nehmen in den Einen Höchst-Erleuchteten, der uns den Großen Weg allgemeiner Erleuchtung zeigte, und indem wir an die Heilskraft des Vollendeten glauben, der für den Frieden der Welt und die Wohlfahrt der Menschheit erschienen ist." Die buddhistischen Verfasser des Textes wissen selbstverständlich genau, daß eine eigentliche Lehreinigung nicht erreicht wurde. Diese war ja auch nicht beabsichtigt. Ein gemeinsam Buddhistisches läßt sich aus Worten wie Nirvâna, Nicht-Ich, Kausalnexus erfühlen. Dies genügt nicht für ein Credo, wohl aber für ein gemeinsames buddhistisches Lebensgefühl, das sicher existiert und vielleicht im Dunkel der Mystik sich am deutlichsten ausdrückt.

Die Ausbreitung des Buddhismus über die ganze Erde ist das andere große Anliegen des Weltbuddhismus. Geschichtlich gesehen hat sich die missionarische Tätigkeit des Buddhismus bisher fast ganz auf seine weiten Wanderungen durch Asien beschränkt. Soll nun das Licht aus dem Osten in alle Teile der Welt dringen? Ist die Welt bereit und begierig, die Botschaft Buddhas aufzunehmen? Sind begeisterte Apostel für das buddhistische Missionswerk gerüstet?

Merkwürdigerweise, aber auch wieder sehr begreiflicherweise richtet die buddhistische Mission ihr erstes Augenmerk auf Europa und Nordamerika. Geht es ihr doch nicht so sehr um Seelenrettung als vielmehr um Stärkung des buddhistischen Einflusses in der Welt. Dafür sind aber die Kernländer der abendländischen Kultur ausschlaggebend. Bei den Westlichen Buddhisten spielen antichristliche Gefühle stark mit. Bezeichnend ist das Schreiben der finnischen Buddhisten aus Helsinki, die den Kongreß ersuchen, folgenden Beschluß zu fassen:

„In Anbetracht, daß der Westen langsam und sicher entchristlicht wird und tausenden Abendländern, um Buddhas eigene Worte anzuführen, nur noch eine dünne Staubschicht die Augen bedeckt, so daß sie die Botschaft annehmen würden, wenn sie sie vernähmen, —

in Anbetracht, daß das Dhamma (Gesetz) dem wissenschaftlichen Geist des Westens eine klare, logische, zusammenhängende und wissenschaftliche ethisch-philosophische und psychologische Lehre geistiger Befreiung anbietet, die Herz und Vernunft befriedigt, —

in Anbetracht, daß das Dhamma in einer dem modernen Geist annehmbaren Form geboten werden sollte, frei von theologischen Ausdrücken, empfiehlt die Konferenz allen, die in westlichen Sprachen über buddhistische Dinge schreiben, sorgfältig solche Wörter zu vermeiden, die dem Dhamma fremde und unvereinbare theologische Assoziationen wecken."

So wäre denn der entchristlichte Westen ein bereites Missionsfeld für einen dogmenfreien Buddhismus. Der Text bedarf keines Kommentars. Jedenfalls ist die Haltung der japanischen Buddhisten anders. Unter ihnen kenne ich edle, aufrichtige, religiös fromme und sittlich hochstehende Männer, die Wahrheit und Gerechtigkeit lieben, sich auch über das selbstlose Wirken

der katholischen Missionare herzlich freuen und das Gute für ihr Volk dankbar anerkennen. Ein Japaner hat auch auf dem Kongreß den Wunsch ausgesprochen, im Dienst des Weltfriedens mit Christen zusammenzuarbeiten. Zwischen den japanischen und Westlichen Buddhisten besteht ein ähnlicher Unterschied wie zwischen dem Heidentum des Advents, das in Christus die Erfüllung seiner tiefsten Sehnsüchte findet, und der Gottlosigkeit jener vom Christentum abgefallenen Heiden, die von Skepsis zerfressen nicht mehr glauben wollen oder können.

Die buddhistischen Apostel müßten aus den buddhistischen Ländern kommen. Aber buddhistische Länder sind nur noch jene kleinen Staaten Südasiens mit verhältnismäßig geringer Bevölkerungsziffer, von denen ein durchschlagendes Werk für die Weltmission kaum erwartet werden kann. Ihnen bietet sich genug Raum für missionarische Tätigkeit im nahen indischen Mutterland, das der buddhistischen Religion völlig verlorenging. Aber einstweilen hat eine buddhistische Mahâ-Bodhi-Gesellschaft, die in Indien für den Buddhismus Boden zu gewinnen sucht, wenig Erfolg. Die Inder fühlen sich wohl als Asiaten Buddhas Botschaft der Gewaltlosigkeit (ahismâ), Güte (metta) und Erbarmung (karunâ) brüderlich verbunden, aber die Massen werden in Indien durch den materialistischen Geist der technischen Zivilisation der Religion entfremdet. Es ist auch unwahrscheinlich, daß jene Theravâda-Mönche mit ihrem starren Buchstaben-Glauben und ihren engen Lebensvorschriften ein missionarisches Werk von Weltformat vollbringen können.

Der Weltbuddhismus setzt seine Hoffnung auf Japan und bittet mit beschwörenden Worten, in denen der heiße Wunsch mit dem bohrenden Zweifel kämpft, die japanischen Buddhisten, ihre besten Kräfte für die Ausbreitung der Lehre einzusetzen. Gut trifft die Situation, was der Obere des Westlichen Ordens Clifton den Japanern sagt:

„Die Religionsgeschichte erweist, daß alle Glaubensbekenntnisse ihre Lebenskraft verlieren und zurückgehen, wenn sie den missionarischen Geist verlieren. Die beste Methode, ein allgemeines Interesse für den Buddhismus in Japan wieder zu wecken, wird heute viel erörtert. Wir glauben, daß der beste Weg für die Wiedergeburt des nationalen Buddhismus die Ermutigung eines Geistes internationaler missionarischer Anstrengung ist. Insofern Japan jetzt der leitende Exponent des Mahâyâna-Buddhismus ist, scheint die Behauptung berechtigt, daß, wenn nicht die Erneuerung eines tiefen Interesses für Buddhismus im Lande gelingt und mit dieser Erneuerung die Weckung eines kraftvollen missionarischen Geistes, der Buddhismus wahrscheinlich in Japan leiden und absinken wird. Ein solches Ereignis müßte verhängnisvolle Folgen für die Ausbreitung des Buddhismus im Westen haben. In der Tat, der Niedergang des Buddhismus in Japan wäre ein fast tödlicher Schlag für die Ausbreitung des Buddhismus im Westen."

Der buddhistische Amerikaner sieht die Tatsache der Gefahr für den japanischen Buddhismus richtig, aber er beurteilt sie von seinem fragwürdigen Standpunkt der buddhistischen Propaganda im Westen aus. Seit Kriegsende befindet sich die buddhistische Religion in Japan in einer schweren Krise. Niedergang und Verfall scheinen unabwendbar. Bei einem Rundgespräch, zu dem eine große japanische Tageszeitung anläßlich des Weltkongresses führende Buddhisten mit Journalisten und Politikern zusammenbrachte, stellte gegen Ende ein Teilnehmer fest: „Während die indischen Diplomaten Reden über den Buddha-Glauben halten, hat der Buddhismus heute in Japan nur geringen Einfluß." Der Oberabt der Rinzai-Sekte des Zen schloß dann die Aussprache mit der Aufforderung: „Deshalb müssen wir uns bemühen, den buddhistischen Einfluß wieder auszubauen, damit wir stolz sein können, Buddhisten zu sein."

An buddhistischen Ländern gibt es in der Welt nur mehr jene kleinen südasiatischen Staaten, in denen das Theravâda blüht. In China werden die vom konfuzianischen und nationalistischen Chinesentum übriggelassenen schwachen buddhistischen Gemeinden vom Kommunismus hart bedrängt. Japan ist längst kein buddhistisches Land mehr. Wohl hat der Buddhismus der japanischen Geschichte unauslöschliche Züge eingeprägt, hat entscheidend an der Volkskultur geformt und das Land mit herrlichen Tempeln voll unvergänglicher Kunstwerke buddhistischer Inspiration übersät. Aber die Volksreligion ist der Buddhismus in Japan nicht. Das moderne Japan besitzt ebensowenig eine Volksreligion wie Amerika oder die europäischen Länder. Die Massen versinken auch in Japan täglich mehr im Schlamm des Materialismus und Hedonismus. Deshalb kann sich kein Gutgesinnter über den Niedergang des Buddhismus im Lande vorbehaltlos freuen. Gehört doch die Buddha-Religion zu den positiven, erhaltenden Kräften, ist doch in ihr ein Schimmer des Ewigen Logos, der alle Menschen erleuchtet und sie, wenn sie guten Willens sind, auf dem Wege der Wahrheit voranführt! Wie sehr wir die rasche Bekehrung dieses Volkes zum Christentum wünschen und wie sehr uns der beständige Fortschritt unserer Mission erfreut, so können wir doch nicht übersehen, daß während unsere Statistik ein jährliches Wachsen von ungefähr 20000 Neubekehrten aufweist, eine weit größere Menge vom materialistischen Heidentum verschluckt ins geistige Nichts sinkt. So fehlt es nicht an gutgesinnten, einsichtigen Männern, die wünschen, der Buddhismus möge seine Rolle als eine Art „paidagogos eis Christon" so lange spielen können, bis es der organisch wachsenden Kirche Christi möglich sein wird, das ganze Volk zu seinem übernatürlichen Heil zu führen.

Zeitbericht

Der Ernst der französischen Krise — Einwanderung nach Frankreich — Die Aufgabe der Arbeiterpriester — Die Arbeitslosigkeit in Italien — Der Wohnungsbau in der Sowjetzone — Lauterkeit in der Werbung — Buch-Übersetzungen — Zur Vierhundertjahrfeier der Gregorianischen Universität — Kirche in Südamerika — UNESCO und katholische Missionen

Der Ernst der französischen Krise. Die Krise Frankreichs, durch den letzten Streik in ihrem ganzen Ernst sichtbar gemacht, ist politischer Natur. Gewiß stieg das Defizit des Außenhandels von 342 Milliarden Francs im Jahre 1951 auf 413 Milliarden 1952 und steigt die monatliche Schuld Frankreichs bei der Europäischen Zahlungsunion um jeweils 30—50 Millionen Dollars. Aber bei dem Reichtum des Landes ließe sich eine solche Schuld wohl bald beheben.

Die Krise sitzt tiefer, nicht im Wirtschaftlichen, sondern im Politischen. Die Nationalversammlung ist durch die unglückliche Verquickung zweier Systeme, die in der Verfassung von 1946 ihren Ausdruck fand, fast allmächtig. Sie kann jede Regierung stürzen, ohne praktisch selbst aufgelöst werden zu können. Sie hat sich aber in all den Neins, die sie den jeweiligen Regierungen entgegensetzte, immer nur von wirtschaftlichen oder parteipolitischen Gesichtspunkten leiten lassen. Das zeigt aber ein erschreckendes Schwinden des Staatsbewußtseins. Der Staat ist mehr als die Wirtschaft und mehr als das Interesse einer bestimmten Gruppe. Er gehört der naturrechtlichen Ordnung an und hat den Vorrang vor der Wirtschaft und vor jeder anderen Gruppe.

Für Deutschland ist das insofern wichtig, als man echte Politik — und der Ausgang der Wahl hat Deutschland diese Chance gegeben — nur mit einem Partner treiben kann, der politischen Handelns fähig ist. So kann man im Interesse Deutschlands nur wünschen, daß Frankreich bald wieder zu einem echten Staatsbewußtsein und zu echter politischer Größe findet.

Einwanderung nach Frankreich. Von allen europäischen Staaten des Westens hat Frankreich die geringste Bevölkerungsdichte, nur 75/km². Vergleichszahlen zeigen, daß England 285/km² aufweist, die Bundesrepublik, die 9,6 Millionen Flüchtlinge aufnehmen mußte, d. h. mehr als die Bevölkerung Australiens, 194,4/km².

Seit 1860 hat sich die Bevölkerung Frankreichs in 13 Departements um 30 % vermindert, seit 50 Jahren hält sie sich etwa auf der gleichen Höhe, rund 42 Millionen. Das Land könnte jedoch bei seinem Reichtum leicht 90 Millionen ernähren. Seine Eisenbahnen reichten für 50 Millionen, sein ausgezeichnetes Straßennetz für 60 Millionen.

Sieht man von den politischen Flüchtlingen ab, die seit dem spanischen Bürgerkrieg, der Verfolgung durch die Nazis und nach dem Weltkrieg aus den Satellitenstaaten in Frankreich Zuflucht suchten und etwa 400000 zählen, so kann man zwei große Einwanderungen unterscheiden.

Die eine ist die durch das Office National d'Immigration gelenkte Einwanderung von ständigen oder nur durch die Saison bedingten Arbeitskräften. Dieses Büro unterhält in Italien und Deutschland Zweigstellen. Von den 356516 vom 1. Juli 1946 bis 31. Dezember 1952 eingewanderten Arbeitskräften stammen 63 % aus Italien, 13 % aus Deutschland, 13 % sind D.P.s und die restlichen verteilen sich auf die übrigen Völker. Die meisten von ihnen sind in der Landwirtschaft, den Bergwerken und in der Schwerindustrie tätig. Im allgemeinen sind sie mit ihren neuen Lebensverhältnissen zufrieden.

Der zweite große Einwanderunggstrom kommt aus Nordafrika und besteht aus Algeriern. Da diese die französische Staatsangehörigkeit besitzen, ist ihre Zahl

weniger leicht festzustellen. Die Zahl von 300000 bis 400000 dürfte jedoch der Wirklichkeit nahekommen. Viele von ihnen kehren nach einiger Zeit wieder in ihre Heimat zurück, zumal ihnen auch meist der wirtschaftliche Aufstieg nicht gelingt. Die meisten sind ungelernte Arbeiter und nur als Hilfsarbeiter verwendbar.

Die französische Bevölkerung steht der Einwanderung im großen und ganzen ablehnend gegenüber. Die Gewerkschaften machen sich diese Stimmung durch den Hinweis auf die drohende Arbeitslosigkeit und wirtschaftliche Krisen zunutze.

Einsichtige Kreise jedoch sind der Ansicht, daß Frankreich in den nächsten Jahren auf eine Einwanderung kaum verzichten kann, zumal der ausländische Arbeiter durch seinen Fleiß auch den französischen Arbeiter anspornen könnte. (Revue de l'Action populaire, Juli-August 1952.)

Die Aufgabe der Arbeiterpriester. Die Arbeiterpriester Frankreichs stellen keineswegs nur den „frommen Versuch" dar, das harte Los der Arbeiter zu teilen und sie so für Christus zu gewinnen. Manche von ihnen stehen doch auch im Zusammenhang mit einer ganzen Bewegung, welche die Denk- und Lebensformen des Proletariats übernimmt und den Glauben nicht aufgeben will, die Kirche lasse sich eines Tages doch mit dem Kommunismus versöhnen. In diese Problematik hinein, die drüben sehr real und fühlbar ist, hat nun Kardinal Saliège ein klärendes Wort gesprochen.

Nach dem greisen Erzbischof von Toulouse besteht zwischen der Aufgabe des Laien und des Priesters ein wesentlicher Unterschied. Der Laie hat schöpferisch an den Aufgaben der Weltgestaltung aus dem Geist Christi mitzuarbeiten, der Priester dagegen steht vor der geistlichen Aufgabe der Welterlösung. In ihrem Rechtsbuch schränke die Kirche ausdrücklich den irdischen Einsatz des Priesters ein. Der Kardinal sagt:

„Mag auch der Wunsch des Priesters noch so berechtigt sein, mit Menschen jeglichen Milieus Fühlung zu bekommen, so darf er doch nicht vergessen, daß der priesterliche Lebensstil sich nie völlig mit dem Lebensstil der Laien decken darf. In jedem Priesterleben — auch in dem des Arbeiterpriesters — muß die Erlöseraufgabe den Hauptplatz beanspruchen. Es kann sich die Versuchung einstellen, daß der Priester ein normales Leben (wie die andern auch) leben möchte. Er kann die Menschen in der Ehe beneiden, und sein Keuschheitsgelübde kann ihm Minderwertigkeitsgefühle verursachen. Eine weitere Versuchung: Er kann meinen, seine Hauptaufgabe sei, im Kampf der Arbeiterklasse eine führende Laienrolle zu spielen."

„Aber seine Sendung besteht nicht darin, ein Arbeiterführer zu sein. Sie ist schwieriger und voll widersprüchlicher Spannungen: Er ist von der Kirche mit der Sendung betraut, unter der Arbeiterschaft die Botschaft zu verkünden, daß die Gerechtigkeit nur in der Liebe verwirklicht wird. Wir brauchen Arbeiter, die mit der Arbeiterklasse völlig solidarisch sind und doch zugleich wahre Christen sind." Solche Arbeiter-Christen hätten es nicht leicht, da sie leicht von den Gläubigen für „Marxisten" gehalten würden und ihren Kameraden als Christen verdächtig seien. Im übrigen habe man den Eindruck, daß von gewissen Aktivisten innerhalb der katholischen Kreise um Sympathie für den Kommunismus geworben werde. Sie sagen: Auch Thomas von Aquin hat Aristoteles übernommen. „Ja gewiß, aber er hat ihn getauft! Man hat nicht den Eindruck, als ob es den Pseudotheologen, die sich auf den heiligen Thomas berufen, bisher gelungen sei, den Marxismus zu taufen oder ihm das Gift zu nehmen, das ihm wesenhaft innewohnt, seinen Atheismus und Materialismus. Haben sie überhaupt den Versuch dazu gemacht?" (Nach „Le Monde" Wochenausgabe 1953, Nr. 254.)

Die Arbeitslosigkeit in Italien. Das italienische Parlament beschloß gegen das Ende des Jahres 1951, eine genaue Untersuchung über den Umfang der Arbeitslosigkeit in Italien und die Mittel, ihr abzuhelfen. Es wurde eine parlamentarische Kommission eingesetzt. Die „Aggiornamenti Sociali" (Juni 1953, 4. Jahrg., 6. Heft, S. 225 ff.) veröffentlichen das Ergebnis der Untersuchung. Es unterrichtet über die Arbeitsverhältnisse in Italien im Jahre 1952 (genauer, vom September 1952). Da nach dem Urteil dieser Zeitschrift die Dinge sich seitdem kaum spürbar geändert haben, bringen wir hier die wichtigsten Zahlen.

I. Überblick über die Bevölkerung Italiens

	unter 14 Jahren	über 14 Jahren	
A) Arbeitskräfte	202700	19358200	
1. Beschäftigte	202700	17869300	
2. Nicht Beschäftigte	—	1286200	
Davon solche, die schon einmal Arbeit hatten	—	608500	
Solche, die den 1. Arbeitsplatz suchen	—	677700	
B) Nicht berufstätig	11100700	16679300	
Zusammen:			27780000
Davon im Hauswesen	340200	11992000	
Studenten und Schüler	4965400	1182600	
Andere	5795100	3504700	
C) Gesamtbevölkerung Italiens	11303400	35834800	
Zusammen:			47138200

II. Beschäftigte Arbeitskräfte und unbeschäftigte in ihrer Verteilung nach Gegenden

	Beschäftigte	Unbeschäftigte	Zusammen
Norditalien	8846400	628500	9474900
Mittelitalien	3388800	265200	3654000
Süditalien	4116900	266500	4383400
Italienische Inseln	1719900	126000	1845900

III. Verteilung der Beschäftigten auf die einzelnen Wirtschaftszweige

1. Landwirtschaft, Jagd u. Fischerei		7494300 oder 42,0 % der Beschäftigten
2. Industrie		5609800 oder 31,7 % der Beschäftigten
a) Bergbau	224700	
b) Verarbeitende Industrie	3768500	
c) Baugewerbe	1421300	
d) Elektrizität, Gas und Wasser	195300	
3. Transport und Verkehr		659100 oder 3,7 % der Beschäftigten
4. Handel, Banken u. Versicherungen		1882100 oder 10,6 % der Beschäftigten
5. Andere Tätigkeiten (Öffentliche Verwaltung usw.)		2042700 oder 11,7 % der Beschäftigten

IV. Bildungsgrad der Beschäftigten

85,7 % haben entweder Volksschulbildung oder überhaupt keine
7,6 % besuchten eine Mittelschule
4,6 % besuchten eine Höhere Schule
2,1 % haben Universitätsbildung.

Der Wohnungsbau in der Sowjetzone. Einem sehr sorgfältig gearbeiteten Bericht von Dr. Dorothea Faber im „Europa-Archiv" (5. Sept. 53, S. 5943 ff.) über Entwicklung und Lage der Wohnungswirtschaft in der sowjetischen Besatzungszone 1945—1953 entnehmen wir folgendes Ergebnis:

Es ist mehrfach hervorgehoben worden, daß der Wohnungsbau in der sowjetischen Zone sich in sehr kleinem Rahmen hält. Das ist jedoch keineswegs nur auf den allgemein niedrigen Stand des Sozialprodukts zurückzuführen, vielmehr ist tatsächlich der Wohnungsbau bisher vernachlässigt worden, schon in den Plänen und viel stärker noch in der Planerfüllung.

Die sowjetzonale Bauwirtschaft (Baustoff- und Bauindustrie) hat durch Krieg und Kriegsfolgen große Kapazitätsverluste erlitten. So war anfangs die Bauleistung insgesamt nur sehr gering. Von ihr entfiel 1946 bis 1949 der Hauptteil, wie es beispielsweise die Bautätigkeit in Leipzig, Magdeburg und Halle zeigt, auf Bauten für gewerbliche, landwirtschaftliche und sonstige wirtschaftliche Zwecke, während die Wohnungsbauten und noch mehr (jedenfalls in diesem Zeitraum) die Bauten für öffentliche Zwecke in den Hintergrund traten. Von der knappen Rohstoffdecke blieb kaum mehr etwas für den Wohnungsbau übrig, hinter dem — trotz vorhandener Nachfrage — infolge Zwangswirtschaft, Unsicherheit der Eigentumsverhältnisse und fehlender wirtschaftspolitischer Initiative keine ausreichende Wirtschaftskraft stand.

Wie kommt es aber nun zu dem Versagen des Wohnungsbaus, bei dem nicht einmal die niedrigen Planzahlen realisiert werden? Hauptgrund ist die mangelnde Ordnung in der Projektierung. Die Vorprojektierung setzt zu spät ein, die endgültige läßt entsprechend auf sich warten, und erst dann kann mit der Bauausführung begonnen werden.

Gewichtige Ursache ist ferner der Mangel an Baustoffen. In der Baustoffindustrie ist nur wenig investiert worden; dies macht sich besonders in der Versorgung mit Mauersteinen, Zement, Holz und Baustahl störend bemerkbar. Es fehlt auch an einer Ordnung der Anlieferung; immer wieder werden Wartezeiten erzwungen, und Arbeitskräfte können leistungsmäßig nicht ausgelastet werden. Infolgedessen steigen die Baukosten insgesamt.

Die Wohnraumversorgung in der sowjetischen Zone stützt sich im wesentlichen auf den vorhandenen Wohnungsbestand, da der Ausbau der Industrie dem Wohnungsbau vorgezogen wird. Die gegenüber dem Gebiet der Bundesrepublik relativ niedrigen Kriegsverluste an Wohnungsbestand (11,5 v.H.) und die Stagnation der Bevölkerung lassen trotz der Passivität im Durchschnitt die Versorgungslage nicht schlechter werden. Jedoch führt die Zusammenziehung von Arbeitskräften an den neuen Industrieschwerpunkten zu scharfer regionaler Differenzierung in der Wohnraumversorgung, da das Gut „Wohnung" eben nicht transportabel ist und auch dem täglichen Pendelverkehr von Arbeitskräften Grenzen gezogen sind. Der geringfügige Wohnungsbau konzentriert sich jetzt an diesen Punkten, bleibt aber ungenügend. So wird durch Umsetzung der nicht in den Arbeitsprozeß eingegliederten Bevölkerung im Zuge der „operativen Wohnraumlenkung" Wohnraum freigemacht, ohne dabei irgendwelche sozialen Rücksichten zu nehmen. Es gilt allein, die Volkswirtschaftspläne bezüglich der Entwicklung der Schwerpunkte zu erfüllen.

Lauterkeit in der Werbung. Der 12. Kongreß der Internationalen Handelskammer (IHK) billigte im Juni 1949 in Quebeck eine neue Fassung des „Code de pratiques loyales en matière de Publicité". Die deutsche Gruppe der IHK gab zur Neufassung ihre Zustimmung. Die folgenden Auszüge aus diesem Kodex der Internationalen Handelskammer stützt sich auf die Veröffentlichung des Textes in der „Deutschen Zeitung" (2. Sept. 1953, Nr. 70).

Die Werbung als ein Teil unseres Systems der freien Wirtschaft und der Warenverteilung, das den Bedürfnissen und der Wohlfahrt der Verbraucher dient, hat dem Verbraucher gegenüber eine soziale Verantwortung. Werbung ist ein wichtiges und rechtmäßiges Mittel der Verkäufer, um das Interesse für die von ihnen angebotenen Waren oder Dienstleistungen zu wecken. Bei diesem Vorgehen können Methoden, die die Verkäufer anwenden, den berechtigten Interessen der Gemeinschaft entgegengesetzt sein. Wenn aber irgendein Widerstreit der Interessen entsteht, dann soll das Interesse der Allgemeinheit in jedem Fall an erster Stelle stehen und geschützt werden.

Der Erfolg der Werbung beruht auf dem Vertrauen der Öffentlichkeit. Infolgedessen soll kein Verhalten erlaubt sein, das geeignet ist, das öffentliche Vertrauen zu untergraben.

Die Werbung soll (deshalb) so gestaltet sein, daß sie nicht nur mit den Gesetzen, sondern auch mit dem moralischen und ästhetischen Empfinden des Landes in Einklang steht, in dem sie durchgeführt wird.

Die Werbung soll wahr sein und Entstellung von Tatsachen und Irreführungen durch falsche Angaben oder Auslassungen vermeiden.

Eine Werbung darf keine übertriebenen Behauptungen enthalten, so daß sie dem Verbraucher unweigerlich Enttäuschungen bringen muß. Besondere Vorsicht soll angewendet werden (in der) Werbung, die sich an Kranke wendet. Eine solche Werbung darf nicht die Heilung einer schweren Krankheit versprechen, noch sollen Angaben enthalten sein, die die Gesundheit der Leidenden beeinträchtigen könnten, z. B. durch Abraten, ärztliche oder andere Hilfe in Anspruch zu nehmen.

Es werden im genannten Kodex ferner Grundsätze lauterer Werbung unter den Werbungstreibenden aufgestellt und schließlich eine Verfahrensordnung für eine Schiedsstelle mitgeteilt.

Buch-Übersetzungen. Nirgendwo werden soviel Bücher übersetzt wie in Deutschland. Diese Feststellung macht der Franzose Georges Fradier im UNESCO-Courier, Juli 1953. Leicht kann es nicht eben sein, die einzelnen Nationen nach ihrer übersetzerischen Fruchtbarkeit abzuschätzen, schon gar nicht, wenn man es nur an Hand der Buchtitel versuchte. So ist zum Beispiel aus Bromfields Roman „Wild is the River" in Deutschland plötzlich ein „Traum in Louisiana" geworden; aus der für deutsche Ohren verfänglichen Titelfrage: „After Hitler, Stalin?" „Von Talleyrand bis Molotov." Denn überall sind die Verleger zu gescheit, um, was den Titel angeht, lediglich korrekten Übersetzern das letzte Wort zu lassen. Wer wollte sich da noch durchfinden? Glücklicherweise wird diesem Übel durch den „Index Translationum" abgeholfen, einer von der UNESCO herausgegebenen Folge von Bänden, die sich bemüht, alle in allen Ländern erschienenen Übersetzungen lükkenlos zu erfassen.

Auf Grund dieses „Index" meldet nun Georges Fradier, daß Deutschland jährlich mehr als 1300 fremdsprachliche Werke übersetzt. Es folgen mit immerhin einigem Abstand: Frankreich, Italien, Japan und die skandinavischen Länder, die jährlich an die 1000 übersetzte Bücher veröffentlichen. England begnügte sich 1951 mit etwa 500 und die Vereinigten Staaten mit 450. Nicht genug damit, wir Deutschen scheinen auch die Leserschaft mit dem weitesten Horizont zu sein. Denn während die anderen Länder aus nur wenigen Fremdsprachen übersetzen, schöpft Deutschland aus allen Sprachen von Bedeutung. Steht freilich noch zur Debatte, was da im einzelnen geschöpft und dem deutschen Leser angeboten wird. Die am wenigsten übersetzenden Länder, England und die USA, stellen gleichzeitig am meisten übersetzte Bücher — nur daß etwa ein Drittel davon Detektivschmöker oder Räuberpistolen sind. Doch keine allzu große Sorge! Wenn man

nämlich anstatt der Stückzahl der Bücher die Zahl der Neuauflagen in Anschlag bringt, ergibt sich das tröstliche Bild, daß die alten Namen, die zeitlosen, noch immer führen. Am häufigsten wird der Welt-Best-seller, die Bibel übersetzt; ferner Aristoteles und Plato, Homer und Euripides; Shakespeare, Molière, Dante und Cervantes; Goethe, Rousseau, Voltaire, Dickens, Balzac, Maupassant, Stendal, Tolstoi, Hugo und Zola. Diese Liste, so vermutet Fradier, wird in hundert Jahren nicht viel anders aussehen.

Die einzelnen Länder übersetzen voneinander durchaus nicht nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit. 1951 bezog Deutschland Hunderte von Büchern aus England, während dort nur 12 deutsche Bücher übersetzt wurden. Frankreich brachte 134 Übersetzungen amerikanischer Bücher heraus und beschränkte seinen italienischen Import auf 27. Weit entfernt, ihren Nachbarn das zu verübeln, übersetzten die Italiener 128 französische Werke und erzeigten sich trotzdem als Männer eigenen Geschmacks, indem sie von Amerika nur 54 bezogen. Endlich ein Feld, auf dem man nicht ängstlich auf nationales Gleichgewicht oder gar Übergewicht bedacht ist. Die germanischen, skandinavischen und angelsächsischen Länder sowie Italien zeigen übrigens nach Fradier deutlich eine Vorliebe für philosophische und religiöse Werke, während man in Spanien vor allem naturwissenschaftliche Bücher übersetzte.

Zur Vierhundertjahrfeier der Gregorianischen Universität. Aus einer „unentgeltlichen Schule für Grammatik, humanistisches Wissen und christliche Lehre", die Ignatius von Loyola am 22. Februar 1551 in Rom eröffnete, wurde auf Betreiben des Heiligen am 28. Oktober 1553 eine Hochschule für Theologie, Philosophie und Rhetorik, zunächst Collegium Romanum genannt. Die Eröffnung wurde mit einer großen Disputation gefeiert, an der viele Kardinäle und Gelehrte teilnahmen. Papst Gregor XIII. (1572—1585) sicherte das Kolleg wirtschaftlich und ließ 1582—84 einen Neubau errichten, den die Universität bis zur Beschlagnahme durch den italienischen Staat 1873 innehatte. Der heutige Bau wurde unter Pius XI. in den Jahren 1924/30 errichtet.

Eine Reihe glänzender Namen sind in der vierhundertjährigen Professorenliste zu finden: die Kardinäle Robert Bellarmin, Toledo, Lugo, Pallavicini, Mazella, Franzelin, Billot, Ehrle, die Theologen Vasquez, Suarez, Cornelius a Lapide, Mariana, Perrone, Palmieri, Kleutgen, Passaglia, Schrader, Wernz, die Mathematiker Scheiner, Kircher, Secchi. Viele Theologen der ganzen Welt haben an der Päpstlichen Universität Gregoriana ihre Studien gemacht und sind stolz darauf, hier, im Herzen der Christenheit, im Schatten der Peterskirche und der altehrwürdigen christlichen Monumente ihre Ausbildung empfangen zu haben. Übrigens hören auch die Germaniker an der Gregoriana ihre theologischen Vorlesungen. Professoren aus allen Ländern der Welt bilden den Lehrkörper der Päpstlichen Universität. Die Unterrichtssprache ist das Latein der Weltkirche. Der Besucher ist überrascht über die großzügige architektonische Gestaltung des neuen Univertätsbaues und über die modernen wissenschaftlichen Einrichtungen.

Kirche in Südamerika. Eines der brennendsten Probleme stellt sich der Kirche in Südamerika. Von den 154342000 Einwohnern sind 137139215 katholisch. Sie werden auf einen Raum von 20556000 km² nur von 26612 Priestern betreut. Es treffen also auf einen Priester etwa 5200 Gläubige. Dieses Verhältnis ändert sich aber noch laufend zu ungunsten der Seelsorgsverhältnisse, da Südamerika augenblicklich den größten Bevölkerungszuwachs der Erde zählt, Brasilien jährlich 1 Million, Mexiko 500000, während auf der anderen Seite der Priesternachwuchs äußerst gering ist. Bei den ungünstigsten deutschen Verhältnissen, in der Diözese Meißen, fallen auf einen Pfarrseelsorgsgeistlichen, die außerordentliche Seelsorge

der Orden ist also nicht mitgerechnet, 2515 Gläubige, bei den günstigsten, in der Diözese Eichstätt, 950 Gläubige. Kann auch ein von einem so großen Gebiet genommener Durchschnitt nicht ein genaues Bild der wirklichen Verhältnisse geben, so läßt er doch in etwa die Probleme ahnen, die sich hinter diesen Zahlen auftun. Wie unter diesen Umständen das Eindringen vor allem nordamerikanischer Sekten verhindert werden kann, ist nicht abzusehen. (Angaben nach Latinamerica, August 1953.)

UNESCO und katholische Missionen. Mehr und mehr gewinnt die Arbeit der katholischen Missionare bei der UNESCO an Hochschätzung. Der Missionar ist oft der einzige, der die Arbeit der UNESCO wirklich unterstützen kann. Denn diese verlangt von ihren Mitarbeitern nicht nur akademische Studien, sondern auch eine eingehende Kenntnis der einheimischen Sprachen und Sitten. Oft ist allein die Mission in der Lage, alle jene Hilfskräfte zur Verfügung zu stellen, die die UNESCO an Ort und Stelle braucht, um der einheimischen Bevölkerung zu helfen. Auf der anderen Seite hat aber auch der Missionar von dieser Arbeit Vorteile, weniger finanzieller Natur als vielmehr kultureller Art. Denn jede Hebung des Lebensstandards durch Fachleute, durch technische Ausrüstung kann auch der Mission zugute kommen (Revue du Clergé Africain, Juli 1953).

Umschau

Churchill über den deutschen Widerstand?

Nach dem deutschen Zusammenbruch, als gegen das deutsche Volk in seiner Gesamtheit der Vorwurf der Kollektivschuld erhoben wurde, gewann die Frage nach Art und Umfang des inneren Widerstandes gegen das Nazisystem im In- und Ausland besondere Bedeutung. Namentlich kam es darauf an, unverdächtige Zeugnisse für diesen Widerstand zu sammeln und der weiten, Deutschland gegenüber ungünstigen Öffentlichkeit bekannt zu geben. Da bei dem großen Ansehen, das Winston Churchill in der ganzen Welt genießt, jedes seiner Worte mit höchster Achtung entgegengenommen wird, kann es nicht wundernehmen, wenn die deutsche Presse es seinerzeit begierig aufgriff, als ein sehr ehrendes Urteil Churchills über den deutschen Widerstand verbreitet wurde. Der Wortlaut, der allenthalben nach Inhalt und Form übereinstimmte, war folgender:

„In Deutschland lebte eine Opposition, die zahlenmäßig durch ihre Opfer und eine entnervende internationale Politik immer schwächer wurde, aber zu dem Edelsten und Größten gehört, was in der politischen Geschichte aller Völker je hervorgebracht wurde. Diese Männer kämpften ohne Hilfe von innen oder außen — einzig getrieben von der Unruhe ihres Gewissens. Solange sie lebten, waren sie für uns unerkennbar, weil sie sich tarnen mußten. Aber in den Toten ist der Widerstand sichtbar geworden. Diese Toten vermögen nicht alles zu rechtfertigen, was in Deutschland geschah. Aber ihre Taten und Opfer sind das unzerstörbare Fundament eines neuen Aufbaus. Wir hoffen auf die Zeit, in der dieses heroische Kapitel der innerdeutschen Geschichte seine gerechte Würdigung findet."

Jeder, der die Geschichte des Dritten Reiches kennt und diese Worte unvoreingenommen liest, wird ihnen bereitwillig zustimmen; sie werden den Männern des deutschen Widerstandes durchaus gerecht und entsprechen auch der geschichtlich überkommenen Haltung des Engländers, nach der Niederlegung der Waffen beim besiegten Gegner das vorhandene Gute offen anzuerkennen. Gerade die innere Echtheit der

auch sprachlich bedeutsamen (wenn auch im Munde eines Engländers etwas überschwenglichen) Worte lassen es erklärlich erscheinen, daß man kaum danach fragte, wann und wo sie gesprochen sein sollten. Ein Beleg wurde entweder überhaupt nicht angegeben oder er lautete „im Unterhaus" 1946 oder 1947. Dagegen war niemals ein Tagesdatum beigefügt. Diese Ungenauigkeit mußte natürlich mit der Zeit dahin führen, nach dem genauen Fundort des Zitats zu suchen. Das überraschende Ergebnis dieses Suchens war nun die Feststellung, daß Churchill eine solche Rede überhaupt nicht gehalten hat. Auf Anfrage wurde dies in gleicher Weise von der Auskunftzentrale der konservativen Partei („Conservative Research Department", London S.W. 1, 24, Old Queen Street unter dem 27. Mai 1953) und von dem persönlichen Privatsekretär Churchills, Jane Portal, unter dem 19. August 1953 ausdrücklich bestätigt. Wir stehen also vor einer wunderlichen Lage. Der eigentliche — offenbar nicht ungeschickte — Verfasser der weitverbreiteten Rede ist bis jetzt unbekannt geblieben. Churchill hat die Rede nicht gehalten; er kann sie aber auch nicht gut dementieren, weil er dadurch den Anschein erwecken würde, als ob er ihren Inhalt nicht billige; denn es ist sehr wahrscheinlich, daß Churchill, der zwar während des Krieges von dem deutschen Widerstand nichts wissen wollte und eine Zusammenarbeit mit ihm ablehnte, heute nach besserer Unterrichtung über die Sachlage so ähnlich denkt, wie es in der ihm zugeschriebenen Rede gesagt ist. Churchill verfügt ja über die seltene Weisheit, begangene Fehler ehrlich einzugestehen, wie er seine Zustimmung sowohl zum Morgenthau-Plan als auch zur Forderung der bedingungslosen Kapitulation Deutschlands offen bedauert hat.[1] Immerhin ist es befremdlich, daß im hellen Licht der Öffentlichkeit eine Rede als von Churchill stammend lange Zeit verbreitet werden konnte, die er tatsächlich nicht gehalten hat. Die Ehre der deutschen Widerstandskämpfer ist auf so unleugbare Tatsachen begründet, daß es jedenfalls besser gewesen wäre, eine Rede Churchills zu ihrem Lobe nicht zu erfinden.

Diese Geschichte erinnert an einen ganz ähnlichen Vorgang, der sich um die gleiche Zeit abspielte. Im Jahre 1946 machte ein Goethe-Wort über die Deutschen die Runde durch die Presse Nach den schweren Irrungen der Nazizeit paßte es verblüffend richtig und schien gerade für den Tag geschrieben, um das Rätsel Deutschland zu erhellen; denn also ließ sich Goethe vernehmen: „So sollten es die Deutschen halten, darin bin ich ihr Vorbild: Welt empfangend und Welt schenkend, die Herzen weit offen jeder fruchtbaren Bewunderung, groß durch Verstand und Liebe, durch Mittlertum und Geist — denn Mittlertum ist Geist —, so sollten sie sein, und das ist ihre Bestimmung: nicht aber als Originalnation sich zu verstocken, in abgeschmackter Selbstbetrachtung und Selbstverherrlichung sich zu verdummen oder gar in Dummheit zu herrschen über die Welt. Unseliges Volk, es wird nicht gut ausgehn mit ihm; denn es will sich selbst nicht verstehn, und jedes Mißverstehen seiner selbst erregt nicht Gelächter allein, es erregt den Haß der Welt und bringt es in äußerste Gefahr." Vorsorglich war als Beleg angegeben: „Goethe, Gespräche mit Friedrich Wilhelm Riemer. (Aus Goethe-Gespräche ohne Eckermann, Insel-Verlag)" — wohlgemerkt ohne Seitenzahl![2] Alsbald begann die Suche, wo dieses so bemerkenswerte, aber bislang unbekannte Wort in den Werken Goethes zu finden sei. Die als Fundort beigefügte Schrift enthielt die Sätze nicht. Schließlich stellte sich heraus, daß der Text überhaupt nicht von Goethe stammt, sondern von Thomas Mann, und zwar aus dem siebten

[1] Vgl. *Pribilla*, Deutsche Schicksalsfragen (Frankfurt [2]1950) S. 222 u. 226.

[2] Vgl. u. a. Frankfurter Hefte, Mai 1946, S. 70; Die Neue Zeitung Nr. 55 vom 12. Juli 1946.

Kapitel von dessen Buch „Lotte in Weimar“ (Stockholm 1944), wo sie Goethe in den Mund gelegt werden. Der in Umlauf gesetzte Text war von dem Kompilator aus den Seiten 327, 329 und 330 geschickt zusammengestellt und dann als echtes Goethe-Wort ausgegeben worden.[3]

Solche und ähnliche Erfahrungen, die man heute nicht selten machen kann, sind für unsere hastende, nach sensationellen Äußerungen verlangende Zeit eine ernste Mahnung, die Augen offen zu halten, und auf das bedacht zu sein, was die Alten Akribie, d. h. kritische Sorgfalt nannten.

Max Pribilla S. J.

Moderne Naturphilosophie in USA

Die Relativitätstheorie, die Quantenmechanik, das expandierende Weltall sowie die Wunder der modernen Entwicklungs- und Vererbungslehre — sind die Merksteine des 50jährigen Fortschrittes in der Naturwissenschaft. Die Naturphilosophie steht vor der Aufgabe, die neuen Ideen in ein Weltbild einzubauen, wobei selbst die Fundamente des neuen Hauses neu gelegt werden müssen; denn Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation hat den Begriff der Naturgesetzlichkeit erschüttert. In allen Kultursprachen erscheinen Werke bedeutender Forscher, die Versuche zur neuen Naturphilosophie darstellen. Hier sollen die Bücher des schwedisch-amerikanischen Astronomen Gustaf Strömberg „The Soul of the Universe“ und „The Seachers“ besprochen werden, beide bei David McKay Company, Washington Square, Philadelphia, das erste schon in zweiter Auflage 1946, das zweite 1948, erschienen. Sie sind sowohl von astronomischer (Walter S. Adam) als von physikalischer Seite (Albert) Einstein) günstig beurteilt worden. Wir wollen zunächst über das erste Buch einen Überblick geben.

Die Grundbegriffe jeder Naturphilosophie — Raum, Zeit, Materie und Kausalität — werden in den ersten Kapiteln vom Standpunkt der modernen theoretischen Physik erörtert. Man kann diese, durchaus allgemeinverständliche Darstellung meisterhaft nennen. Von besonderer Bedeutung ist für den Verfasser die Erläuterung der Begriffe des Gravitations- und des elektromagnetischen Feldes, die ohne Konzessionen an die überalterten Begriffe der Schulphysik erläutert werden. Auch der Dualismus zwischen dem Partikel- und dem Wellenaspekt ist vortrefflich dargestellt. Er hat sein Analogon in den „lebenden Feldern“ der Biologie, die für die ganze weitere Philosophie des Verfassers grundlegend sind.

Zu ihrer Erläuterung untersucht er die Vorgänge bei der Entwicklung und Teilung der Zellen des lebenden Organismus, der Aufteilung der Chromosome und Gene im befruchteten Ei, insbesondere die Entwicklung einer Gastrula in einem Amphibienei und veranschaulicht sie durch bildliche Darstellungen. Es geht ihm um die scharfe Festlegung jener Grenze bei der Entwicklung der Pflanze aus dem Samen und des Tieres aus dem Ei, nach deren Überschreitung mechanische und chemische Wirkungen zur Erklärung der Entwicklung versagen und die Wirksamkeit eines unsichtbaren lebenden Feldes, das die weitere Entwicklung bestimmt, unzweideutig hervortreten. Ein großer Teil des Buches ist diesem Problem gewidmet. Dem Biologen mag er nichts Neues bieten; den exakten Naturforscher dagegen überrascht der für einen Astronomen ganz ungewöhnliche Umfang des biologischen Wissens, das nur durch eigenes eifriges Studium am Mikroskop erworben werden konnte. Die Kapitel, die den Ursprung des lebenden Feldes untersuchen, tragen die Titel: Lebende Materie und Organismen, Der mechanische Aspekt des Lebens und Erblichkeit und Gene.

Das lebende Feld ist im Gegensatz zum Gravitations- und elektrischen Feld

[3] Vgl. Frankfurter Hefte (August 1946) S. 89 f.

ein auf die Erhaltung des Lebens gerichtetes Feld. Ohne es kann die Entwicklung der Organismen aus dem Ei und auch die Erblichkeit geistiger Eigenschaften nicht erklärt werden. Die Gene sind die materiellen Träger geistiger Eigenschaften. Sie selbst sind unter dem Mikroskop noch erkennbar, ihre geistigen Korrelate natürlich nicht. Zu ihnen gehören Farben und Töne, die erblichen Talente für Musik, Kunst und Mathematik, das Gedächtnis und vieles mehr. Bei der Entwicklung des Menschen oder Tieres aus dem Ei werden die Träger geistiger Eigenschaften über das Nervensystem ins Gehirn übertragen, wobei die Triebkraft aber geistiger Art ist. Die Gene entsprechen in der Physik den kleinsten Partikeln (Protonen und Elektronen), die sich längs den Kraftlinien des Gravitations- und elektrischen Feldes bewegen. Für die Gene und Chromosome wird in Analogie dazu ein lebendes Feld supponiert. Dieses lebende Kraftfeld trägt einen besonderen Namen, der auf deutsch nicht sehr glücklich klingt. Es wird als „die Genie" bezeichnet.

Bis hierher können gegen die Darlegungen des Verfassers schwerlich wissenschaftliche Einwände erhoben werden, die gewichtiger wären, als Einwände gegen die Biologie von Spemann oder Driesch. Die in den Schlußkapiteln gefolgerte selbständige Existenz und Unzerstörbarkeit der geistigen Elemente im Kosmos, die mit der Materie dort in Verbindung treten, wo sie den geeigneten Boden finden, sind natürlich schon spekulativ metaphysischer Art. Auch die individuelle Seele ist eine unsterbliche geistige Einheit. Ihr Leben ist nicht wie das der materiellen Teilchen starren Gesetzen unterworfen, sondern bis zu einem gewissen Grade frei. Sie steht mit dem Weltgeiste (Gott) in irgendeiner Weise in Verbindung, der ihr das Bewußtsein von Gut und Böse eingepflanzt hat.

Ein Vertreter der exakten Naturwissenschaft kommt hier nach einer langen erfolgreichen wissenschaftlichen Laufbahn und nach einer strengen Analyse der Grundlagen moderner Physik und Biologie, zu einer spritualistischen Auffassung der Welt, einer modernen Monadenlehre. Er ist philosophisch nicht vorgebildet und beruft sich nirgends auf irgendeine, durch einen Ismus gestempelte philosophische Denkrichtung. Sein Buch ist für einen angloamerikanischen Leserkreis zur Überwindung materialistischer und positivistischer Theorien bestimmt.

In dem 1946 erschienenen Werk „The Seachers" behandelt Gustaf Strömberg dieselben Probleme in der anregenden Form von Diskussionen, die in einer privaten philosophischen Gesellschaft zwischen Vertretern verschiedener Naturwissenschaften abgehalten werden. Ein Physiker, ein Chemiker, ein Ingenieur, ein Biologe und ein Vertreter der Kirche treffen sich im Hause eines Philosophen, um in zwanglosen Diskussionen die Probleme der Materie, des Lebens und der Seele, jeder von seinem Standpunkt aus, zu besprechen. Der Gastgeber und Leiter der Diskussionen, der die Ansichten des Verfassers vertritt, ist der auf allen Spezialgebieten gut beschlagene Philosoph Dr. Berman. Sehr reizvoll ist die Wirkung der Gespräche auf einen jungen Russen aus dem fernen Sowjetrußland geschildert, der ganz dem dialektischen Materialismus verfallen ist. Dieser junge Mann ist aber nebenbei talentvoller Musiker und hat von seinen musikalischen Erlebnissen her doch einen Zugang zu den Problemen der Metaphysik, der den Vertretern der „strengen" Wissenschaft ganz abgeht. Ihn vom Materialismus zu bekehren ist die deutliche Absicht des geistvollen Buches, das überhaupt dieses didaktische Ziel mit Rücksicht auf die amerikanische Jugend verfolgt.

Für jede der Sitzungen ist ein Diskussionsthema gestellt, das in je einem Kapitel behandelt wird. Die vier ersten Themata lauten: „Die Welt der Sinne und die Welt der Schatten", „Die Gravitation", „Expandierende Wellen und

kleine Teilchen" sowie „Schwingende Atome und explodierende Bomben". Schon hier prallen die Gegensätze des kritischen Philosophen mit denen des Physikers und Ingenieurs aufeinander. Die eingehende Beschreibung der Atomstruktur erweckt bei dem Philosophen und dem phantasiereichen Russen Zweifel an der reellen Existenz der Elektronen und an der heute gültigen Ansicht über die Struktur der Atomkerne, die aus Protonen und Neutronen zusammengesetzt sein sollen. Die angenommenen elektrischen Kräfte zwischen positiv und negativ geladenen Teilchen erklären nicht die sprunghaften Übergänge zwischen den Energieniveaus; der doppelte Aspekt des Elektrons, das bald als Teilchen, bald als Welle in Erscheinung tritt, ist völlig mysteriös und nur eine Krücke, um unserer Vorstellung weiter zu helfen. Das einzig Sichere sind die Messungen der Energieumwandlung in den Prozessen der Absorption und Emission der Strahlung. Durch ihre Gegner in die Enge getrieben geben die Physiker zu, daß alle Bilder der modernen theoretischen Physik den Charakter unvollkommener Modelle haben und keine wahre Realität besitzen. Diese Modelle verhelfen ihnen zur Aufstellung von Gleichungen, um die beobachteten Energieumwandlungen numerisch zu erfassen.

Bei der Diskussion der Probleme des Lebens und der treibenden und formenden Kraft bei der Entwicklung der Organismen aus dem Ei sind es wieder die Vertreter der Biologie und Physik, die den Geheimnissen des Lebens gegenüber den agnostischen Standpunkt einnehmen. Er wird durch die unbestimmte Hoffnung darauf, daß die weitere Entwicklung der Biologie eine mechanistische Erklärung der dunklen Probleme des Lebens bringen würde, gemildert. Ihnen gegenüber verficht der Philosoph die Theorie des unsichtbaren lebenden Feldes als Träger geistiger Eigenschaften, die in den Chrosmosomen und Genen ihren materiellen Sitz haben. Diese auf Driesch und Spemann zurückgehenden Ideen sind in dem ersten, oben besprochenen Buche des Verfassers im einzelnen durchgearbeitet und bilden die Grundlage seiner Philosophie. Auch die in den folgenden Kapiteln diskutierten Probleme über das Bewußtsein und die Seele bringen gegenüber den Ausführungen des ersten Buches nichts Neues. Am Schluß sind es nur noch der Metaphysiker Berman und der Vertreter der Kirche, die zu Wort kommen; denn es ist von der Unsterblichkeit der Seele und der Allmacht Gottes die Rede, die für die Vertreter der strengen Wissenschaft materialistischer und positivistischer Prägung wertlose Hypothesen sind, da sie in der Wissenschaft keinen Platz haben.

Unser jugendlicher „Dialektischer Materialist" und Musiker folgt den Diskussionen mit größtem Eifer und hat am Schluß das enge Kleid bolschewistischer Geistesrichtung fast ganz abgestreift. Sein Blick ist freier geworden für die Geheimnisse des Lebens und der Seele. Er glaubt, aus dem Erlebnis der Musik heraus metaphysische Probleme gut zu verstehen, und wenn er sich noch dem Unsterblichkeitsgedanken widersetzt, so scheint doch der Weg zum Glauben nicht mehr versperrt zu sein. Das vom Verfasser beabsichtigte Experiment an einem jungen aufgeschlossenen Geist scheint geglückt zu sein.

Erich Schoenberg

Psychologie und Erziehung

Internationale Werktagung über Tiefenpsychologie und Erziehung Salzburg, 20.—23. Juli 1953

Vierte Tagung der Caritas „Heim- und Heilerziehung" Düsseldorf, 15.—18. Juli 1953

Ob sich katholische Erzieher auf eigenen Tagungen über Forschungsergebnisse der Psychologie und Pädagogik orientieren wollen und sollen oder auf Tagungen, die interkonfessionell sind — das ist und bleibt eine Streitfrage. Für beides lassen sich gewichtige Gründe

angeben. Sicher ist eine Beschränkung auf den katholischen Raum insofern von Nutzen, als grundsätzliche Klärungen ebenso wie praktische Nutzanwendungen viel eher erzielt werden können, wenn der Ausgangspunkt als unumstritten gilt: die Weltanschauung, der katholische Glaube. Daher wird man katholische Tagungen, die sich um die Vermittlung neuer Erkenntnisse für die Erziehung bemühen, begrüßen dürfen.

Die Tagung in Salzburg diente im besonderen der kritischen Sichtung wie auch Fragen der Anwendung der Tiefenpsychologie für die Erziehung. Sie wurde veranstaltet vom Institut für vergleichende Erziehungswissenschaft (Salzburg), Leiter Professor Friedrich Schneider (München), und zwar im Auftrag der internationalen Caritas-Konferenz (Rom) und in Zusammenarbeit mit der Caritas Österreichs.

Am Eröffnungsabend im Kaisersaal der Residenz sah man neben Vertretern von Stadt und Land den Erzbischof Dr. Andreas Rohracher. Den Festvortrag „Der leidende Mensch unserer Zeit in christlicher Sicht" hielt der Referent. Die Tiefenpsychologie wuchs aus den Erfahrungen am kranken, also leidenden Menschen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß die Tiefenpsychologie diesen Zusammenhang oft vernachlässigt. Über den wissenschaftlichen Kategorien und Heilversuchen wird allzu leicht vergessen, daß es um den leidenden Menschen geht, um eine Klärung der Grundlagen seiner Leiden, aber auch um eine Aufhellung ihres Sinnes. Anliegen des Referenten war es, beides — Ursache und Sinn — zu klären, ferner das vermeidbare „unnütze" und gefährliche Leid von jenem Leid zu scheiden, das ein „Existenziale" ist, Sendung und Aufgabe zugleich, weiterhin das letztgenannte im Licht der Metaphysik und der Offenbarung deutlich werden zu lassen.

Die drei tiefenpsychologischen Richtungen Freuds, Adlers und Jungs wurden in drei Referaten dargestellt und kritisch beleuchtet. Die Referenten waren Prof. Asperger (Wien), Dr. Dal Bianco (Wien) und Prof. Vetter (München). Asperger hob als Werte der Psychoanalyse hervor: die Tendenz, die Lebensgeschichte des Menschen für das Verständnis seines Schicksals nutzbar zu machen, die Wieder-Entdeckung des Unbewußten, ferner bedeutsamer „Mechanismen", wie Verdrängung, Fixierung usf., die bei der Entstehung der seelischen Krankheit und für ihre Struktur grundlegend sind. Die Kritik bezog sich auf das Ausstehen der Sinnfrage bei Freud, auf seine materialistisch-naturwissenschaftliche Befangenheit, auf den Intellektualismus Freudscher Erklärungsversuche, schließlich auf die Überbetonung einer Anlage und Funktion: der Sexualität.

Dr. Dal Bianco hob als wesentlich für Adlers Psychologie hervor: die Finalität des Seelischen (nicht nur Ursachen sind für seelische Einstellungen von Bedeutung, sondern auch zu verwirklichende Zwecke), das Spannungsverhältnis von Ich und Gemeinschaft, das Minderwertigkeitsgefühl, aus dem Kompensation und Überkompensation erwachsen, das Bemühen des Heilers, dem entmutigten Menschen zu einem echten Leistungsstreben zu verhelfen. Kritisch wurde ausgesetzt: eine Überbetonung des Machtstrebens, die das menschliche Dasein versimpelt, ein pädagogischer Optimismus in dem Sinne, als würde Aufklärung von Zusammenhängen seelischer Art immer heilend wirken, eine Relativierung des Absoluten im Sinne eines Pragmatismus, dem das Gefühl für überpersönliche Werte verlorenging.

Prof. Vetter hat bereits seit längerem in wertvollen Veröffentlichungen eine Verbindung der Charakterkunde mit der Tiefenpsychologie angestrebt und auch weitgehend erreicht. In seinem Referat stand im Blickpunkt die Phantasie, jene Schöpferkraft, die für die Leistungen des Unbewußten ebenso bedeutsam ist wie für die Fruchtbarkeit bewußter Tätigkeit. Für die Phantasie ist das „Bild" entschei-

dend; Phantasietätigkeit ist immer konkret und dabei doch geistig, sie liegt weitgehend im Unbewußten oder doch im Schatten des Bewußtseins. Anderseits gibt es auch bewußte Phantasietätigkeit, die allerdings ihre Nahrung meist aus dem Boden des Vorbewußten zieht. Die Auffassungen C. G. Jungs vom Unbewußten, die dem Referat Vetters im besonderen zugrunde lagen, geben Hinweise auf Konflikte und Störungen, insofern sie das Allgemeinmenschliche betonen, das in „Bildern" (etwa im Wartegg-Zeichnungstest), also mittels Phantasietätigkeit in Erscheinung tritt.

Für die Erziehungsberatung waren zwei Referate bedeutsam: Dynamische Psychologie und Erziehung (d. Ref.), ferner die Ausführungen von Prof. Busemann (Marburg), die den Wert der Tiefenpsychologie für die Heilpädagogik beleuchteten. Dynamisch ist nach Auffassung des Referenten nicht nur die Umwelt, die den Heranwachsenden unausgesetzt zu beeinflussen sucht (oft in verhängnisvoller Weise: mit falschen Mitteln, aus unrichtiger Zielsetzung, in egozentrischer Einstellung), dynamisch ist vor allem die Person selbst. Die Person als geistiges Aktzentrum baut Leib und Seele auf. Sind ihre Daseinsbedingungen ungünstig, entwickelt sie als (sinnvolle) Abwehr eine Störungsdynamik, die eine mannigfache Symptomatik aufweisen kann. Sinn der Beratung ist es, die Ursachen der Störungen zu ermitteln; generell handelt es sich hier um Lieblosigkeit und Mangel an Ordnung. Wird der Umwelteinfluß geändert, verschwindet häufig die Störungsdynamik; die Person vermag ihre Kräfte wieder in rechter Weise einzusetzen. Prof. Busemann entwickelte aus reicher Erfahrung Gedanken, die zunächst die richtige Haltung des Erziehers dem Zögling gegenüber verdeutlichen sollten. Die primitive „Affektreaktion" (Antipathie, moralische Zensurierung usf.) wurde der „wirhaften Solidarität" gegenübergestellt. Eine Diagnose hat bei Störungen zunächst die Frage der Begabungen zu klären; erst in zweiter Linie geht es um Aufhellung der Dynamik und ihrer Störungen. Wichtig war auch der Hinweis, daß man phasisch bedingte Unstimmigkeiten der Kindesseele von neurotischen zu trennen habe. Als größte Gefahr sah der Ref. die heutzutage vielfach so verfahrene Familiensituation an, die zu Angst, Aggression, Regression usf., also zu Störungen im seelischen Haushalt des Kindes Anlaß gibt.

Dr. Goldbrunner (München) wertete die Lehren C. G. Jungs für die Religionspädagogik aus. Der Mensch soll „Gott mit dem Antlitz anbeten, das Er ihm gegeben hat" (Augustinus). Dazu bedarf der Mensch der Selbstwerdung. Hinderlich auf diesem Wege ist ein Leben, das ausschließlich von außen geprägt wird: in der „persona", dem Komplex von Verhaltensweisen, die sich der Mensch im Hinblick auf sein Stehen und Fortkommen in der Umwelt erwarb, liegen Gefahren der Veruneigentlichung, der Erstarrung, der Verödung. Ebenso gefährlich ist ein Leben, das lediglich aus Bewußtsein geführt wird, das verlernt hat auf jene Stimmen zu lauschen, die dem Bereich verborgener, un- oder halbbewußter Werte und Daseinsvollzüge angehören. Als die Selbstwerdung begünstigende Faktoren führte der Referent auf: Ehrfurcht und Achtung vor der Individualität, Vermeiden allzu frühzeitiger Spezialisierung, die Arbeitsschule, musische Erziehung, im besonderen die Pflege des Theaterspiels, das die Möglichkeit gemeinsamen Tuns, persönlichen Ausdrucks, vollmenschlicher Anteilnahme bietet.

Den Referaten schlossen sich Arbeitskreise an, die Gelegenheit boten, Unklarheiten zu beheben und eine Anwendung des Gehörten für die Praxis zu gewährleisten.

Die Tagung „Heim- und Heilerziehung" in Düsseldorf war in ihrer Thematik sehr weit gefaßt. Der erste Tag war ausgefüllt mit Referaten, in deren Mittelpunkt die religiöse Erziehung stand. Das erste Referat (d. Ref.) be-

faßte sich mit den Schwierigkeiten religiöser Erziehung überhaupt und der Heimerziehung im besonderen. Im Blickpunkt standen dabei wichtige Erkenntnisse der Tiefenpsychologie und Heilpädagogik.

Der zweite Vortrag (Dr. Hubert Fischer, München) betonte die Bedeutung der Liebe für die religiöse Erziehung. Die heute so häufig anzutreffenden Haltungen der religiösen Indifferenz, der Ahnungslosigkeit, der Ablehnung oder eines Gewohnheitskatholizismus sind nur über die Person des Erziehers, die Heimatmosphäre, die konkrete Lebensgestaltung günstig zu beeinflussen. Alle diese Faktoren müssen von Wärme und Wohlwollen bestimmt sein, ja von alledem, was der Apostel Paulus im Hohenlied der Liebe feiert.

Direktor von Mann sprach von den Erwartungen, die man berechtigterweise an die religiöse Erziehung im Heim knüpft. Ein katholisches Heim soll als solches erkennbar sein, d. h. es soll fröhliches Kinderland, Wohnstube, beseeltes Milieu sein. Im Mittelpunkt des Heimes soll das Kind stehen, für das sich der Erzieher einsetzt, um gut zu machen, was die Familie verabsäumte. Ein katholisches Heim soll wahre Autorität, d. h. aber Verpflichtung zum Dienen erkennen lassen. Der religiöse Erzieher soll als Verwalter und Ausspender der Geheimnisse „mysteriis edoctus" sein. In ein katholisches Heim gehören nur wahrhaft geformte, gebildete Erzieher, die gewillt und fähig sind, sich in ihrer Lebensaufgabe zu echten christlichen Persönlichkeiten zu entfalten.

Im Anschluß an diese Referate fanden Arbeitsgemeinschaften statt, die sich um konkrete Anwendung des Gehörten bemühten. Die Arbeitskreise berücksichtigten die verschiedenen Heimarten, wie Heime für das Kleinkind und das schulpflichtige Kind, Heime für männliche Jugendliche usf.

Der zweite Tag war dem so bedeutsamen Erziehungsfaktor: Film gewidmet. Zwei Themen standen zur Diskussion: die positive Auswertung des Spielfilms in der Erziehung (Klaus Brüne, Düsseldorf), Möglichkeiten und Richtlinien für ein Heimkino, Schutz der Jugend vor ungeeigneten Filmen (P. Max Gritschneder, Düsseldorf). Das zweite Referat befaßte sich mit praktischen Hinweisen, wie Kind und Jugendlicher mit wertvollen Filmen in Berührung gebracht werden können, ferner mit dem einschlägigen Text des Jugendschutzgesetzes (besonders § 6), einer Kritik an diesem Gesetz, mit der praktischen Durchführung des Gesetzes, mit den Möglichkeiten, unabhängig vom Gesetz und vom staatlichen Bereich, die Jugend vor dem schlechten Film zu schützen. Klaus Brüne sprach über die heutige Situation des Spielfilmes, über Grundsätze und Anregungen für die Filmerziehung als einer Möglichkeit der Persönlichkeitsbildung, schließlich über Hilfsmittel für die Filmerziehung. Zur Veranschaulichung der Darlegungen wurden zwei Filme gezeigt, ein amerikanischer Spielfilm und der bekannte Film: Peppino und Violetta. Der Unwert des einen, der Wert des anderen war so selbstverständlich, daß es nicht vieler Worte bedurfte, zu zeigen, worum es bei der Filmauswahl geht.

Der dritte Tag stand unter dem Motto: Das Jugendamt neuer Prägung. Hier waren die Referate von Caritasdirektor Dressen „Behördliche und freie Jugendhilfe", von Heinrich Köppler, dem Bundesführer der katholischen Jugend, „Die Jugendpflege im Jugendamt", von Frau Ministerialrat Laarmann „Das Landesjugendamt" sehr aufschlußreich. Die behördliche und freie Jugendhilfe ergänzen sich gegenseitig, ja müssen sich ergänzen, weil die Methode und auch das Ziel verschiedener Art sind. Die Jugendpflege ist im neuen Gesetz dem Jugendamt, neben der Fürsorge, übertragen. Jugendpflege ist vorbeugend und vermag auf dem Weg der Beratung und rechtzeitigen Hilfe eine Entwicklung zu verhindern, die eines Tages nur noch auf dem Weg der Fürsorge, einer doch immer wieder als

fragwürdig erwiesenen Form der Unterstützung, beeinflußt werden kann. Das Landesjugendamt, wie es von Frau Ministerialrat Laarmann gesehen wurde, soll „der Wächter auf hoher Warte sein, der rechtzeitig auf neue Aufgaben hinweist und darauf achtet, daß notwendige Einrichtungen geschaffen und die Menschen, die darin wirken sollen, für ihre besonderen Aufgaben ausgebildet werden." Nach solchen Ausführungen darf man mit Recht annehmen, daß die öffentliche Jugendhilfe durch diese neue Einrichtung eine „kraftvolle Aufwärtsentwicklung erfährt, daß ferner Jugendämter, die die Anregungen eines so verstandenen Landjugendamtes aufgreifen, ein neues Gesicht erhalten."

Angesichts der außergewöhnlich schwierigen Lage und der großen Not vieler Menschen innerhalb der Bundesrepublik, die namentlich durch den unausgesetzten Flüchtlingsstrom entsteht, vergißt man leicht, daß von verantwortlicher Seite vieles geschieht, der Lage und Not Herr zu werden. Tagungen, wie die beiden besprochenen, lassen keinen Zweifel daran zu, daß viel geschieht, geplant, gebessert und geändert wird, um auch der Jugend gerecht zu werden und ihr zu helfen, ihren Platz zu finden.

Hubert Thurn S. J.

Marienlob in neuen Büchern

Kardinal Newman hat gefragt, ob denn, sobald wir einmal den Sinn des Wortes „Gottesmutter" erfaßt haben, „der Gedankensturm, den eine solche Lehre entfesselt, überhaupt noch eingedämmt werden könne". Maria ist da. Sie existiert im Glauben der Kirche als ein unausschöpfbarer Reichtum. Sie wirkt als eine von Gott erfüllte Wirklichkeit in unser Leben und kommt im Lauf der Geschichte zu immer strahlenderer Entfaltung. Damit ist der Fortgang der Mariologie gegeben: Es sind immer neue Werke möglich, in denen sich das theologische Forschen und Denken über Maria niederschlägt.

Daneben besteht eine bescheidenere Aufgabe, die übrigens von der Theologie nicht ganz abtrennbar ist: die Marienverehrung der Gläubigen verlangt nach Nahrung. Wie die gesamte Erbauungsliteratur will auch die Marienliteratur alle 50 oder gar 25 Jahre neu geschrieben sein. Kein Wunder, daß heute, da eine so starke Welle neuer Marienliebe die Menschen ergriffen hat, auch allenthalben ein neues Verlangen nach guten Büchern über die Mutter des Herrn besteht und die Verlage unermüdlich alte und neue Marienliteratur auflegen.

I.

Was wissen wir zuverlässig vom Leben Marias? Diese Frage sucht das Buch von *Joseph Patsch* „Maria, die Mutter des Herrn" sachlich zu beantworten (252 S. mit 8 Abbildungen und einer Karte, Einsiedeln und Köln 1953. Gln. DM 17.90). Patsch meidet ängstlich alles „Erdichtete und Unbeweisbare". Sein Buch nährt sich aus dem Neuen Testament. Er stellt die Mutter des Herrn in die Umwelt hinein, in der sie gelebt hat. „Was Geschichte, Altertumskunde und Landeskunde bieten, soll uns helfen, das Leben (Marias) zu verstehen. So kommt uns die Gottesmutter auch menschlich näher." Bei dem, was die heutige Wissenschaft über das Leben der palästinensischen Juden zur Zeit Christi weiß, kommt bei dieser Methode erstaunlich viel an gesicherten Ergebnissen heraus. Die Gefahr könnte allerdings sein, daß der religiöse Ertrag gering bleibt und das Bild der Begnadeten von kulturgeschichtlichen Einzelheiten zu sehr überdeckt wird. Doch dem hat der Verfasser gewehrt, indem er knapp und wesentlich und aus der Sache heraus (etwa durch Zitate aus dem Alten Testament oder den Vätern oder durch eigene Reflexion) die Sicht des Glaubens zur Geltung bringt.

Einen ähnlichen Weg hatte schon *Franz Michel Willam* mit seinem 1936 erschienenen Werk „Das Leben Marias, der Mutter Jesu" beschritten. Er fügte in die Betrach-

tung über die biblisch überlieferten Begebnisse des Marienlebens ganze Kapitel über das damalige Volksleben im Heiligen Lande ein, z. B. „Von der Tracht und dem Leben der Frauen" — „Vater und Mutter in der Familie" — „Von den Hochzeitssitten" usw. Willam hat nun sein Buch völlig umgestaltet. Es trägt jetzt den Titel: „Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers" (356 S. Freiburg 1953, Herder. 22 Bildtafeln und ein Anhang: Biblische Überblicke sind dem Buch beigegeben. Gln. DM 14.80). Der neue Titel läßt an Scheeben denken. Tatsächlich hat sich Willam dem breiten Strom der mariologischen Erkenntnisse geöffnet, die in den letzten Jahrzehnten gewonnen worden sind. Er spürt offenbar, daß heute selbst weitere Kreise mit mehr beschreibenden und psychologisch nachfühlenden Betrachtungen des Marienlebens nicht zufrieden sind. Sie wollen keine Fachtheologie, aber sie wollen theologische Tiefe. Willam bietet sie in großen heilsgeschichtlichen Aufrissen unter Betonung der Rücksicht, daß Maria „nicht bloß als die Mutter Jesu, sondern auch als Gefährtin ihres Sohnes in der Begründung der neuen Heilsordnung" zu sehen ist. Eine andere Frage ist, wie weit es ihm gelungen ist, die beiden Elemente, das schlicht Berichtende und das systematisch Theologische harmonisch zu verbinden. Den Charakter eines volksnahen Lesebuches hat die neue Fassung jedenfalls nicht beibehalten.

Wie aus einem Guß wirkt das Marienbuch von *Otto Hophan* „Maria, unsere hohe Liebe Frau" (457 S. Luzern 1951, Räber. Gln. DM 22.—). Es ist festlich ausgestattet und verdient trotz des hohen Preises weite Verbreitung. Auch Hophan läßt nur die Quellen zu Wort kommen. Franz M. Moschner hat, wie uns scheint, Art und Wert dieses Marienbuches genau getroffen. Er urteilt: „Aus einer tiefen liebenden Verehrung der Gottesmutter ist jede Zeile geboren, alles ist durchbetrachtet und von innen her angeschaut. Gedanken und Sprache fließen und fluten und tragen den Leser durch alle Höhen und Tiefen des Mariengeheimnisses. Diese Sprache ist voll von Farbe und Musik, es gibt Seiten, die wie ein reiner Lobgesang auf die Hohe Liebe Frau erklingen." Stellenweise will uns die Sprache zu poetisch erscheinen, ein Element, das ein feines Ohr schon am Titel heraushört. Aber im großen und ganzen möchten wir glauben, Hophan könnte für viele das Marienbuch werden. Wie wäre es, wenn der Verlag durch eine billige Volksausgabe den Weg dazu bereitete?

Nun ist auch das Marienleben von *Clemens Brentano* neu aufgelegt: „Das Marienleben". Nach Betrachtungen der Anna Katharina Emmerick. Herausgegeben und bearbeitet von Claire Brautlacht (329 S. Kevelaer 1952, Butzon & Bercker. Hln. DM 9.80). Hier stehen wir in einer völlig anderen Welt, in der des Visionären und Dichterischen, und man könnte sich fragen, ob denn für derlei Marienliteratur noch eine Daseinsberechtigung bleibt. Wir glauben, daß diese Frage zu bejahen ist; nur muß man sehen, daß wir hier in einer andern Provinz des Geistigen stehen. Kein verantwortlicher Prediger wird z. B. den Visionen der Seherin von Dülmen theologische Beweise entnehmen. Aber er wird mit nicht geringer Frucht diese Schauungen nachbetrachten, um seine Seele mit heiligen Bildern zu füllen, und um anschaulich und mit seelischer Ergriffenheit von dem sprechen zu können, was in der Dogmatik und Exegese leicht die Dürre des Lehrbuchs und der Formel hat. Dieses Marienbuch ist heilig und rein und vermittelt einen tiefen Zugang zur Welt der Gebenedeiten weniger durch das, was es an konkreten Vorgängen berichtet, als durch die Atmosphäre des Glaubens und der Verehrung, die alles durchwaltet. Wieder wird man von der Frage bewegt, wie weit die Sprachgewalt des die Gesichte niederschreibenden Brentano an der Wirkung beteiligt sein mag. Es befremdet, daß mit keinem Wort erwähnt ist, nach welchen Gesichtspunkten die Bearbeitung vorgenommen wurde.

II.

Wenden sich die genannten Bücher an einen weiteren Leserkreis, so kommen die folgenden vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, für den theologisch Geschulten in Betracht. Der Innsbrucker Exeget *Paul Gaechter S.J.* hat seine in verschiedenen Zeitschriften verstreuten Aufsätze in Buchform veröffentlicht: „Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien" (260 S. Innsbruck - Wien - München 1953, Tyrolia, Marianischer

Verlag. Brosch. DM 12.—). Was hier geboten wird, ist das Ergebnis sauberer, sachlicher Wissenschaft. Gaechter selbst sagt von seiner Arbeit: „Das Ganze ist weder eine Biographie Marias, die sich mangels genügender Quellen als unmöglich erweist, noch viel weniger eine biblische Mariologie. Reichen auch die Studien über Maria in Kana und über Jesu Wort am Kreuz bis in den Bereich des Theologischen, so war doch überall der exegetische Standpunkt bestimmend, in der ersten Studie (über die literarische Entstehung der lukanischen Kindheitsgeschichte) der literargeschichtliche." An dieser Studie mit ihrer unbestechlichen Genauigkeit wird von neuem klar, wie verfänglich es ist, wollte man vorschnell fromme Anwendungen machen, ehe der Sinn des Textbefundes nicht sauber erarbeitet ist. Natürlich genügt Wissenschaftlichkeit allein nicht. Zu ihr muß sich noch das Pneuma gesellen, der schöpferische Odem des Heiligen Geistes, damit sich uns die Schrift als „Gnade" und „Heil" erschließt.

Vielleicht zeigt das folgende Werk von *Paul Hitz,* wie dieser Hinweis gemeint ist: „Maria unser Heil. Ein pastoral-mariologischer Versuch" (381 S. Limburg [Lahn] 1951, Lahn-Verlag). Der Verfasser will nicht die Gesamtheit der geheimnisvollen Wirklichkeitszusammenhänge zwischen Maria und unserm Heil darstellen, wie sie im christlichen Heilsgeschehen vorliegen. „Es geht hier bloß um die Beziehung Mariens zur subjektiven Heilsverwirklichung, bzw. Heilssicherung des Christen." Schlicht gesagt: das Werk untersucht das alte Axiom „Servus Mariae non peribit — Ein Diener Marias geht nicht zugrunde", indem es sich vor allem auf die Marienlehre des hl. Alfons von Liguori beruft. Eine wissenschaftlich gründlich gearbeitete Untersuchung, welche „die kirchliche Überlieferung und die heutige Theologie, die biblische Offenbarung und die menschliche Erfahrung, die kritische Überlegung und die besinnliche Andacht" berücksichtigt. Noch steht das Wissenschaftlich-Methodologische etwas im Vordergrund. Es wäre wohl nur ein Schritt, um aus diesem Werk ein Marienbuch für weitere Kreise zu machen. Schon jetzt hat der Verfasser den gelehrten Apparat in den umfangreichen Anhang verwiesen.

Rudolf Graber hat sich ein wahres und großes Verdienst dadurch erworben, daß er „Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren" in einem schmalen Band dem deutschen Marienverehrer zugänglich gemacht hat (221 S. Würzburg, Echter-Verlag. Hln. DM 7.60). Jeder weiß, welche Bedeutung der Stimme des Obersten Lehrers in der Glaubenslehre der Kirche zukommt. Hier haben der Theologe und der Beter (und der Theologe soll ja ein Beter sein) festen Boden unter den Füßen. Und hier findet jeder unbefangene Leser bestätigt, wie oft und wie einhellig gerade seit 1854, seit der Verkündigung der Immakulata, die Päpste ihre Stimme zum Lob der Gottesmutter erhoben haben. Dem Buch sind wertvolle Register beigegeben, die seine praktische Brauchbarkeit noch erhöhen.

Zum Beschluß sei auf ein kleines Meisterwerk hingewiesen, dem auch das Zitat am Anfang dieser Besprechung entnommen ist (S. 58): *„John Henry Newman.* Maria im Heilsplan". Eingeleitet und übertragen von Birgitta zu Münster OSB. (83 S. Freiburg 1953, Herder. Sammlung: Zeugen des Wortes. Kart. DM 2.80). So klein diese Schrift ist, so schwer wiegt sie an Inhalt. Sie ist aus mehreren Beiträgen des großen Kardinals zusammengestellt und darum nicht von geschlossener Einheit. Dennoch ist es eine eindrucksvolle Kostprobe der tiefen religiösen Meisterschaft Newmans, dessen ruhige, betrachtende Art der unsern so verwandt ist und aus eigenem Erleben um die Schwierigkeiten der evangelischen Menschen gegenüber der katholischen Marienverehrung weiß. Auch hier ist Exegese und Wissenschaft. Aber sie ist völlig eingeschmolzen in ein Denken, Glauben und Beten, das durch eine reiche innere Mitte ging. Von dieser Schrift geht ein wahrer Friede aus: ein marianischer Friede. Wir wissen nicht, ob es im deutschen Sprachgebiet schon ein großes Werk gibt, das die gesamte Marienlehre Kardinal Newmans im Zusammenhang bietet. Man möchte wünschen, daß ein solches Buch geschrieben würde. (Auf S. 15 Mitte scheint ein Mißverständnis vorzuliegen; es muß dort zweimal „Natur" nicht „Person" heißen).

Franz Hillig S.J.

Besprechungen

Abendländische Welt

Wolf, Erik: Griechisches Rechtsdenken. Zweiter Band: Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik. (494 S.) Frankfurt am Main 1952, V. Klostermann. Brosch. DM 37,50. Geb. DM 42,50.

Wie im ersten Band (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 148, Juli 1951, S. 235 f.) bewährt sich auch in diesem die Fähigkeit des V., Schriften und Texte aus der geschichtlichen Gesamtlage zu verstehen und auszulegen. In der hier behandelten Zeit geht die Auflösung der alten Rechtsbegriffe, die bereits vorher begonnen hatte, mit kräftigen Schritten voran. Themis tritt immer mehr zurück; die Erkenntnis der Dike wird immer fragwürdiger, und am Nomos tritt vor allem die Verschiedenheit und Relativität hervor. Immerhin bedeuten die Sophisten, besonders die ersten, nicht eine so allgemeine Auflösung der Wahrheitsgeltung, wie sie ihnen oft zugeschrieben wird. Nach W. ist ihr Denken weniger theoretisch, als praktisch. Den alten Göttern ist die Polis bereits entfremdet, und der Glaube an die angeborene Vornehmheit und Rechtlichkeit der adligen Klasse ist geschwunden. Die Sophisten suchen nach einer neuen Grundlage. Sie finden sie in der Natur des Menschen und im Glauben an die Möglichkeit der Selbstvollendung. Diese Natur findet allerdings mit der Zeit eine immer mehr individualistische und positivistische Auslegung, bis die Macht des Stärkeren zur Norm des Rechts erklärt wird. Aber ursprünglich war selbst der Homo-Mensura-Satz des Protagoras eher als Selbstbeschränkung gemeint denn als Überheblichkeit.

Dieser geistigen Strömung treten die Dichter Pindar, Bakchylides und Sophokles entgegen. Aber sie können die alten Auffassungen nicht einfach erneuern; auch bei ihnen macht sich der Einfluß der Zeit geltend. Pindar besingt die adlige Menschlichkeit und Mannestüchtigkeit als Grundlagen des Lebens. Für Sophokles ist voller Einsatz für die eigene Dike das höchste Gut des Menschen, die Hybris aber zerstört sein Wesen. Der Mächtigere ist, im Gegensatz zur Lehre mancher Sophisten, nur um so höher verpflichtet. Gilt also das Recht absolut, so ist doch die Erkenntnis des Dichters die, daß alles menschliche Recht sich immer auch als Scheinrecht enthüllt. Nur die Götter sind immer im Recht; dies im Gegensatz zu Aischylos. Der Mensch steht eben zwischen den Göttern und den Tieren. Darum gehört im Unrecht-sein zum Sein selbst; es ist nicht die Folge einer Sünde. Indem sich der Mensch den Fügungen einordnet, ist er im Recht; dieses wird aber zum Schein, wo er sich von sich aus, ohne die Weisung und Hilfe der Götter im Recht behaupten will. Eine tiefe, unaufhebbare Tragik durchzieht somit das Werk des Dichters.

Nicht alle Denker der Zeit dachten im Rahmen der Polis; es beginnt bereits eine Sicht auf den Menschen als solchen. Wichtig unter diesen Philosophen sind besonders Demokrit und Hippokrates. Jener erklärt als erster die Welt des Sozialen psychologisch und trägt so unabsichtlich am stärksten zur Auflösung von Dike, Nomos bei. Der Eid des Hippokrates zeigt innerhalb der Polis eine Rechtsbildung für eine Gruppe, die sich unabhängig von jener vollzieht.

In Euripides strömen alle diese Einflüsse zusammen und ihre Spuren sind in seinem Werk nachzuweisen. Er hat die alten Begriffe nicht eigentlich verändert; aber sie sind noch fragwürdiger geworden. Er sieht den Menschen dämonischen Mächten ausgeliefert; als solche erscheinen bei ihm die bisher verehrten Götter, auch in seinem letzten Werk, den Bakchen. Das eigentliche Göttliche steht als Dike darüber. Gegen die Sophisten betont Euripides das überall und allgemein Gültige der Rechtsgrundsätze, dem gegenüber die Verschiedenheiten nebensächlich sind. Der Gegensatz zum Recht ist für ihn nicht mehr die Hybris, sondern die Gewalt. Alle Gewalt verkehrt das Recht in Unrecht. Darum ist das Recht eher bei den Einfachen, infolgedessen auch bei den Frauen und Sklaven, als bei den Großen zu finden. Tragisch ist die Notwendigkeit, das Recht durch Gewalt zu behaupten. Durch freies Erdulden kann der Mensch jedoch die Gewalt verwandeln; er leidet am Recht und kommt nur durch Leiden ins Recht. Gesetz und Recht sind damit nicht entwertet; sie ermöglichen Ordnung und Rechtssicherheit. Der tragische Gegensatz zwischen Recht und Gewalt läßt sich jedoch aus dem Menschlichen nicht ausschalten.

A. Brunner S.J.

Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. (463 S.) München 1953, R. Piper. Brosch. DM 28,—; Gln. DM 32,—.

Es war zu erwarten, daß eine Festschrift zum 70. Geburtstag von K. Jaspers den Menschen zum Gegenstand haben würde, und zwar von den verschiedensten Gesichtspunkten aus. In der Tat enthält der vorliegende Band nicht nur philosophische Abhandlungen, sondern auch Beiträge über Psychopathologie, in der Jaspers selbst ja Bedeutendes geleistet hat, über Biologie, Soziologie, Geisteswissenschaften und Kunst. So ist dieser Band eine, wenn auch nicht vollständige — theologische Fragen werden nur in zwei Beiträgen behandelt — Beschreibung der geistigen Situation der Zeit.

Albert Camus, *Die Gottesmörder,* stellt Hegel als den geistigen Vater des modernen

Nihilismus und Terrors dar. Indem er die geschichtliche Bewegung zum Absoluten machte, hob er alle Wertmaßstäbe auf; die Bewegung wurde zum Selbstzweck. Verwandte Gedanken finden sich bei Hannah Arendt, *Ideologie und Terror.* Der Prozeß der Weltgeschichte wird von einem einseitigen Ausgangspunkt aus im voraus abgeleitet; so entsteht eine Ideologie. Die totalitären Systeme wollen diese Entwicklung entsprechend gestalten und beschleunigen. Paßt die Wirklichkeit nicht zur Ideologie, so muß sie umgeschaffen werden; das Mittel dazu ist der Terror. Die totalitären Systeme sind also nicht willkürlich wie die Tyrannis; der Terror wird in Übereinstimmung mit der vermeintlichen geschichtlichen Entwicklung vollzogen. — Über den alten Gegensatz von Autorität und Freiheit spricht Gerhard Krüger, *Das Problem der Autorität.* Beide sind aufeinander angewiesen und stehen daher nicht in einem wirklichen Gegensatz. Ohne die absolute Autorität Gottes wird aber alle menschliche Autorität zur Willkür. — Ortega y Gasset beschreibt das Aufkommen der griechischen Philosophie. Diese bedeutet ein Suchen nach neuen Grundlagen, nachdem der Glaube an die Götter erschüttert war. — Paul Ricoeur beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte. Jene droht immer einem starren Dogmatismus zu verfallen, während diese leicht zu einem allgemeinen Relativismus verführt. Nur in einer dialektischen Bewegung beider nähert sich der Philosoph der absoluten Wahrheit. — Kurt Roßmann, *Wert und Grenze der Wissenschaft,* interpretiert Dürers Melancholie. Sie ist die Darstellung der Verzweiflung, die aus der Dämonie des Erkennen- und Wissenwollens aufsteigt, wenn dieses sich absolut setzt.

Von den Beiträgen aus der Psychopathologie und Biologie sei hier nur der Artikel von Adolf Portmann, *Um ein neues Bild vom Organismus,* erwähnt. In der tierischen Gestalt ist ein Moment zu beachten, das sich weder physiologisch noch funktionell erklären läßt. Es dient der Selbstdarstellung der Innerlichkeit des Organismus. Diesen von der Physiologie allein her verstehen zu wollen, bedeutet das gleiche, wie wenn jemand von einem Drama nur die Vorgänge hinter den Kulissen sähe und von dem Geschehen auf der Bühne nichts wüßte.

Tragweite und Grenzen des politischen Handelns untersucht Jeanne Hersch. Der Politiker steht zwischen Machiavelli und Kant. Er untersteht einerseits der unbedingten Forderung des Erfolgs; nur danach wird politisch sein Tun beurteilt. Aber er hat nicht das Recht, diesen Erfolg um jeden Preis zu erkaufen. — Durch Überbevölkerung und Erosion geht nach Aldous Huxley, *Die zweifache Krise,* die Menschheit Katastrophen entgegen, die sie nur durch Überwindung des Nationalismus und durch eine neue Einstellung zur Natur vermeiden kann. Die katholische Lehre, nach der man untermenschliche Lebewesen wie Dinge behandeln darf, hat er mißverstanden. Sie bedeutet keine Erlaubnis zur Willkür. — Golo Mann, *Schuld und Recht,* behandelt nicht ein ethisches, sondern an Hand der Ereignisse seit 1914 ein politisches Problem. Was die Politik erreichen kann, ist begrenzt. Das Reich der absoluten Gerechtigkeit vermag sie nicht zu schaffen. Aber sie ist darum nicht in sich böse. — Helmuth Pleßner, *Über die Menschenverachtung,* untersucht die Gründe, die in der heutigen Welt der Misanthropie einen besonderen günstigen Nährboden bieten, nachdem er gezeigt hat, daß die Menschenverachtung ihren Gegenstand in die Sphäre des Abstrakten stellt und sich so einen Raum für normale Beziehungen zu einzelnen frei läßt. — Edgar Salin, *Der Gestaltswandel des europäischen Unternehmers,* kommt zum Ergebnis, daß der hochkapitalistische Unternehmer in seinem Unternehmen ein wagemutiger Monarch war; sein spätkapitalistischer Nachfolger hingegen ist ein in der Beamtenlaufbahn ausgebildeter und aufgestiegener Minister. Er trachtet mehr nach Sicherheit und sucht sein Amt dem Kampf zu entrücken und sein Gehalt von dem Erfolg des Unternehmens unabhängig zu machen. — Alfred Weber, *Der Mensch und seine Wandlungen,* weist auf die Vielseitigkeit des Menschen hin. Bestimmte Charakterzüge können eine Zeitlang zu einer relativ festen Dominanz kommen und so einen Typus bilden. Aber diese Vorherrschaft kann bei gleicher Rasse und gleichem Volkstum wieder aufgelöst werden, um einer anderen Gruppe von immer schon dagewesenen Zügen den ersten Platz einzuräumen und so einen neuen Typus zu erzeugen. — Stefan Andres, *Über die Sendung des Dichters,* kämpft mit Leidenschaft für die Zweckfreiheit der Kunst. Ihre Wesensaufgabe besteht darin, die Augen für die Schönheit der Welt zu öffnen. — Walter Kaufmann, *Philosophie, Dichtung und Humanität,* betont den wesentlichen Unterschied zwischen Dichtung und Philosophie. Ihre Vermengung, deren u. a. sich Nietzsche schuldig gemacht hat, geht auf Kosten des Denkens und der Humanität. — Gerhard Nebel, *Das Ereignis des Schönen,* setzt das Kunstschaffen und das Kunstwerk zueinander in Gegensatz. Ursprünglich ist das Schöne nur in jenem als Ereignis, in diesem nur insoweit es Anlaß zum Nachvollzug und so zu einem neuen Ereignis wird. — Ebenso betont Robert Oboussier, *Anliegen und Gegenstand der Musik,* die Unergründlichkeit des musikalischen schöpferischen Akts, der über den Künstler hinausweist. — Ludwig Curtius spricht von der Nachwirkung der antiken Kunst in der modernen Welt, Ernst Beutler, von Sinn und Aufgabe des Frankfurter Goethemuseums, Emil Preetorius von Kunstkrise und Kunsterziehung.

Von Jaspers selbst handeln Dolf Sternberger, *Notizen über die Prosa von Karl Jaspers*, und Jeanne Herrsch, *Karl Jaspers als Lehrer*. Die Lebensdaten und eine Bibliographie der Schriften von Karl Jaspers schließen das Werk ab. A. Brunner S.J.

Steinbüchel, Theodor: Europa als Idee und geistige Verwirklichung. (46 S.) Köln o. J., Verlag Wort und Werk.

Cortés, Donoso: Untergang oder Wiedergeburt des Abendlandes? Die europäischen Geschichts-Prophetien des großen spanischen Staatsmannes. Dargeboten zu seinem 100. Todestag 1853 — 4. Mai — 1953 — von Johannes Maria Höcht. (61 S.) (Credo-Reihe, Band 7.) Wiesbaden 1953, Credo-Verlag. Kart. DM 1,50.

Hier spricht nochmals Steinbüchel zu uns. Es handelt sich um einen Vortrag, den er am 21. August 1948 zu Köln anläßlich des Domjubiläums gehalten hat. Wir vernehmen gesprochenes Wort, beschwingt, eindringlich, kraftvoll.

Der alte Dom am uralten Rhein wird zum Sinnbild nicht nur des deutschen, sondern auch des europäischen Geistes und seiner Geschichte. Die Baugeschichte dieses Gotteshauses spiegelt den Werdegang unseres Erdteils seit dem Mittelalter. Der Dom hebt sich aus dem ungebrochenen Grunde abendländischen Christentums im Mittelalter, und sein Wachstum oder Stillstand, sein Aufstreben oder Verkümmern zeigt stets wie eine Uhr die Zeitenstunde des Abendlandes. „Am 15. August 1248 legte Erzbischof Konrad von Hochstaden den Grundstein zu dem neuen Dom" (11), nicht nur Deutschland, auch andere europäische Völker gewährten Hilfe zum Bau. „In seiner Einheit von deutscher Eigenart und übernationalem Gepräge" versinnbildet er „die Europa-Idee in ihrem christlich-abendländischen Gehalt" (20). Dann gefriert das Glaubensleben, der Dombau steht still. An die Stelle der christlichen Gemeinschaftsidee tritt die politische Zweckidee (22/23). Seit dem 16. Jahrhundert gibt es keine einheitliche Glaubensgemeinschaft mehr. Erst die Romantik des 18. und 19. Jahrhunderts schafft den geistigen Raum, in dem der Dom vollendet wird. Aber es ist keine schöpferische, sondern eine nachahmende Vollendung.

Heute ragt diese ehrwürdige Kathedrale am Niederrhein als Mahn- und Warnsignal. Sie ruft zur Rettung unseres christlich-abendländischen Erbes, das besteht in Vernunft, Ordnung und Glauben, Freiheit der Entscheidung und Verantwortung vor Gott, zur Rückkehr aus dem Abfall, der die Vernunft zum Rationalismus, die Ordnung zum entseelten mechanischen Schema und den Glauben zum unerbittlichen Fanatismus des materialistischen Klassenkampfes entarten ließ.

Vielleicht wird man die Warnrufe des spanischen Diplomaten und Geschichtsdeuters zu schreckhaft finden und seine Ideen vom Gang der Dinge zu einfach — wer seine Worte hört, wird gebannt und — vielleicht erschüttert. Wenn es auch wahr ist, daß wir aus der Geschichte zunächst nur das lernen können, was gewesen ist, so ist es eben doch auch wahr, daß die christliche Geschichtsphilosophie und -theologie sich damit niemals begnügt, sondern danach gestrebt haben, aus den Entwicklungslinien der vergangenen Ereignisse, der Einsicht in die Beschaffenheit des Menschen und den Worten der Offenbarung — gewisse Zukunftsmöglichkeiten herauszulesen.

Donoso Cortés sieht den Weg des christlichen Abendlandes aus der gläubigen Haltung der Vorzeit in immer schlimmere Irrtümer ziehen. Von den christlichen Häresien zur liberalen Vernunftreligion — und nun steigt der nackte Atheismus der kommunistischen Klassenkämpfer herauf. Die menschliche Gesellschaft droht unterzugehen. Schon sieht er die blutige Tyrannei der roten Diktatur über einer dem Materialismus verfallenen Welt — und das hundert Jahre vor unserer Zeit! Und wir wissen, daß er richtig geahnt hat, und damit ist er als Prophet gerechtfertigt. Wird das Abendland seinen Ruf zu Buße und Umkehr hören?

G. Fr. Klenk S.J.

Literatur

Wied, Martina: Die Geschichte des reichen Jünglings. Roman. (795 S.) Frankfurt 1952, Frankfurter Verlagsanstalt.

Das eindrucksvolle und geistig bedeutende Werk wurde im August 1928 in Zakopane begonnen und von der nach England emigrierten Verfasserin am 21. April 1943 vollendet. Es behandelt das Leben eines jungen Polen, Sohn eines reichen Fabrikbesitzers, der selbst seine Geschichte erzählt. Sie entfaltet sich zu einer Darstellung der politischen, wirtschaftlichen, geistigen Welt des nach 1917 gegründeten neuen Polen. Von Religion und Glaube ist wenig die Rede. Sie bedeuten auch nichts in den Kreisen der reichen Industrie, des Handels, der Unterwelt und der Studentenkreise, die aus dieser Umgebung stammen. Doch wurzelt die Verfasserin in der Welt der menschlichen, sittlichen und religiösen Werte, wie nur ein heiliger Theologe und Seelsorger in ihnen verankert sein kann, auch ohne daß sie einmal als Richterin und Predigerin den Zeigefinger erhebt. So gewinnt sie eine Kraft, Eindringlichkeit, Unbestechlichkeit und zugleich ein Verständnis für die persönlichen Vorgänge sowohl wie für die geistigen Anschauungen und Antriebe, die schwer übertroffen werden können. Nicht leicht etwa wird man einer

solchen Meisterschaft begegnen, mit der sie den Bolschewismus, seine äußere Machtentfaltung, sein inneres Lebensgefühl, das Wirken seiner Sendlinge in den Ländern Europas und seine Gedankenwelt uns nahebringt. Der Roman weist dabei nicht den Fehler auf, daß alle die geistigen Strömungen das Letzte und Persönlichste der Menschen so überwuchern, daß sie nur mehr ideengeladene Elektronen sind. Spannungsreich, voll der plötzlichsten Umschwünge, und doch so lebenswahr sind Menschen und Verhältnisse geschildert, daß ein Bild entsteht, dessen wesentlichste Linien den Menschen aller Zeiten und Umstände sichtbar machen.

Es ist klar, daß dieses Buch zugleich ein Werk höchster Sprachkraft sein muß, die, ohne je gemein, lüstern oder boshaft zu werden, das Wirkliche darzustellen weiß.

H. Becher S.J.

Feuchtwanger, Lion: Josephus. Romantrilogie. (1177 S.) Frankfurt 1952, Frankfurter Verlagsanstalt. Geb. DM 24,80.

Das Schicksal des Judenvolkes in der Zeit der flavischen Kaiser wird mit dem Schicksal des Geschichtschreibers des jüdischen Krieges, d. h. der Zerstörung Jerusalems, dichterisch erzählt. Der Stil des Erzählers ist hart; aber man kann nicht leugnen, daß F. es versteht, die Vergangenheit anschaulich zu machen. Es gelingt ihm sogar, großartige Bilder zu entwerfen, in denen innerer Sinn und äußere Gestalt in letzter Vollendung sich einen (vgl. den Triumphzug des Titus nach der Eroberung Jerusalems 377 bis 385). Der in der Zeitgeschichte bewanderte Verfasser läßt seiner Phantasie freien Lauf. Man kann nicht von einer wirklichen geschichtlichen Treue sprechen. Es kommt ihm hauptsächlich darauf an, gewisse in der damaligen Zeit oder noch mehr in der Gegenwart liegende Spannungen an seinem historischen Stoff zu veranschaulichen, z. B. Geist und Technik, Volk und Führertum, Nationalismus und Weltbürgertum. Insbesondere ist es die jüdische Tragik, des Volkes sowohl wie auch des persönlichen Lebens, die sich Feuchtwanger „von der Seele" schreibt. Es ist darum ein ernstes Buch.

Für den Christen ist die Erfüllung der Weissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems und von der vorläufigen Verwerfung des Volkes Israel eine tief in die übernatürliche Wirklichkeit versenkte Zeit. Es ist merkwürdig, daß im Buch bis zur Zerstörung der Stadt der Name der Christen überhaupt nicht genannt wird. Später tritt die christliche Frage selten und ganz am Rand auf. Die Christen werden durchweg Minäer genannt. Das ist in einem gewissen Maß geschichtlich berechtigt. Trotzdem erkennt man, daß Feuchtwanger dazu durch grundsätzliche Erwägungen bestimmt wird. Er ist dem Christentum feind, das er wie ein Schüler Nietzsches nur für schwache Geister geeignet hält und darum verspottet. Sein Buch wird darum wider Willen zu einer Tragödie auch insofern, als seine Darstellung und sein Weltbild an Christus scheitert.

H. Becher S.J.

Feuchtwanger, Lion: Narrenweisheit oder Tor und Verklärung des Jean-Jacques Rousseau. Roman. (484 S.) Frankfurt 1952, Frankfurter Verlagsanstalt. DM 15,80.

Spielerisch erzählt der Verfasser das letzte Jahrzehnt vor der Französischen Revolution. Im Zwielicht stehen Staat und Gesellschaft, der Adel, das Volk, die Philosophen und Gesellschaftsreformer. Der Leichtsinn der Zeit findet im Stil seine vollkommene Form. Rousseau verlebt auf dem Besitz eines Adeligen seine letzten Jahre. Die schwüle und träumerische Atmosphäre seines ganzen Lebens wird am Schicksal seines Bekenntnisbuches und seiner Familie deutlich. Nach seinem Tod bricht die Revolution aus. Die einzelnen Personen, die im ersten und zweiten Buch wie zufällig sich zusammenfinden, werden jetzt Vertreter bestimmter Richtungen im aufgewühlten Frankreich. Was wie ein Spiel war, wird jetzt Typ, vom starren Monarchisten bis zu Robespierre. Hier zeigt sich, daß jener ersten äußeren Harmonie zwischen Gehalt und Form noch ein tieferliegendes Element fehlt. Das wirkt sich verhängnisvoll aus. Feuchtwanger kann das furchtbare Geschehen der Revolution nicht einfangen. Endpunkt des Romans ist die triumphale Überführung der Überreste Rousseaus in den Invalidendom und die Festrede Robespierres. Ist das wirklich Verklärung, am Vorabend der Hinrichtung des Rousseaujüngers? Ist das Weisheit, was vorübergehender Sieg der Gewalt und der Leidenschaft ist? So muß trotz aller Künste des Verfassers das Urteil lauten: Mehr Dichtung als Geschichte, erzählt ohne das Fundament einer festen Anschauung, zu ernst, als daß man von Narrheit, zu unverantwortlich, als daß man von Weisheit sprechen könnte. H. Becher S.J.

Regnier, Paule: Am Schmerz gescheitert, Tagebuch und „Das verschleierte Antlitz". (543 S.) Heidelberg 1953, F.H. Kerle. DM 12,80.

Dieses Buch wird man nur mit Erschütterung aus der Hand legen. Wir haben seinerzeit Paule Regnier gerühmt für ihren Welt-Erfolg „Das enterbte Herz" und die fast noch stärkere Fortsetzung „Die Netze im Meer". Nun ist sie selber, die Ewiggültiges über den Schmerz zu sagen wußte, „am Schmerz gescheitert". Der letzte Eintrag des Buches vom 30. November 1952, 22 Uhr, sagt alles.

„Um 5 habe ich mir eine Morphiumspritze gegeben, um die Beklemmung zu lindern. Ich mußte brechen, versank dann in Halbschlummer. Seit zwei Tagen konnte ich nichts essen ... nicht die geringste Lust mehr am Leben,

nichts wovon ich mir bedauernd sage: ‚das tue ich zum letzten Mal'. Ich denke wenig, die Gedanken zerflattern. Mein Wille konzentriert sich auf den einzigen Punkt: Um Mitternacht muß es sein, wie wenn ich auf Reisen gehe ... ich möchte es nicht, ich fürchte mich ... und außerdem gibt es Krieg ... Ich habe nach einem Text gesucht, der mich begleiten soll, habe aber keinen gefunden ... Philosophische Gedanken sind kein Trost. Nur der Gedanke an Christus am Kreuz paßt zu einem solchen Augenblick ... Freilich befinde ich mich im Widerspruch zu mir selbst: einesteils verrate ich, andernteils liebe ich. Das ist vielen so gegangen, man braucht nur an die Apostel zu denken. Ich bin so müde und krank, daß sich in meinem Gehirn alles verwirrt."

Das ist also der letzte Eintrag in ihr Tagebuch. Sie hat im Leben viel gelitten und deshalb konnte sie so über den Schmerz schreiben. Wenn wir auch ihre letzte Tat nicht gutheißen können, so war vielleicht der Schleier, der über Gemüt und Geist der Dichterin lag, schuld, daß sie so tat. Wer dieses Buch liest, wird eines feststellen, daß eine Anklage bestehenbleibt, die uns alle angeht: diesen Schleier des Schmerzes von den Menschen zu nehmen. Vielleicht — wer könnte es bei der komplizierten überempfindlichen Seelenverfassung der Dichterin mit Sicherheit sagen? — hätte mehr Liebe und mehr nicht bloß beteuertes, sondern gelebtes Christentum Paule Regnier aus dieser Stunde gerettet.

Beim Lesen des Titels dachte ich an einen ähnlichen Buchtitel, an „das Verborgene Antlitz" von Ida Friedericke Görres. Hätte sie nicht zu diesem verborgenen Antlitz finden müssen? zum Antlitz der kleinen Theresia und von ihr zum Angesicht des Gekreuzigten? Hier ist letzte Lösung für alles Menschenleid. Und wir hoffen, daß sie dieses Antlitz dennoch gefunden hat.

Georg Wolf S.J.

Falk, Hans Gabriel: Und sei Dir selbst ein Traum. Ursprung und Gestalt der dichterischen Welt Goethes. (263 S.) Stuttgart 1952, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. DM 12,60.

Der Verfasser, kein Fachgelehrter, aber ein „schon ein ganzes Leben lang" in Goethes dichterischer Welt Heimischer, nennt das vorliegende, geschmackvoll ausgestattete Büchlein eine „Studie", aber es ist mehr. Es ist zum wenigsten ein anregender, ja fruchtbarer neuer Versuch einer „inneren" Biographie Goethes. In ihm geschieht ein sorgsames, wohltuend besonnenes und umsichtiges Aufsuchen und Nachtasten des dichterischen Geistes Goethes, bei aller Auflichtung doch der verhaltenen Selbstschau Goethes treu: „Verweile nicht und sei dir selbst ein Traum."

Ob wir das heute noch — oder schon wieder können? Der Verfasser meint, die Stunde sei reif dazu, da wir heute Goethe nicht mehr im Glanz ästhetisierender Bewunderung sähen, auch nicht mehr als die Gestalt einer — eben seiner — Epoche. Es ist wahr, was über Goethe bis vor dem Einbruch unserer abendländischen Katastrophe geschrieben wurde, macht heute den Eindruck, als wäre es über Nacht zu einer Art musealen Ausstellung geworden. Diesem Buch aber gebührt das Lob, alles „Museale" überwunden zu haben. Aus dem vielfältigen Eigenzeugnis Goethes, verständnisvoll aus der Fülle goethescher Briefliteratur verwertet, gedeutet, nicht so sehr aus den vollendeten Werken Goethes als aus dem „möglich Gebliebenen, Geplanten und Geahnten", aus einem ehrfürchtigen Wissen vom wirklichen Wesen dichterischer Eingebung heraus, wird ein geschlossenes inneres Bild des Dichters versucht.

Nach den einführenden Abschnitten (Problem, Geheimnis) verfolgen vier Kapitel (Jugend und Wachstum, hoher Mittag, Krise, Schiller) das innere Wachsen Goethes. Neu, jedenfalls in ihrer Eindringlichkeit, ist dabei die Aufdeckung des bedrohlichen Selbstauflösungsprozesses im dichterischen Genius Goethes, der sich entzündet an dem Vorgefühl und dem Einbruch der Französischen Revolution, den Goethe als ein Chaos des Weltgeschehens erleidet. Auf das Drama „Die Natürliche Tochter" wie auf die nur zu leicht als Spielerei erachteten „Venetianischen Epigramme" fällt in diesem Zusammenhange neues Licht und Goethe tritt uns Heutigen in leidender Vorahnung des abendländischen Schicksals erstaunlich nahe:

„Große gingen zugrunde: doch wer beschützt die Menge gegen die Menge? Da war die Menge der Menge Tyrann ..." Wirksam und anschaulich erscheint dann auf diesem Gefahrenhintergrund goethischer Existenz Schillers Geist als rettender „Kairos".

Die Kapitel: Gegenständlichkeit, Gestaltung, Phantasie schließen im zweiten Teil des Buches Goethes dichterischen Genius besonders lebendig auf, jedoch erscheinen die Lebensmächte „Natur" und „Eros" in ihrer wesentlichen Bedeutung für Goethes Gestalt etwas zu schmal und zu schwach.

Das Buch kann vielen ein besonnener, zuverlässiger und doch lebendiger Wegweiser sein zum Verständnis Goethes, ein Wegweiser, dem man gerne, leicht und immer mit Spannung folgt. J. Wiedenmann S.J.

Psychologie

Frankl, V. E.: Ärztliche Seelsorge. 8°. (208 S.) Wien 1952[6], Deuticke. Geb. DM 14,—.

Die ärztliche Seelsorge soll weder die Seelsorge im hergebrachten Sinn der religiösen Betreuung ersetzen noch die ärzt-

liche Wissenschaft in den Hintergrund stellen. Sie will vielmehr dem Arzte ein Weg sein, dem Patienten zu einer verantwortlichen Lebensführung zu verhelfen. Der Kranke bedarf zur Bewältigung seiner persönlichen Not der Werte; ihre Wahl im einzelnen ist Sache des Patienten selbst. Der Arzt soll ihm helfen, deren Notwendigkeit zu sehen, ohne jedoch seine eigenen Maßstäbe aufzudrängen. In der Führung zu wertender Stellungnahme einer verantwortlichen Lebensführung sieht der Vf. den Sinn seiner Logotherapie, die durch die Einbeziehung des Geistigen in die seelische Krankenbehandlung den Psychologismus und Relativismus der analytischen Schulen überwinden will. Die grundlegende Existenzanalyse soll eine Analyse des Menschseins im Hinblick auf persönliche Verantwortlichkeit sein. Es gilt, den Sinn des Lebens, Sterbens, Leidens und der Liebe zu erhellen und innerhalb der jeweiligen Formen von Neurose und Psychose dem Kranken zur verantwortlichen Stellungnahme vorzulegen. Die Neurose ist eine besondere Weise geistiger Entscheidung, und auch die Psychose hat noch den Sinn einer Bewährungsprobe für das Menschliche im Kranken. Bei endogenen Psychosen kann die reaktive Komponente Gegenstand einer logotherapeutischen Behandlung sein. Die grundsätzlichen Überlegungen einer allgemeinen Existenzanalyse wendet der Verfasser im Sinne einer speziellen Existenzanalyse auf die Teilgebiete der Angstneurose, Zwangsneurose, Melancholie und Schizophrenie an, indem er eine ausgewählte Kasuistik im Blickfeld seiner Theorie sichtet. Man muß es dem Vf. danken, daß er so mutig für die Objektivität der Werte im Leben und Leiden des Menschen eintritt und den Blick für den möglichen Sinn der Krankheit schärft. Die vom Vf. selbst genau umschriebene Indikation für solche Art ärztlicher Seelsorge mag den weniger Erleuchteten davor bewahren, auf den Wegen einer mißverstandenen Seelsorge letztlich doch an der echten Heilung vorbeizugehen, die ja immer das Kernstück ärztlicher Berufung bleiben muß.

G. Trapp S.J.

Gauger, K.: Die Dystrophie als psychosomatisches Krankheitsbild. Entstehung, Erscheinungsformen, Behandlung, Begutachtung, medizinische, soziologische und juristische Spätfolgen. 8°. (VI, 228 S., mit 2 Abb. / München und Berlin 1952, Urban u. Schwarzenberg.

Der Vf. hat mit Unterstützung der Arbeiterwohlfahrt in nicht ganz drei Jahren in der Heimkehrerkrankenanstalt Fischerhof bei Uelzen (Hannover) als leitender Arzt rund 750 Heimkehrer und Heimkehrerinnen betreut. Er gibt nun einen Erfahrungsbericht über seine Bemühungen, die Dystrophie (D.) der Heimkehrer innerhalb eines allgemeinen Krankenhausbetriebes psychosomatisch zu behandeln. — Es liegt dem Vf. daran, die D. als Ernährungsmangelkrankheit vom dystrophischen Defekt zu scheiden, der als solcher einer eigentlichen Heilfürsorge nicht mehr zugänglich ist. Das formelle Hauptanliegen der Darstellung liegt im Nachweis der wesentlich seelischen Komponente im Entstehen und Erscheinungsbild der D.; von hier aus ergeben sich entscheidende Folgerungen für eine psychosomatische Behandlung. Der Vf. scheidet methodisch zwischen körperlicher und psychischer D. als den beiden, sich gegenseitig bedingenden Komponenten des Gesamterscheinungsbildes der D. — Quantitative und qualitative Mangelernährung veranlassen den Organismus, sich auf eine Art Schongang einzustellen, der den ganzen Organismus betrifft und so eine Vielfalt möglicher Symptome zeigt, die sich jedoch vor allem in pathologischen Befunden des Eiweiß- und Kohlehydratstoffwechsels zeigen. Die Ödembildung wird nicht als unbedingt wesentlich angesehen. Im seelischen Erscheinungsbild stehen Störungen des Gedächtnisses, des Gefühles und der sexuellen Potenz als Erscheinung des allgemeinen Libidoverlustes im Vordergrund. Für eine sachgemäße Beurteilung der Heimkehrer (Entscheidung über WDB; Anwendungsbereich von § 51) sieht es der Vf. als vor allem bedeutsam an, daß körperliche und seelische Symptome einer als solchen schon abgeklungenen D. jahrelang unerkannt bestehen bleiben können, wenn eine rechtzeitige und zweckentsprechende Behandlung nicht erfolgte. Acht Gutachten bringen besonders ausgeprägte Einzelfälle. Die psychotherapeutischen Bemühungen in Fischerhof verfolgten als „gruppenpsychotherapeutische Führungsmaßnahmen" in der Hauptsache den Zweck, den Heimkehrer wieder zu gesundem Selbstvertrauen und zu einer gemeinschaftsoffenen Persönlichkeit zu erziehen. An die Stelle ungesunder Selbstbezogenheit sollte die Objektbezogenheit der Libido treten. Das als Anhang beigegebene Kalendarium des Jahres 1949 zeigt im einzelnen die vielseitigen Bemühungen der Praxis. — Das Buch vermittelt einen eindrucksvollen Überblick über die Arbeit eines Arztes, der vor der Not der Nachkriegszeit nicht kapitulierte. Wo der Vf. über den Einzelbefund hinaus anthropologische und philosophische Überlegungen anstellt, mag man hier und dort nicht immer der gleichen Meinung sein können (Persona-Persönlichkeits-Problem; Leib-Seele-Verhältnis; Wesen der D. als libidinöser Autismus); doch mindern diese mehr fraglichen Auffassungen den Wert der Monographie als ganzer nicht. Daß in dem beigegebenen Kalendarium außer den Sprechnachmittagen mit einem Geistlichen dem religiösen Leben kein Platz gegeben ist, fällt auf.

G. Trapp S.J.

Albert-Buisson u. a.: L'Experimentation humaine en médecine. kl. 8°. (219 S.) Paris 1952, Lethielleux. frs. 475,—.

Die vom Centre d'Études Laënnec veröffentlichte Monographie vereinigt die Artikel der Hefte 1 und 2, 1952 der Cahiers Laënnec zur Frage des Experimentes am Menschen. Ein einführender geschichtlicher Überblick umreißt die Entwicklung der Problemstellung seit den Tagen der klassischen Medizin der Griechen. Allgemeinen Überlegungen vom Standpunkt des Arztes aus, der sich seinem Gewissen wie seiner Wissenschaft verpflichtet weiß, folgen Abhandlungen über die besondere Problematik des Experimentes in der Chirurgie und auf dem Gebiete der Infektionskrankheiten. Ein 3. Abschnitt behandelt Fragen des öffentlichen Rechtes und der Moraltheologie. Der letzte Abschnitt bringt Dokumente aus dem Nürnberger Ärzteprozeß und Auszüge aus der Stellungnahme von Mitscherlich und Mielke zu den dem Prozeß zugrunde liegenden Tatbeständen. — Die Vf. der einzelnen Beiträge haben es hervorragend verstanden, das sehr komplexe und schwierige Gebiet des Experimentes am Menschen zu umreißen und echte Verantwortlichkeit des christlichen Gewissens mit der mutigen Bereitschaft zur Forschung im Dienste des Kranken zu vereinen. G. Trapp S.J.

Driesch, Hans: Parapsychologie. Die Wissenschaft von den „okkulten" Erscheinungen. Methodik und Theorie. 3. Auflage. Mit Beiträgen von J.B.Rhine und Hans Bender. (176 S.) Zürich 1952, Rascher-Verlag. Ln. DM 14,—.

Das Werk des bekannten Neo-Vitalisten war bei seinem ersten Erscheinen (1932) ein kühner Vorstoß in ein Gebiet, dem die zünftigen Psychologen damals noch in weitem Bogen aus dem Wege gingen (S. 85), obwohl so wichtige Fragen wie Telekinese, Materialisation, Spuk, Telepathie, Hellsehen, Gedankenlesen, Präkognition usw. eine wissenschaftliche Aufhellung doch dringend nahelegten. Der Vorstoß gelang und hat sich gelohnt. Der erste Teil, Methodik der Sicherung des Faktischen gegen Täuschung und Betrug, ist in seiner Grundeinstellung — größte kritische Vorsicht ohne alle Befangenheit „dagegen" oder „dafür" — für immer vorbildlich und in den methodischen Einzelheiten noch heute nicht überholt. Die „Theorie", vom V. selbst im zweiten Teil mit aller Zurückhaltung vorgetragen, kann schon deshalb kein abschließendes Urteil in Einzelheiten (z.B. hinsichtlich des Spiritismus) bieten, weil die Forschung sich im vollen Fluß befindet. In einem aufschlußreichen Nachtrag (S. 135—176) gibt H. Bender einen Überblick über die Fortschritte der letzten zwanzig Jahre, die vor allem der Verfeinerung der experimentellen und Beobachtungsmethoden durch die nordamerikanische Forschung (J.B.Rhine) zu verdanken sind. Nach Bender ist ein strenger Beweis der spiritistischen Hypothese methodisch ausgeschlossen (176), das Hellsehen heute „das am besten gesicherte parapsychologische Phänomen" (143, 175). Die Erforschung der Spukerscheinungen dürfte durch die Tatsachensammlung F. Mosers („Spuk", 1. Band, Baden bei Zürich 1950) neuen Auftrieb erfahren.

A. Koch S.J.

Rußland

Mediger, Walter: Moskaus Weg nach Europa. Der Aufstieg Rußlands zum europäischen Machtstaat im Zeitalter Friedrichs des Großen. (744 S.) Braunschweig 1952, Georg Westermann. Geb. DM 28,—.

Ein in Fachkreisen bisher noch unbekannter Privatdozent für Geschichte und Lektor für Russisch an der Technischen Hochschule Hannover überrascht die Öffentlichkeit mit einem sehr umfangreichen Quellenwerk über die deutsch-russischen Beziehungen im 18. Jahrhundert. Es werden zahlreiche Akten aus hannoverschen, sächsischen, preußischen und österreichischen Archiven erstmalig ausgewertet. Besonders interessant ist die weltpolitische Bedeutung, die damals Hannover durch seine Personalunion mit England besaß. Trotz der häufigen Aneinanderreihung längerer Dokumente in ihrem originalen, altertümlichen Wortlaut, wofür die Geschichtler vom Fach besonders dankbar sein werden, liest sich die Darstellung sehr flüssig; man bekommt eine plastische Vorstellung auch von den menschlichen Hintergründen hochwichtiger Staatsaktionen. Zwölf ganzseitige Abbildungen der führenden Persönlichkeiten vervollständigen die Anschaulichkeit. Das Werk ist für die deutsche Geschichte ebenso wichtig wie für die russische. H. Falk S.J.

Meißner, Boris: Rußland, die Westmächte und Deutschland. Die sowjetische Deutschlandpolitik 1943—1953. Abhandl. der Forschungsstelle für Völkerrecht und ausländ. öffentl. Recht der Universität Hamburg. (372 S.) Hamberg 1953, H.H.Nölke. Kart. DM 12,—.

Die Frage, was die Sowjets von Deutschland eigentlich wollen: ob gesamtdeutsche Wahlen, eine gesamtdeutsche Regierung, ein gesamtdeutscher Friedensvertrag für sie überhaupt erstrebenswerte Ziele sind, mit welcher Taktik sie verhandeln und ob sie zu ihren Verpflichtungen dann stehen werden, das alles kann nur eine genaue Analyse ihrer bisherigen Handlungsweise Deutschland und den Westmächten gegenüber offenbaren. Die vorliegenden Kapitel, die teilweise schon in der Zeitschrift „Europa-Archiv" veröffentlicht wurden, bringen reich dokumentierte Unterlagen zu den wichtigsten sowjetisch-

westlichen Verhandlungen, angefangen von den Treffen der „Großen Drei" in Teheran, Jalta und Potsdam über die sechs Tagungen des Außenministerrates und die Sonderkonferenzen der Ostblockminister bis zum 19. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und ihrem anschließenden Plan einer Friedensregelung mit Deutschland. Besondere Aufmerksamkeit wird den interalliierten Abmachungen über die deutsche Ostgrenze, die politische und wirtschaftliche Zerstückelung Deutschlands, die Reparationen, das Ruhrgebiet und die allgemeine Besatzungspolitik gewidmet. Der Verfasser ist bekannt als ausgezeichneter Sachkenner und zuverlässiger Berichterstatter. Sein Buch vermittelt einen klaren, durch gute Register erleichterten Einblick in den Gegenstand.

Aus dem ganz nüchtern vorgelegten Material ergibt sich wieder klar, daß Moskau nur das eine Ziel kennt und ganz konsequent verfolgt, nämlich ein Land nach dem andern seiner Herrschaft zu unterwerfen. Dazu sind alle Mittel recht, auch der Untergang von Millionen (man lese die Abschnitte, welche die Vertriebenen und Verschleppten oder die gescheiterte Berliner Blockade betreffen); ist doch nach Lenins Lehre alles und nur das moralisch gut, was zum Untergang der alten Welt und zum Sieg des Kommunismus beiträgt. Auch Verhandlungen können dazu dienen, großartige Versprechungen, zeitweilige Rückzüge — doch bleibt das Ziel fest. Im Grunde gibt es für Kommunisten und mit Kommunisten nichts zu verhandeln. Jeder, der sich mit ihnen an einen „grünen Tisch" setzt, muß sich darüber klar sein, daß nur die eigene gegenwärtige und zukünftige Machtposition, nicht aber irgendein ideeller Grund wie etwa Menschenrechte oder gar Vertragstreue den Gegner vom Schlimmsten abhalten kann. H. Falk S.J.

Benz, Ernst (Herausgeber): Russische Heiligenlegenden. Übersetzt und erläutert von G. Appelt, E. Benz, W. Fritze, A. Luther und D. Tschizewskij. (524 S.) Zürich 1953, Verlag Die Waage. Geb. DM 29,75.

Diese Gemeinschaftsarbeit namhafter deutscher Slawisten und Ostkirchenkenner stellt eine wohlgelungene Einführung in die Welt der russischen Heiligen dar. Die vorliegenden Legenden, denen viel historisches Tatsachenmaterial zugrunde liegt, wurden aus den ältesten erreichbaren kirchenslawischen Vorlagen übersetzt und durch umfangreiche Anmerkungen über das kulturelle und religiöse Leben der jeweiligen Epochen (11.—17. Jh.) dem Verständnis der Leser erschlossen. Besondere Einleitungen behandeln den Stil, die Frömmigkeitstypen und jene spezifisch russischen Elemente, welche die vorliegenden Legenden von ähnlichen aus dem byzantinischen oder gar lateinischen Bereich unterscheiden. 52 Wiedergaben zugehöriger Ikonen oder zeitgenössischer Handschriften- und Buchillustrationen unterstützen in glücklicher Weise diesen Einblick in die entschwundene Welt des alten, des „heiligen" Rußland. Das Werk darf als eine kulturelle und wissenschaftliche Leistung angesprochen werden. H. Falk S.J.

Smolitsch, Igor: Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988 bis 1917. (556 S.) (Das östliche Christentum, Bd. 10/11.) Würzburg 1953, Augustinus-Verlag. Kart. DM 34,—. Geb. DM 38,—.

Smolitsch wurde bekannt durch sein schönes Buch über „Leben und Lehre der Starzen" (J.-Hegner-Verlag), das kürzlich wieder neu erschienen ist. Das vorliegende Werk gibt in streng wissenschaftlicher Form umfassende Auskunft über alle Fragen des russischen Mönchs- und Klosterwesens. In geschichtlicher Folge werden die wichtigsten Persönlichkeiten, ferner die aszetischen, theologischen und kirchenpolitischen Ereignisse dargestellt. Besonders interessante Abschnitte handeln z. B. über das Kiewer Höhlenkloster, über den langwierigen Streit um den weltlichen Klosterbesitz, über den Raskól (d. h. die innerrussische Kirchenspaltung) und das neuere Starzentum bis zur Vernichtung der Klöster durch die bolschewistische Revolution. Der Einfluß der russischen Mönche auf die gesamte kulturelle Entwicklung tritt deutlich hervor; er war nicht weniger tiefgehend als bei uns im Westen. Wissenschaft und Bildung waren jahrhundertelang fast ausschließlich in den Klöstern beheimatet; die Kolonisation Nordrußlands und Sibiriens ist größtenteils ihr Werk. Auch politische Ideen, wie die von Moskau als dem Dritten Rom, nahmen hier ihren Ausgang. — Beim Studium dieses zuverlässigen, mit allen wünschenswerten Anmerkungen, Tabellen, Quellen- und Literaturverzeichnissen ausgestatteten Werkes, sieht man über leichte sprachliche Unebenheiten des russischen Verfassers gern hinweg. H. Falk S.J.

Maurina, Zenta: Dostojewskij. Menschengestalter und Gottsucher. (416 S.) Memmingen 1952, M. Dietrich. Gln. DM 17,50.

Dieses bereits in fünf Sprachen erschienene Werk einer lettischen Verfasserin bringt eine leicht verständliche Erläuterung der wichtigsten Werke Dostojewskis. Der erste Teil erzählt in spannender und zugleich von fraulichem Verständnis getragener Art das Leben des großen Schriftstellers; die übrigen, inhaltlich nicht so scharf voneinander abgegrenzten Kapitel gehen auf die Hauptgestalten und Hauptprobleme seiner Werke ein. Wer Dostojewski liest und doch nicht beabsichtigt, tiefgründige Studien über ihn zu treiben, wird mit Nutzen dieses schön ausgestattete Buch zur Hand nehmen. H. Falk S.J.

Auferstehung des Fleisches

Von KARL RAHNER S. J.

Wenn man ehrlich hinsieht, muß man sehen, daß die Offenbarung Gottes — wie sollte es auch anders sein — in gewisser Hinsicht den Menschen immer überfordert. Das erkennt man auch daran, daß gewisse Wahrheiten seiner Offenbarung immer in Gefahr sind, in der Praxis des alltäglichen Menschen „unexistentiell" zu werden. Nicht nur bei denen, die sie leugnen, bei den „Häretikern". Sondern auch bei den braven orthodoxen Christen. Sei es bei ungefähr allen, die einer bestimmten Zeit angehören (nicht alle übrigens, die gleichuhrzeitlich leben, sind Zeitgenossen), sei es bei allen einer bestimmten Schicht, z. B. den „Gebildeten" (wieviele von ihnen gewinnen z. B. heutzutage Ablässe?). Bei diesen Leuten wird die betreffende Wahrheit nicht geleugnet. Man kennt sie vielleicht sogar ganz gut. Man wird vielleicht sogar heftig protestieren, wenn sie irgendwo ausdrücklich geleugnet wird. Aber sie wird „geglaubt" so ungefähr in der Art, wie wenn einer etwas „mitkauft", weil das Eigentliche, das er will, anders nun einmal nicht zu haben ist. Man nimmt sie zur Kenntnis und drängt sie (natürlich nicht reflex, sondern instinktiv) so etwas auf die Seite, an den Rand des Denkens und Lebens, ins Unterbewußtsein, würde man heute sagen, in den Bereich der fides implicita, hätte man früher gesagt. Jedenfalls aber beschäftigt man sich mit ihr (gemessen an dem „existentiellen" Interesse an anderen Wahrheiten desselben Glaubens) nur höchstens am Rand des religiösen Bewußtseins (oder gar nicht).

Wenn man den orthodoxen Christen nach seinem Glauben fragt, verweist er auf den Katechismus, wo alle Glaubenswahrheiten, die bisher in der Geschichte des Glaubens sehr explizit und existentiell deutlich erfaßt waren, ihren gleichmäßigen Platz bewahrt haben. Der orthodoxe Christ gibt sich selten Rechenschaft, daß der ungedruckte Katechismus seines Herzens und religiösen Lebens eine ganz andere Stoffverteilung hat als sein gedruckter, und in jenem manche Seiten dieses ziemlich ganz fehlen oder recht verblichen und unleserlich geworden sind. Er kommt so mit seinem gedruckten Katechismus ganz gut aus. Er entnimmt ihm, was er braucht. Er findet darin alles, was zum rechten Leben und zum getrösteten Sterben notwendig ist. Das übrige läßt er ruhig drin stehen: — es wird schon recht sein. Wo das eine so gut und heilig ist, wird das andere auch schon wahr sein (dächte er sich, wenn er auf den selektiven Instinkt seiner religiösen Praxis überhaupt reflektieren würde). Und so machen ihm — im großen und ganzen — auch diese anderen Wahrheiten kein großes Kopfzerbrechen und keine „Glau-

bensschwierigkeiten". Es wäre interessant, einmal den „inwendigen Katechismus" des durchschnittlichen Katholiken (zehn Jahre nach dem letzten Religionsunterricht in der Schule!) für unsere Zeit und Gegend (— nicht überall in der Welt ist er gleich) zu erheben. Die amtliche Katechese könnte viel daraus lernen.

Der „Unorthodoxe", zur Häresie Neigende und die „Ketzer" schlagen gewissermaßen reflex den inwendigen Katechismus auf: was sie darin nicht deutlich finden, möchten sie dann auch aus dem gedruckten Katechismus entfernt sehen. Sie sagen: was *uns* heute nicht rasch und deutlich, lebendig und tröstlich in Herz und Leben eingeht, das soll auch nicht Gedächtnis und Kopf des Christen von heute belasten. Daß es so „schwer" zu begreifen sei, daß es sich nur so mühsam mit unseren heutigen religiösen Bedürfnissen und „wissenschaftlichen Überzeugungen" und überhaupt mit dem, was uns an Glaubensmöglichkeiten zu Gebote steht, vereinigen lasse, das sei ein Zeichen dafür, daß diese andern Dinge fromme, aber aus der Mode gekommene Vorstellungen seien, Fabeln, überholte Einkleidungen eines in sich vielleicht richtigen Gedankens, der wie ein Kern aus diesen Schalen herausgeholt werden müsse, Mythen, von denen der eigentliche Sinn des Christentums „entmythologisiert" werden müsse. — Man sieht übrigens: der orthodoxe Gläubige und der christliche Ketzer unterscheiden sich in bestimmter Hinsicht weniger, als auf den ersten Blick scheinen mag. Ein Unterschied von entscheidender Bedeutung (von allem noch Wichtigeren abgesehen) wird aber auch sichtbar: wenn einmal etwas aus dem gedruckten Katechismus gestrichen ist, wie soll es dort und in den des Herzens wieder hineinkommen, wenn das Gestrichene wahr, lebenswichtig gewesen ist und Kurzsichtigkeit und vorlaute Modernität, die sehr dumm sein kann, es gestrichen hat? Da handelt der *scheinbar* so ungenaue und etwas oberflächliche Orthodoxe doch instinktsicherer; er sagt sich: was ich heute nicht verstehe, was mir jetzt noch nicht viel bedeutet (trotz guten Willens), das kann doch wahr sein; morgen werde ich es vielleicht als wichtigste Wahrheit verstehen; übermorgen kann es *die* Wahrheit des kommenden Geschlechtes sein.

Gehört nicht die „Auferstehung des Fleisches" zu diesen Wahrheiten, die von den Orthodoxen und den Häretikern — von jedem auf seine Weise — umgangen werden? Sie steht in jedem Katechismus, sie wird in jeder Dogmatik behandelt und wird in jedem Credo gebetet. Es gibt natürlich — und gerade in neuester Zeit wieder — Bücher, die diese Wahrheit dem Geschlecht von heute deutlicher und verständlicher sagen wollen. Aber dadurch hat sich noch nicht viel geändert. Es ist eigentlich doch noch so wie damals: „als sie von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten die einen, während die andern sagten: darüber wollen wir dich ein andermal hören" (Apg 17,32). Da man auch sehr tiefsinnig und bekümmert „spotten" kann, so sind die heutigen Spötter diejenigen, die da „entmythologisieren". Aber die orthodoxen Christen sollen sich nicht zu schnell über diese entrüsten. Denn sie selbst sind in ihrem Leben wahrscheinlich heute die, die erst „ein ander-

mal", also nie etwas darüber hören wollen. Man sage auch nicht, daß die Dogmatisierung der Aufnahme der heiligen Jungfrau mit *Leib* und Seele in die himmlische Herrlichkeit ein Beweis dafür sei, wie lebendig der 11. Glaubensartikel in den Herzen der Christen lebe. Denn es ist auffallend, wie wenig, zögernd und unlebendig eigentlich die ganze Literatur über die Assumptio auf den *Inhalt* des neuen Dogmas einging. Man hat in dieser ganzen Literatur kaum Anlaß genommen, wieder deutlicher und lebendiger zu sagen und zu vertiefen, *was* nun eigentlich „die Auferstehung des Fleisches" sei. Man tat so, als ob *darüber* nichts Neues zu sagen, alles da schon, soweit überhaupt möglich, klar und die Frage ganz allein die sei, ob Maria *jetzt* schon diese Vollendung gefunden habe.

Dieser Artikel des Glaubens hat, wenn man so sagen darf, seit er aus der Welt des Spätjudentums (seit Dan 12,2f.; 2 Makk 7) und des NT (wo er zu den Anfangsgründen der Lehre Christi gehört: Hebr 6,1) hinausschritt zu seinem Gang in die Kirchen- und Geistesgeschichte, immer ein bedrängtes Dasein gehabt. Er wurde geglaubt. Selbstverständlich. Denn er ist bezeugt durch die Schrift, das Wort des Herrn und seiner Apostel. Er wurde auch immer bedacht in der Theologie. Im Mittelalter vielleicht sogar für die damaligen Möglichkeiten genau und mit liebevollem Interesse, weil das Mittelalter eine Zeit war, der es noch möglich war, ihrem eigenen vorlauten Geschmack und ihren eigenen Denk- und Lebenstendenzen demütig und gehorsam zu widerstehen (so sehr man natürlich doch auch in seiner Theologie merkt, wohin sie eigentlich drängten). Der Glaubensartikel wurde verteidigt. Gegen die Heiden und ihren „Idealismus". Von Tertullian sogar mit Leidenschaft: Caro salutis est cardo. Gegen spiritualistische Tendenzen unter den Christen, wie die der Gnostiker und des (so ausgelegten) Origines. Gegen Albigenser und Katharer im Mittelalter. Gegen Rationalismus und Aufklärerei. Das Volk, der naive Mensch, der gern anschaulich denkt, hat sich immer gern, freilich fast mehr erschreckt als getröstet, den Jüngsten Tag mit der Auferstehung aus den Gräbern und dem Gericht ausgemalt: tuba mirum spargens sonum. Und noch heute ist dieses soziologische Milieu für massive Auferstehungsvorstellungen günstig, wie Sekten chiliastischer Art in ihrer Ausbreitung zeigen.

Soweit wäre ja alles schön und in Ordnung. Und doch ist der Weg dieses Artikels hart gewesen. Dort, wo die Väter „Philosophen" d. h. Platoniker werden, merkt man es ihnen an, daß es ihnen schwer fällt, das Fleisch in den Sieg des „Geistes" hineinzunehmen. In der Geschichte dieses Dogmas im Mittelalter wird der Blick auf das Ende doch immer mehr von einem Blick auf die Auferstehung des Fleisches zu einem Blick auf die unmittelbare Gottesschau der Seele, und es wird immer deutlicher (noch *gegen* den heiligen Bernhard), daß diese Visio der einzelnen Seele schon gegeben sein kann vor der Auferstehung und Vollendung des Alls, bis diese Lehre sich in dem Dogma Benedikts XII. (1336) endgültig durchgesetzt hat. Der durchschnittliche Christ von heute hat in seinem inwendigen Katechismus fast doch nur

stehen, daß der Gute nach dem Tod „in den Himmel" kommt. Er schreibt auf die Sterbebildchen: „Was wir bergen in den Särgen, ist der Erde Kleid. Was wir lieben, ist geblieben, bleibt in Ewigkeit." Für Paulus war die Auferstehung die Voraussetzung dafür, daß der Verstorbene des vollen Segens Christi und seiner Wiederkunft teilhaftig werde. Der durchschnittliche Christ von heute würde, wenn er von seinem ungeschriebenen Katechismus aus reflektieren würde, verwundert fragen, warum sich der selig Verstorbene für die Wiederkunft Christi so sehr interessiere, da er doch jetzt schon bei Christus und bei Gott in der Seligkeit sei und so nicht mehr sehr Anteil nehmen müsse an dem Geschick dieser Welt da unten. Auch für die Theologen ist gewöhnlich die „Auferstehung" eine „akzidentelle" Vermehrung der in ihrem Wesen schon vorher vollendet gegebenen Seligkeit der Seele, insofern nun auch noch der Leib wieder erweckt und mit der Seele vereinigt wird. Auch für sie ist also die Auferstehung eine sehr nachträgliche Sache. Man müßte vermuten, daß, wenn sie das Symbolum neu entwerfen müßten, darin eher die „Unsterblichkeit der Seele" ausgedrückt würde (die ja in vielen Katechismen als eine „Grundwahrheit" hervorgehoben wird, ohne daß dabei die „Grundwahrheit" des Hebräerbriefes erwähnt wird, die Auferstehung der Toten).

Was die Vertreter der Entmythologisierung gegen dieses Dogma sagen, und gerade gegen es, weil es natürlich fast mehr als alle andern Anlaß zur Einrede bietet, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Es kommt ihnen all das zu „mirakulös" vor, als daß sie es noch wagen würden, es dem Menschen der Physik von heute zuzumuten. Sie werden dann noch, falsch zwar, aber mit einem Schein von Recht behaupten, daß schon die Schrift insofern da und dort anfange zu entmythologisieren, als ihr nicht überall in gleicher Weise die leibliche Auferstehung am Herzen zu liegen scheine und manchmal diese nur noch so wie das Vorstellungskleid für die zeitlose Gültigkeit des Glaubenden über die Mächte des Todes und der Vergeblichkeit erscheine. Sie werden darauf hinweisen, daß die mittelalterliche Theologie bis tief in die Neuzeit hinein die Auferstehung und Verklärung des Leibes sich innerhalb einer Welt vorstellten, die es nicht mehr gibt: das caelum empyreum als höchste und sublimste Weltsphäre, die als „Ort-teil" *dieser* Welt der Heils-*zeit* und ihrem Geschehen vorausexistiert als fixer Rahmen der Heilsgeschichte, in die darum die dieser Region durch die Auferstehung und Verklärung konnatural gewordene Leiblichkeit des Menschen als in ihren „Himmels"-ort auswandern kann, zu Christus, der bei seiner Himmelfahrt in die Sphäre „aufgestiegen" ist. Sie werden fragen: *wo* denn der Himmel sei, der doch ein Ort sein müsse, wenn die Lehre von der verklärten Leiblichkeit noch einen Inhalt haben soll? Wie man sich diese Leiblichkeit solle „vorstellen" können? Ob man da noch esse, und wie man sich das, wenn es beim auferstandenen Herrn geschehen sei, vorstellen solle, ohne daß damit das Rad der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit wieder ins Drehen komme? Ob nicht alle solche Leiblichkeit anders gedacht werden könne denn

als ein Kerker, wenn wir ihr ewig verhaften bleiben, oder ob es noch sinnvoll und ehrlich sei, von Leib zu reden, wenn man einen Geist oder sonst etwas Unvorstellbares aus ihm mache, um die „Verklärung" des Leibes zu verdeutlichen?

Bevor wir uns konkret fragen, was wir Christen eigentlich glauben, wenn wir die Auferstehung des Fleisches bekennen, ob dies glaubhaft und überdies bedeutsam für uns sei, sind ein paar grundsätzliche Worte über das Thema der „Entmythologisierung" wohl nicht zu vermeiden. Beileibe keine gründliche Abhandlung über diese Frage oder gar eine geschichtliche Darstellung der Gründe und Gegengründe dazu. Nur ein paar Bemerkungen, die das Folgende über das hier gestellte Thema verständlicher machen sollen. Alle menschliche Erkenntnis ist immer zweipolig: begrifflich und anschaulich zugleich. Auch die abstraktesten, genauesten metaphysischen Begriffe haben noch ihr Anschauungselement bei sich. Zu dieser notwendigen Anschauung gehört und taugt nicht nur eine statische Vorstellung, sondern unter Umständen ebenso gut ein anschaulicher *Vorgang*. Die Grenze zwischen Vorstellung und dem damit Gemeinten liegt nicht bei allen Wirklichkeiten, die gemeint sind, an genau derselben Stelle, schon darum nicht, weil ja auch etwas unmittelbar Vorstellbares „gemeint" sein kann (z. B. das Aufhören von neuen Geburten usw.). Das „Urgeschichtliche" (Gen 1—3) und das „Eschatologische" müssen aus der Natur der Sache heraus für uns den größten Abstand zwischen Vorstellung, Bild einerseits und gemeinter Sache anderseits haben. Obwohl etwas nur mit und unter einer Vorstellung (einem Bild, einem vorstellbaren Vorgang) gemeint werden kann, können doch Wirklichkeiten und Vorgänge gemeint werden, die nicht vorgestellt werden können (z. B. die „Tiefe" der Seele, das *„Unter"*-Bewußte, der „reine" Geist). Der Mensch kann die Inadäquatheit solcher Begriffe, in denen das Vorstellungselement „behelfsmäßig" von einer *anderen* Sache genommen wird als der des durch den Begriff Gemeinten selbst, erkennen und darum dieses Element kritisieren, abändern. Nicht dadurch, daß er es abschafft und einen „reinen" Begriff von der vorstellungsjenseitigen Sache selbst in sich allein gewinnt, sondern indem er seine Vorstellung abhandelt und das nicht in sich selbst Vorstellbare, das denkbar bleibt, von verschiedenen Vorstellungspunkten anvisiert und sich auf diese Weise klar macht, wo das einzelne Bild und die einzelne Vorstellung nur Bild und nur Vorstellung ist, ohne einfach als solche von der gemeinten Sache in sich selbst zu gelten.

Wenn jemand in diesem Sinn eine Kritik der Vorstellungsschemata der religiösen Begriffe, die im Dogma verwendet werden, vornimmt, vorsichtig und langsam, mit dem dauernden, vom Lehramt der Kirche kontrollierten Bemühen, daß dabei nichts von dem Glaubensinhalt verlorengeht, dann „entmythologisiert" er nicht, sondern tut etwas, was die Theologie immer getan hat und tun muß. Und umgekehrt, wenn er *dieses* tut, kann er leicht einsehen, daß *er* keinen Grund hat zu entmythologisieren und daß

eine solche Entmythologisierung im Grund nichts anderes ist als seine eigene an sich — richtig verwendet — berechtigte Methode, die konkret schlecht angewendet wird, weil man mit Recht das Bad ausschüttet und mit Unrecht das Kind dazu. Diese Kritik der Vorstellungsschemata ist dauernd unabgeschlossen; denn es kann immer nur mit Hilfe *anderer* „Vorstellungen" etwas gedacht werden. Die „Kritik" hat also notwendig ebenso eine Inadäquatheit mit dem Gegenstand an sich wie der „kritisierte" Satz. In vielen theologischen Fällen wird es gar nicht möglich sein zu sagen, wo die gemeinte Sache *genau* aufhört und das *„bloße"* Bild anfängt. In solchen Fällen wird der glaubende Christ und Theologe sich in der Theologie und erst recht in der Verkündigung an den Sprachgebrauch der Schrift und Überlieferung halten, weil er da weiß, daß er ein sanktioniertes Bild hat, das richtig die Sache selbst sehen läßt, wenn auch die reflexe Scheidung der beiden Elemente nicht adäquat gelingt. Es gibt natürlich Begriffe, deren Vorstellungselement von solcher urmenschlicher und zugleich sachlich unvermeidlicher Art ist, daß solche Begriffe, wenn sie einmal gefunden sind, nicht eigentlich durch bessere ersetzt werden können. Aber in jedem Begriff findet eine conversio ad phantasma statt, wie Thomas sagt. Jedes Wissen um eine Wirklichkeit ist, mag die Sache noch so überirdisch und der Begriff noch so streng und abstrakt sein, ein Wissen „in Bild und Gleichnis".

Es ist nun wichtig zu beobachten, daß die einzelnen Teile der Schrift in der Schilderung der Ereignisse der Vollendung der Welt und der darin gegebenen Auferstehung der Toten Beschreibungen geben, die gar nicht in ein einheitliches *Bild* zusammenkombiniert werden können, so sehr sie in der Sache dasselbe widerspruchlos meinen. Einmal fällt der Blick auf die Auferstehung der Gerechten allein, die als die um ihr Heil Wissenden selig dem wiederkommenden Herrn als ein ihn einholendes Gefolge entgegenziehen, so daß eine *allgemeine* Auferstehung und eine erst noch zu vollziehende Scheidung der Guten und der Bösen keinen Platz, im *Bild* wohlgemerkt, mehr hat. Oder die Heiligen sind ein andermal das Gefolge des Herrn, das mit ihm von oben kommt. Das Ende ist einmal auf der Erde, die erst Stätte der Seligkeit wird, das anderemal die schon überirdisch existierende Wohnung, in die man, die Erde verlassend, einzieht. Die kosmischen Bilder (Verbrennen der Welt, Fallen der Sterne auf die Erde usw.) sind in ihrer Bildhaftigkeit und in der unbekümmerten Freiheit und Variabilität ihres Gebrauchs zu deutlich, als daß man daran denken könnte, sie wären in diesem Charakter von den ursprünglichen Rednern nicht erkannt worden. Wer kann im Ernst bestreiten, daß auch ein Mensch der Heiligen Schrift gewußt hat, daß es bei vielen nicht genau für ihre Auferstehung, wie sie bei diesen sein muß, paßt, wenn gesagt wird: „die Gräber öffnen sich." Man braucht nicht zu fürchten, von der Lehre des heiligen Paulus abzuweichen, wenn man sich nicht zu sehr den Kopf zerbricht, wie die Toten den Ton der Posaune des Erzengels hören werden, und wie das zur Aussendung der vielen Engel oder

zur auferweckenden eigenen Stimme des Herrn in seinen eschatologischen Reden paßt. Man kann in diesem Wort ein Bild sehen und doch erschreckt sein über das, was es wahrhaftig für damals und für heute sagen will: die Allmacht Gottes über die Toten, die auch noch als Tote ihm nicht entrinnen können, ja man mag ahnen, daß Gottes Allmacht, gerade weil sie allmächtig und nie konkurrenzbedroht ist, auch geschaffenen Gewalten der Welt Anteil gibt am Werk der Vollendung der Toten hinein in das Leben über allem Tod. Daraus folgt, daß man nicht entmythologisiert, sondern es eine unvermeidliche und berechtigte Aufgabe ist, wenn man schlicht im Sinn der Schrift selbst fragt, was eigentlich als Sache unter diesen eschatologischen, volkstümlichen und dichterischen Veranschaulichungen gemeint sei. Ein harmonisierender Ausgleich der Bildelemente auf *ihrer* Ebene ist aus dem genannten Grund völlig überflüssig und gar nicht im Sinn der Schrift. Es wird auch in diesem Fall nicht immer möglich sein, Form und Inhalt eindeutig zu scheiden.

Wenn wir Christen also „die Auferstehung des Fleisches" bekennen, was sagen wir dann damit eigentlich? Was mindestens?

Fleisch meint den ganzen Menschen in seiner eigenen leibhaftigen Wirklichkeit. Auferstehung also die Endgültigkeit und Vollendung des *ganzen* Menschen vor Gott, die ihm das „ewige Leben" gibt. Weil der Mensch ein plurales Wesen ist, das in und trotz seiner Einheit gewissermaßen sich durch mehrere und sehr verschiedene Dimensionen hindurch, durch Materie und Geist, Natur und Person, Aktion und Passion usw. hindurch erstreckt, so ist es nicht verwunderlich, daß das Werden seiner Vollendung und ihr Eintritt nicht einfach eine in jeder Hinsicht in sich selbst einfache und identische Größe ist und daß der „Zeitpunkt" solcher mehrschichtigen Vollendung nicht einfach für jede dieser Dimensionen derselbe ist. Darum bleibt es wahr, was, belehrt von Ansätzen zu solcher Erkenntnis in der Schrift, das Glaubensbewußtsein der Kirche immer deutlicher erfaßt hat: die bleibende Wirklichkeit des personalen Geistes kann schon zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft gelangen durch den Vorgang und den Moment, den wir nach seiner innerweltlichen Seite als Tod erfahren. Insofern diese Gottesgemeinschaft das innerste Wesen der seligen Vollendung ausmacht, kann mit dem Tod schon der „Himmel" und die „ewige Seligkeit" gegeben sein (Denz. 530). Trotzdem bleibt der Verstorbene mit der Wirklichkeit, dem Geschick und so der Zeit der Welt „verbunden", so wenig wir uns eine solche bleibende Weltzugehörigkeit „vorstellen" können und so wenig darüber unmittelbar greifbare Aussagen in der Schrift enthalten sind. Man muß sich nur einmal nüchtern klarmachen, daß eine geistige Gottesgemeinschaft nicht einfach als eine im umgekehrten Verhältnis zur Zugehörigkeit zur *materiellen* Welt wachsende Größe betrachtet werden kann, sondern daß dies zwei an sich völlig disparate Größen sind, so daß es z.B. grundsätzlich Gottesschau vor dem Tod geben kann und „Trennung vom Leib" im Tod für die Seele noch

lange nicht eo ipso eine größere Nähe zu Gott bedeuten muß. Weltferne und Gottesnähe sind nicht vertauschbare Begriffe, so gern wir in einem solchen Raumschema zu denken pflegen.

Die Verstorbenen bleiben somit (trotz der Visio beatifica) dem Schicksal der Welt verbunden.

Diese Welt als Ganzes hat einen Anfang und eine Geschichte; sie geht einem Punkt entgegen, der nicht das Ende ihres Daseins, aber das Ende ihrer unabgeschlossenen, sich fortzeugenden Geschichte ist. So wenig es uns gelingen mag, uns konkret vorzustellen, *wie* ihr Bestand an sich einerseits und ihr (für unsere Voraus-sicht) ins Ungewisse gehender Wechsel anderseits einmal voneinander abgehoben werden können, wie jener bleibt, dieser aufhört, so wenig wir sagen können, wie die dann bleibende Welt sein wird (alle Versuche, sich dies vorzustellen, bleiben im Bild stecken), so ist uns doch diese noch ausständige, einmal kommende Endgültigkeit der Welt als ganzer heute *denkbarer* als vielleicht früheren Geschlechtern und den Alten zumal. Denn für sie machte *diese* Welt ihrer Erfahrung den Eindruck des Ewigen; der Wechsel und die Vergänglichkeit war nur ein Ereignis in der ganz zu unterst liegenden Schicht dieser „ewigen" Welt „ewiger" Gesetze, die umfangen war von der still ruhenden Heiterkeit himmlischer Sphären; für sie (sogar für die Christen[1]) konnte darum Seligkeit nur das Auswandern aus der Sphäre der Vergänglichkeit in die dieser heilsgeschichtlichen „Wanderung" vorgegebenen seligen Himmelssphären sein; die Heilsgeschichte geschah in der vom „Himmel" umschlossenen Welt; war aber nicht des Himmels eigenes Werden. Wir heute werden bei aller letzten Unsicherheit der Physik der Welt und bei aller tiefsten Problematik einer immer auf Vorläufigkeit gestellten „Harmonisierung" theologischer Daten und natürlicher Welterkenntnis doch des Werdecharakters unserer Welt als ganzer deutlicher inne. Es wird uns sinnlos, ihre Existenz nach rückwärts ins Unendliche verfolgen zu wollen; sie selbst bis knapp an das Letzte ist zeitlich, und nicht nur die Umdrehungen ihrer Gestirne.

Wenn wir das Werden, die Zeit und die Geschichte wirklich zeitlich sein lassen und nicht wieder am Ende doch eine falsche Ewigkeit daraus machen, dann können wir sagen (ganz vorsichtig): es widerspricht nicht dem Wesen der Welt, daß diese offene, sich fortzeugende Geschichte einen Anfang und ein Ende hat. Wie weit dieses Ende das nach inneren Gesetzen geschehende Sich-zu-Tode-laufen des Weltlaufes selbst ist, wie weit ein Halt durch das schöpferische und in Schranken weisende Wort Gottes geschieht, wie weit beides letztlich auf dasselbe hinausläuft, wer weiß es zu sagen! Jedenfalls wissen wir aus dem Zeugnis Gottes, daß diese Geschichte der Welt ihr Ende findet und daß dieses Ende nicht ein schlechthinniges Aufhören, ein Nichtmehr-sein der Welt selbst sein wird, sondern die Teilnahme an der Voll-

[1] Für sie war — ein philosophisch sie bedrängendes Geheimnis — die Welt als Ganzes geschaffen und *zeitlich*. Damit ist aber noch längst nicht gesagt, daß die mittelalterliche Theologie auch für die supralunarischen Sphären der Welt den Charakter radikaler Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, wie wir ihn erfahren, deutlich hätte sehen können.

endung des Geistes. Dieser nämlich ist gesetzt in Anfang, aber auf Gott hin. Und darum ist sein Anfang nicht der Anfang des Endes, sondern der Anfang des Werdens in Freiheit zu frei vollzogener Vollendung, die das Werden nicht ins Nichts fallen läßt, sondern es in Endgültigkeit aufhebt. Da aber die tiefste Überzeugung des Christentums und des Idealismus wahr ist, daß der personale Geist der Sinn der ganzen Weltwirklichkeit und trotz aller biologisch-physikalischen Unbedeutendheit *nicht nur* ein seltsamer Gast in der Welt ist, die ihm im letzten ungerührt und gleichgültig gegenüberstehend ihre eigene Geschichte triebe, sondern dieser Geist als menschlicher aber materieller, weltlicher, leibhaftiger, ja *inner*weltlicher Geist ist, so ist das Ende der Welt Partizipation der Vollendung des Geistes: sie bleibt, jenseits ihrer bisherigen Geschichte als konnaturale Umwelt des vollendeten Geistes, der seine Endgültigkeit in der Gottesgemeinschaft gefunden hat und seine und ihre Geschichte am selben Punkt vollendet. Ist dies so, dann muß aber bedacht werden, wie diese Geschichte der Geistpersonen genauerhin war und ist: sie ist eine Geschichte, die als Geschichte einer Menschheit (bewußt oder sich selbst verhüllt) mit, für und gegen die Person dessen geschah, der Gottes Leben und die Geschichte einer menschlichen Wirklichkeit in einem — durch Tod und Auferstehung hindurch — besaß: Jesus Christus, unser Herr. Das Ende der Welt ist darum die Vollendung und totale Durchsetzung der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus und seiner Auferstehung ihren entscheidenden Durchbruch und Sieg schon errungen hat. Insofern geschieht bei dieser Vollendung sein Kommen in Macht und Herrlichkeit: das Offenbarwerden seines Sieges, das Durchbrechen und Offenbarwerden auch für die Erfahrung, daß die Welt als Ganzes in seine Auferstehung und die Verklärung seines Leibes einmündet. Sein wiederkommen ist nicht ein Ereignis, das sich lokalisiert auf der Bühne einer *un*verwandelten Welt abspielt, das einen bestimmten Raumpunkt in dieser Welt unserer Erfahrung hätte (wie sollten ihn sonst z. B. alle sehen können?), sein Wiederkommen geschieht bei der Vollendung der Welt in die Wirklichkeit hinein, die er jetzt schon besitzt, so, daß er, der Gottmensch, als das innerste Geheimnis und die Mitte aller Welt und Geschichte für alle Wirklichkeit, und darin für jeden ihrer Teile in seiner Weise, offenkundig wird.

In diesem Zusammenhang ist das zu stellen, was wir im engeren Sinn die Auferstehung des Fleisches nennen. Die im Zusammenhang der Welt gebliebene Geschichte der ihre personale Endgültigkeit durch ihr Leben schon getätigt habenden Menschen erlangt mit der Vollendung der Welt ihre leibhaftige Ganzheit und Ausdrücklichkeit. Sie werden als Ganze vollendet mit Seele und Leib und ihre im Tod schon begonnene Vollendung wird selbst vollendet, welthaft greifbar, leiblich. Wir können uns das „wie" dieser leibhaftigen Vollendung nicht eigentlich vorstellen. Wir können aber mit Gottes Offenbarung glaubend sagen: ich glaube, daß wir einst die Lebendigen, die Ganzen und Vollendeten sein werden in dem ganzen Umfang, in allen Di-

mensionen unserer Existenz; ich glaube, daß das, was wir das Materielle an uns und unserer Umwelt nennen (ohne eigentlich sagen zu können, was es im Grunde ist, was zu seinem Wesen, was nur zu seiner vorläufigen Gestalt und Erscheinung gehört), nicht einfach identisch ist mit dem Wesenlosen und Scheinhaften, dem einmal Abgetanen, demjenigen, das vor dem Endgültigen des Menschen vergeht. Wenn aber das Materielle nicht einfach die objektive Täuschung und nicht bloß das abzutuende Material ist, an dem die Geschichte der Geister sich in Freiheit einübt, bis ihre Tat getan ist, sondern ein Stück der wahren Wirklichkeit selbst, dann geht sie eben laut der Verheißung Gottes mit ein in die Vollendung, dann kann auch sie der Endgültigkeit und Vollendung teilhaft werden. Wenn wir auf den Auferstandenen blicken, indem wir die Erfahrung der Apostel mit ihm zu Rate ziehen, mag uns auch eine gewisse Vorstellung der vollendeten Leiblichkeit, in der sich der geschaffene Geist selbst vollendet, aufgehen. Nur dürfen wir dabei nicht vergessen, daß, was die Apostel als die Unvollendeten an dieser Vollendung erfahren konnten, eine gewissermaßen gebrochene, übersetzte Erfahrung ist und auch so noch dunkel bleibt, wie das Vollendete den Vollendeten erscheint. Wir werden also schließlich nur in der paradoxen Sprache Pauli sagen können: es wird ein pneumatischer Leib sein (1 Kor 15,44): wahre Leiblichkeit, die doch reiner Ausdruck des Geistes, der eins mit dem Pneuma Gottes geworden ist, und seine Leibhaftigkeit ist, ohne seine Enge und Verdemütigung und Leere zu bleiben, Leiblichkeit, welche die im Tod gewonnene Freiheit vom irdischen Hier und Jetzt nicht wieder aufhebt, sondern gerade zur reinen Erscheinung bringt.

Wenn und insofern wir Leibhaftigkeit und Konkretheit der auferstandenen und wirklichen Person — auch entsprechend der Erfahrung mit dem Auferstandenen — nicht anders denken können als zusammen mit einer gewissen Raum- und Ort-haftigkeit, so werden wir den Himmel als Ort und nicht nur als „Zustand" zu denken haben. Insofern es jetzt schon Menschen gibt (der auferstandene Herr, Maria und wohl auch andere: vgl. Mt 27,52), die eine verklärte Leiblichkeit besitzen, existiert *dieser* „Ort" schon jetzt als Ergebnis, wenn auch nicht als Voraussetzung (wie die Alten dachten) dieser Verwandlung von menschlicher Leibhaftigkeit. Wenn wir an die innere Endlichkeit unserer eigenen physikalischen Räumlichkeit denken, die nicht Voraussetzung, sondern inneres Moment der unverklärten Materie und Ergebnis ihrer Geschichte ist, dann wird es uns nicht unmöglich zu denken (nicht: vorzustellen!), daß diese Räumlichkeit und jene himmlische „Raumhaftigkeit" an sich disparate und inkommensurable Größen sind. Das aber bedeutet dann, daß es einerseits apriori sinnlos ist zu fragen, wo der Himmel sei, wenn unter diesem „Wo" eine Raumstelle *unserer* physikalischen Räumlichkeit zu denken ist, und daß es anderseits doch möglich bleibt, sehr „realistisch" an der Leibhaftigkeit der Verklärten samt deren Raum- und Orthaftigkeit festzuhalten. Wir brauchen die Himmlischen nicht im physikalischen Weltsystem unserer Erfahrung unterzubringen. Weil man aber heute

in der Physik mehr als je lernt, unanschaulich zu denken, wird uns das weniger als früher daran hindern, die Existenz der Himmlischen sehr unanschaulich ernst zu nehmen. Wenn einmal die Geschichte des Kosmos und der geistigen Welt zu ihrem vollen Ende gekommen sein wird, wird alles verwandelt sein. Dann kann das eine Neue ebenso gut neuer Himmel wie neue Erde genannt werden.

Die totale Lösung, die alles umfaßt, ist, weil sie alles versöhnen muß, immer die schwierigste und die so am schwersten in die Enge unseres Geistes eingeht, der nach kurzen und übersichtlichen Lösungen verlangt. So ist es auch mit der Frage nach dem Ende. Wer die irdische Welt abtut und den vollendeten Menschen spiritualistisch oder existentialistisch oder wie immer endgültig von dieser Erde wegweist in eine Seligkeit des (angeblich) reinen Geistes, verkürzt und verrät die wahre Wirklichkeit des Menschen, des Kindes dieser Erde. Wer den Menschen untergehen läßt, zermahlen in der grausamen Mühle der Natur, weiß nicht, was Geist und Person ist, und nicht, wieviel wirklicher trotz aller scheinbarer Ohnmacht Geist und Person ist als aller Stoff und alle Energie der Physik. Wer nicht glaubt, daß beides einmal versöhnt zur einen Vollendung kommen könne, der leugnet im letzten, daß der eine Gott Geist und Stoff in einer Tat zu einem Ziel geschaffen hat. Der Christ aber ist der Mensch der totalen Lösung. Sie ist die schwierigste, die unübersehbarste. Den Glauben zu dieser Lösung und den Mut zu solcher Lösung schöpft er allein aus dem Worte Gottes. Dieses aber bezeugt die Auferstehung des Fleisches. Denn das Wort ist selber Fleisch geworden. Es hat nicht das Wesenlose angenommen, sondern das Geschaffene. Was aber geschaffen ist von Gott, ist nie das nur Negative, nie der Schleier der Maja. Was so von Gott erschaffen, in Christus angenommen und durch seinen Tod und seine Auferstehung verklärt wurde, hat auch in uns eine Endgültigkeit und Vollendung vor sich.

Der heutige Stand der Bibelwissenschaft

Von AUGUSTIN BEA S. J.

Geschichtliche Voraussetzungen

Die katholische Bibelwissenschaft hatte im 16. und 17. Jahrhundert eine bedeutende Höhe erreicht; nicht mit Unrecht nennt man diese Periode ein „zweites goldenes Zeitalter" der Schrifterklärung. Dann aber folgten fast zwei Jahrhunderte des Stillstandes oder, besser gesagt, des Rückschritts, Zeiten, die kaum den einen oder andern Namen aufweisen, der es wert gewesen wäre, der Nachwelt überliefert zu werden. Auf dem Gebiet der protestantischen Exegese war es nicht viel anders; auch da sind es nur ganz wenige Namen, die heute noch genannt werden. Dieser Rückgang des Interesses für das Bibelstudium erklärt sich aus den Zeitverhältnissen: das theologische

Interesse, das die Reformation und die Gegenreformation kennzeichnete, war nach und nach erkaltet. Mit dem Aufkommen des Rationalismus trat an die Stelle des Glaubens die Vernunft, vor allem bei den Gebildeten; die Naturwissenschaften drängten sich mehr und mehr in den Vordergrund. Die neuentstandenen geschichtlichen und patristischen Studien fesselten positiv veranlagte Geister mehr als die Bibelfragen, wo anscheinend doch nichts Neues mehr zu sagen war. Zudem war die religiöse und naturwissenschaftliche Autorität der Bibel durch den Rationalismus und die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaften in weiten Kreisen stark erschüttert worden.

Zu diesen zersetzenden Elementen kam nun noch, ausgehend von der Literaturwissenschaft und der Philologie, die „höhere Kritik", vor allem die Literarkritik. Der Göttinger Alttestamentler und Orientalist Julius Wellhausen (1844—1918), wohl der entschiedenste und zugleich geistvollste Vertreter der literarkritischen Richtung, glaubte endgültig zeigen zu können, daß die israelitische Religion nichts anderes sei als das natürliche Ergebnis einer Entwicklung aus den ersten Anfängen des Religiösen (Animismus, Fetischismus, Totemismus), hinweg über Polydämonismus und Polytheismus, zu einer reineren Form der Religion, der Verehrung nur *eines* der vielen Gottwesen (Monolatrie), und schließlich zur Verehrung des *einen Gottes* (Monotheismus), die in den spätesten Schriften des Alten Testaments mehr und mehr, und im Neuen Testament entscheidend zur Geltung gekommen sei. Es bleibe nunmehr nur noch der letzte Schritt zu tun, um den Höhepunkt des Religiösen zu erreichen, der Schritt zum Pantheismus.

Diese Entwicklung ergab sich für den Göttinger Bibelkritiker zunächst nicht aus den Quellen der israelitischen Religion, den biblischen Büchern; sie war eine Forderung der rationalistischen Religionsphilosphie, die auch vor der israelitischen Religion nicht haltmachen konnte. Aufgabe der Quellen, der Bücher des Alten und Neuen Testaments, konnte es nur sein, die Richtigkeit der religionsphilosophischen Deduktion zu bestätigen. Wenn sie diese Aufgabe in der Form, in der sie uns heute vorliegen, nicht zu erfüllen vermochten, so mußten sie es sich eben gefallen lassen, in Teilstücke („Schichten") zerlegt zu werden, die sich chronologisch in die einzelnen Entwicklungsphasen einreihen ließen. Die Autorität der Bibel war damit völlig zerstört: dogmatische Autorität konnte sie, entsprechend dem protestantischen Begriff des „Glaubens", ja überhaupt nicht haben; sie konnte nur ein Zeugnis sein für die religiöse Anschauung einer gewissen Periode und höchstens dazu helfen, das religiöse Gefühl des Lesers anzuregen oder zu fördern. Ihre geschichtliche Autorität aber war durch die „Quellenscheidung" in Frage gestellt, die zu beweisen suchte, daß die einzelnen biblischen Bücher meist nicht das Werk eines bestimmten, zeitlich festzustellenden Verfassers seien, sondern aus Schichten verschiedenster Herkunft und Natur in verhältnismäßig später Zeit von mehr oder weniger geschickten „Redaktoren" tendenziös zusammengestellt wurden.

Man kann sich heute kaum noch eine rechte Vorstellung davon bilden, welch mächtigen Eindruck diese Darlegungen der „literar-kritischen Schule" auf die Zeitgenossen machten. Um die Jahrhundertwende beherrschte das Wellhausensche System fast die ganze nichtkatholische biblische Wissenschaft und bestimmte weitgehend, wenigstens negativ, auch den Charakter und die Taktik des Vorgehens der katholischen Bibelwissenschaft. Es ist bezeichnend, daß mein Exegeseprofessor G. Hoberg vor 53 Jahren die biblische Einleitungswissenschaft definieren zu müssen glaubte als „die Disziplin, deren Aufgabe es ist, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher zu beweisen", mit anderen Worten: es handelte sich fast ausschließlich um Abwehr, um Apologetik. Die Schrifterklärung selbst, die Exegese, war in ähnlichem Geist gehalten: es war weniger der sachliche, theologische und religiöse Inhalt, dem das Interesse galt, als vielmehr die formelle Seite: Sprache, Stil, Quellen, Schichten, redaktionelle Arbeit. So blieb es im wesentlichen bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges.

Inzwischen war allerdings der Literarkritik ein gefährlicher Gegner erstanden: die mächtig vorandrängende Altertumsforschung (Archäologie), die sich auf das Zeugnis der Ausgrabungen und der durch diese zutage geförderten Schrift- und Literaturwerke des Alten Orients stützte. Als Julius Wellhausen sein grundlegendes Werk „Prolegomena zur Geschichte Israels" (1. Auflage 1878) veröffentlichte, stand die orientalische Archäologie noch in den ersten Anfängen. Die Entzifferung der babylonischen Keilschrift, zu der Grotefend im Jahre 1802 die erste Grundlage geschaffen hatte, blieb bis in die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts immer noch sehr unvollkommen, und erst nach und nach gelang es Gelehrten wie Delitzsch, Thureau-Dangin, Deimel u. a. die ältesten in dieser Schrift überlieferten Texte, die sumerischen, zu entziffern und zu deuten. Für die Lesung der ägyptischen Schrift, der Hieroglyphen, hatten der Franzose Champollion und der Engländer Th. Young (1822 bzw. 1818) den richtigen Weg gewiesen, aber die umfangreiche uns erhaltene ägyptische Literatur wurde erst in langwieriger, zäher Arbeit erforscht und zugänglich gemacht und blieb außerhalb der Reihen der zünftigen Ägyptologen den meisten, auch von den Bibelwissenschaftlern, noch lange ein verschlossenes Buch. In ihren ersten Jahrzehnten vornehmlich „Schatzgräberei", hatte die Ausgrabungsarbeit erst nach und nach ihre wissenschaftlichen Aufgaben erkannt und ihre Technik methodisch ausgebaut. Dann aber war sie rasch vorangeschritten, und immer mehr feierten längst begrabene Kulturen ihre Auferstehung, sowohl in Ägypten wie in Mesopotamien. In Palästina wurden nach und nach eine Reihe bedeutender Städte ausgegraben (so z. B. Jericho, Gezer, Lachis, Sichem, Samaria, Silo, Beisan, Megiddo), und das Leben und Treiben der alten Israeliten, das wir bis dahin fast nur aus den biblischen Büchern kannten, offenbarte sich nunmehr in der realen Konkretheit ihrer Häuser und Paläste, ihrer Werk-

zeuge und Hauseinrichtungen, ihrer religiösen Statuen und Bilder.[1] Fast noch wichtiger waren die Schriftwerke, die durch die Arbeit der Ausgräber zutage gefördert wurden. Der aufsehenerregende Fund von El-Amarna (1887) gab einen wertvollen Einblick in die Geschichte und Bevölkerungsverhältnisse von Palästina kurz vor dem Eindringen der Israeliten; die assyrisch-babylonischen Königsannalen zeigten Israels und Judas Rolle im jahrhundertelangen Ringen der beiden Großmächte Ägypten und Assyrien um die Vorherrschaft; die Papyri von Elephantine warfen neues Licht auf die Nachexilszeit, besonders die Perserzeit; das im Winter 1902 aufgefundene Gesetzbuch des Königs Hammurabi und die später entdeckten mittelassyrischen, neubabylonischen und hethitischen Gesetzessammlungen lieferten Paralellen zu den israelitischen Gesetzen, wie man sie bisher nicht geahnt hatte. Ungezählte Papyrusurkunden und Fragmente in hebräischer, aramäischer und vor allem in griechischer Sprache gaben einen Einblick in das alltägliche Leben der Menschen des Vorderen Orients und lieferten damit lehrreiche Seitenstücke zu den entsprechenden Darstellungen der biblischen Bücher. Es war wirklich, um einen von A. Deißmann geprägten Ausdruck zu wiederholen, „Licht vom Osten", das mächtig in die biblischen Bücher einströmte und vieles sehen und verstehen lehrte, was uns vorher dunkel war.[2]

Die heutige Lage

Die Folgen dieser umfangreichen und vielverzweigten Forscherarbeit für die Bibelwissenschaft sind leicht zu begreifen. Heute steht die biblische Literatur nicht mehr isoliert da wie ein erratischer Block in einer unabsehbaren Wüste: sie ist jetzt ein Einzelglied der nunmehr in weitem Umfang bekannten vorderasiatischen Kultur und Literatur. Heute kann man Geschichtsdarstellung mit Geschichtsdarstellung, Poesie mit Poesie, Lehrschriften mit Lehrschriften vergleichen. Die „Gattungen" (literarische Arten) der biblischen Bücher stehen jetzt neben den entsprechenden Gattungen der orientalischen Literatur überhaupt, und der Vergleich der beiden Gruppen lehrt uns, die biblische Literatur in ihrem gemeinsemitischen Element, aber auch in ihrer literarischen und religiösen Eigenart besser zu verstehen und richtiger zu würdigen. Dadurch werden natürlich der Bibelwissenschaft von heute vielerlei neue Probleme und Aufgaben gestellt, anderseits aber auch nicht wenige Schwierigkeiten fast zwangsläufig beseitigt. Es ist daher verständlich, daß mit dem Aufblühen der Orientalistik und der Archäologie auch die Bibelwissenschaft einen gewaltigen Auftrieb erhielt.

Dies gilt in gleicher Weise für die katholische wie für die nichtkatholische Bibelforschung. Der nichtkatholischen brachten die neuen Erkenntnisse eine

[1] Vgl. *A. Bea,* Das Zeugnis des Spatens, in dieser Zeitschrift Bd. 137 (Juni 1940) S. 284—290.

[2] Das für die Bibelwissenschaft wichtige Material ist zusammengestellt von *H. Greßmann* in dem 1909 in erster, 1926 in zweiter Auflage erschienenen Werk: „Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament" (Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig), und neuestens von *J. B. Pritchard,* Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (Princeton, 1950, XXII u. 526 S.).

immer stärker werdende Loslösung von dem entwicklungsgeschichtlichen Schema, das um die Jahrhundertwende die Oberhand gewonnen hatte. Schon im Jahr 1924 äußerte sich Hugo Greßmann in der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" dahin, daß wir „in unserer Wissenschaft nicht *mehr,* sondern weniger literarkritische Untersuchungen" brauchen.[3] Etwa zehn Jahre später, als sich eine große Anzahl hervorragender Alttestamentler in Göttingen zu einer „Internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher" zusammenfanden (4.—10. September 1935), spielte die Literarkritik nur noch eine sehr bescheidene Rolle; das vorherrschende Interesse der Tagungsmitglieder galt der *Sache* und den Forschungen, die an die Sache heranführen, der Archäologie, der orientalischen Literaturgeschichte, der israelitischen und allgemeinen Religionsgeschichte. J. Lindblom (Lund) äußerte sich folgendermaßen: „Die alttestamentliche Wissenschaft hat in den letzten fünfzehn Jahren eine Art Selbstbesinnung erlebt. Man ist der alten Fragestellungen ein wenig müde geworden. Die Einzeluntersuchungen, die religionsgeschichtliche und philologische Kleinarbeit, die genetischen und analytischen Spezialforschungen, die rein humanistischen Gesichtspunkte und Probleme befriedigen nicht mehr als alleinherrschend in unserer Forschung." Kraft einer inneren Logik habe man sich neuen Problemen anderer Art zugewandt, Problemen, die mehr theologischer Natur seien und die alttestamentliche Religion in ihren Prinzipien angingen.[4]

Man kann diesen Wandel kurz bezeichnen als Abkehr vom „Historismus" und Hinwendung zum Theologischen. Dazu trug auch der Umstand bei, daß die rein geschichtlich oder religionsgeschichtlich ausgerichtete Exegese der kritischen Schule dem religiösen Bedürfnis der Gemeinde auf die Dauer nicht genügen konnte, und als zu Ende des ersten Weltkrieges ein stärkerer religiöser Aufschwung einsetzte, konnte es nicht ausbleiben, daß auch die Bibelwissenschaft von dem neuen Geist erfaßt wurde. So kam es tatsächlich zu den verschiedenen Versuchen einer exegetischen Neuorientierung, die man mit dem Namen *pneumatische* oder *theologische* Exegese zu bezeichnen pflegt und die alle das Gemeinsame haben, daß sie den theologischen Gehalt, die Lehre, das „Religiöse" der biblischen Bücher herausstellen und darlegen wollen. Karl Barth hatte mit seinem „Römerbrief" (1. Auflage 1919) eine erste Probe dieser Richtung gegeben; andere folgten ihm, und der „Theologische Handkommentar zum Neuen Testament" von Paul Althaus und H. W. Schmidt (seit 1931) hat diese Art der Schrifterklärung zu seinem Programm gemacht. Auch die Sammlungen „Das Alte Testament Deutsch" und „Das Neue Testament Deutsch" („Neues Göttinger Bibelwerk") wollen eine Auslegung geben, die „auf der gesamten Fülle der wissenschaftlichen Erkenntnisse fußt und von dort auf die Höhe des theologischen Verständnisses führt."

---

[3] Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 42 (1924), S. 8 (in dem auch heute noch sehr aufschlußreichen Artikel über „Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung" [S. 1—33]).

[4] *Joh. Lindblom,* Zur Frage der Eigenart der alttestamentlichen Religion, in „Werden und Wesen des Alten Testaments" (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 66), Berlin 1936, A. Töpelmann, S. 128—137; siehe S. 128 f.

Eine Frucht dieser neuen Ausrichtung ist auch das großangelegte „Theologische Wörterbuch", begründet von Gerhard Kittel und nach dessen Tode (1948) fortgesetzt von Gerhard Friedrich. Hier wird den im Neuen Testament bedeutsamen theologischen Ideen begriffsgeschichtlich nachgegangen auf Grund der mit dem Aufblühen der Sprachwissenschaft bedeutend vervollkommneten Lexikographie und unter Heranziehung des einschlägigen Materials sowohl des Alten Testaments als auch der griechisch-hellenistischen Religion und des späteren Judentums. Schon die starke Berücksichtigung des Alten Testaments zeigt, daß man den Zusammenhang der israelitischen Religion grundsätzlich bejaht und nicht mehr darauf hinzielt, das Christentum als einen Ableger der Gnosis oder des Manichäismus oder der iranischen Religionen zu verstehen. Das „Theologische Wörterbuch" bedeutet für die Exegese des Neuen, und in gewisser Hinsicht auch des Alten Testaments, einen ganz bedeutenden Fortschritt, und auch der katholische Schrifterklärer wird heute an seinen Feststellungen und Darlegungen nicht mehr vorbeigehen können, wenn er sich auch immer bewußt bleiben wird, daß die Bearbeiter der einzelnen Artikel weder unter sich noch mit dem katholischen Exegeten theologisch auf der gleichen Ebene stehen und daß er deshalb an nicht wenigen Stellen grundsätzliche Vorbehalte und sachliche Verbesserungen anbringen muß. Dieses Bewußtsein wird noch viel stärker sein müssen bei dem Nicht-Fachmann, dem Nicht-Exegeten, dem Seelsorgspriester und Religionslehrer, der keineswegs voraussetzen darf, daß das „Theologische Wörterbuch" in den einzelnen Fragen das letzte Wort gesprochen habe und daß es überall auch den katholischen Belangen hinreichend entspreche.[5]

Mancher wird vielleicht fragen: warum hat unsere katholische Bibelwissenschaft noch nicht ein solches Werk geschaffen, wie es das „Theologische Wörterbuch" ist? Bevor eine Antwort auf diese Frage gegeben wird, ist es angebracht, einen Blick zu werfen auf die ungeheure Arbeit, die im Laufe des letzten Jahrhunderts die katholische Bibelwissenschaft zu bewältigen hatte und bewältigt hat. Für sie galt es in erster Linie, den Charakter der Heiligen Schrift als Quelle der geoffenbarten Religion herauszuarbeiten und auf Grund der neuen Ergebnisse der Forschung zu verteidigen. An dieser Aufgabe hat die katholische Bibelwissenschaft der letzten fünfundsiebzig Jahre mit voller Kraft gearbeitet und, sozusagen mit dem Nichts beginnend, wahrhaft Großes geleistet. Am frühesten (1884) auf den Plan traten, geführt

[5] Eine solche Vorsicht ist um so mehr geboten, da es sich um ein „Wörterbuch" handelt. Wer vom Studium der lateinischen und griechischen Klassiker herkommt, ist leicht versucht, einem Lexikon eine Autorität zuzuschreiben, die ihm in Wirklichkeit nicht zukommt. Jedes Lexikon ist das Ergebnis einer vielverzweigten Geistesarbeit, die der Verfasser auf Grund seiner persönlichen Anschauungen und Auffassungen geleistet hat, und somit haften dem Werk nicht wenige subjektive Elemente an. Dies trifft vor allem dann zu, wenn es sich um ein „theologisches" Wörterbuch handelt. Die Bestimmung der Wertbedeutung und die Umgrenzung der Begriffe ist weithin abhängig von der Exegese der biblischen Texte und von der theologischen Gesamtanschauung des Verfassers und kann daher niemals ohne wissenschaftliche Nachprüfung angenommen werden.

von dem energischen und klarblickenden P. Rudolf Cornely S. J. (1830 bis 1908), die Herausgeber des „Cursus Scripturae Sacrae", die es sich zum Ziel setzten, zur neuen Lage Stellung zu nehmen, das Gesunde und Wertvolle, das die Altertumsforschung und die Literaturkunde des Alten Orients gebracht hatten, organisch mit der soliden alten Tradition der Kirche zu verbinden und damit eine positive Lösung der aufgeworfenen Probleme anzubahnen. Bald folgten, unter der kundigen und energischen Führung von P. M.-J. Lagrange (1855—1938), die Dominikaner der 1890 in Jerusalem bei der Kirche des heiligen Erzmärtyrers Stephanus errichteten „Ecole pratique d'études bibliques", die die Ergebnisse ihrer Arbeiten und Forschungen durch die Zeitschrift „Revue Biblique" (seit 1892) und die Kommentarsammlung „Etudes Bibliques" auch weiteren Kreisen zugänglich machten.

Um die gleiche Zeit griff auch die kirchliche Autorität selbst entscheidend ein. Leo XIII. nahm durch die hochbedeutsame Enzyklika „Providentissimus Deus" vom 18. November 1893 zu der neuen Lage Stellung und legte ein sorgfältig ausgearbeitetes, großzügiges Arbeitsprogramm vor, das nicht nur die Abwehr falscher oder gefährlicher Ansichten bezweckte, sondern vor allem die positive Ausnützung und Einarbeitung aller sicheren Ergebnisse der neueren Forschung als Ziel hinstellte. Etwa ein Jahrzehnt später schuf er als offizielles Organ des Heiligen Stuhles die Päpstliche Bibelkommission (1902), deren Aufgabe es sein sollte, die biblischen Studien durch Anregung und Rat zu fördern. Der Plan des Papstes, in Rom eine Hochschule für die biblischen Studien zu gründen, konnte allerdings erst von seinem Nachfolger, dem seligen Pius X., durch die Errichtung des Päpstlichen Bibelinstituts (1909) verwirklicht werden.

Die weitblickenden Maßnahmen des Heiligen Stuhles und die verständnisvolle Mitarbeit hervorragender Bibelgelehrter aus dem Welt- und Ordensklerus konnten ihre Wirkung nicht verfehlen. Neben die beiden soeben erwähnten Kommentarsammlungen traten bald eine Reihe anderer; so z. B. in Deutschland das (allerdings unvollendet gebliebene) „Exegetische Handbuch zum Alten Testament" (1912), die sog. „Bonner Bibel" (1918 und 1923), die „Regensburger Bibel" (1938), die „Echter-Bibel" (1947) und neuestens „Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament", dessen erster Band, die Johannesbriefe, eben erschienen sind (1953); in Frankreich: „Verbum Salutis" (1923), „La Sainte Bible" von Pirot-Clamer (1935) und „La Sainte Bible de Jérusalem" (1947); in Italien: „La Santa Bibbia" von P. M. Sales (1911), „La Sacra Bibbia" von P. Vaccari (1943) und „La Sacra Bibbia" von S. Garofalo (1947); in England: „A Catholic Commentary on Holy Scripture" (1953). An die „Revue Biblique" schlossen sich andere wissenschaftliche Zeitschriften an: die „Biblische Zeitschrift" (1903; Goettsberger-Sickenberger), „Biblica" (1920; Päpstliches Bibelinstitut), „The Catholic Biblical Quarterly" (1939; Amerikanische Katholische Bibelgesellschaft), „Estudios Biblicos" (1944). Für weitere Kreise wurden in den verschiedenen Ländern nach dem Vorbild des vom Päpst-

lichen Bibelinstitut herausgegebenen „Verbum Domini" mehr volkstümliche biblische Zeitschriften gegründet, deren Aufgabe es ist, auch Nichtfachleuten die Ergebnisse der Bibelwissenschaft und eine Orientierung über die zur Erörterung stehenden Probleme zu bieten. So ist nach und nach in der Kirche eine mächtige „Bibelbewegung" erstanden, die weite Kreise sowohl der Theologen als auch des katholischen Volkes erfaßt hat und vor gerade einem Jahrzehnt (1943) durch die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Papst Pius XII. Bestätigung, Förderung und Führung erhalten hat.[6]

Verglichen mit der Exegese der früheren Perioden hat die heutige katholische Bibelerklärung, wie sie sich in der soeben geschilderten Weise entwikkelt hat, ihr eigenes charakteristisches Gepräge, das sie von der nichtkatholischen Bibelwissenschaft grundsätzlich und tatsächlich unterscheidet. Hier ist in erster Linie hinzuweisen auf das Bestreben, den Wortsinn *(Literalsinn)* der biblischen Aussagen möglichst klar und getreu herauszuarbeiten, wobei das Zurückgehen auf den (hebräischen, griechischen und aramäischen) Urtext, die vertiefte Kenntnis der biblischen und der orientalischen Sprachen und eine gesunde Textkritik wertvollste Dienste leisten. Pius XII. weist wiederholt und entschieden darauf hin, daß es „die erste und angelegentlichste Sorge" der Schrifterklärer sein muß, „klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der Literalsinn der biblischen Worte ist." „Diesen Literalsinn sollen sie mit aller Sorgfalt ermitteln mit Hilfe der Kenntnis der alten Sprachen, unter Berücksichtigung des Zusammenhangs und durch Vergleich mit den Parallelstellen."[7].

Als ein weiteres Mittel, die schriftstellerische Eigenart und Absicht des Verfassers eines biblischen Buches zu erfassen, nennt der Papst die Feststellung der „literarischen Art". „Was die alten Orientalen mit ihren Worten ausdrücken wollten, läßt sich nicht durch die bloßen Regeln der Grammatik oder der Philologie oder allein aus dem Zusammenhang bestimmen; der Exeget muß sozusagen im Geiste zurückkehren in die fernen Jahrhunderte des Orients und mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften genau bestimmen, welche literarische Arten die Schriftsteller jener alten Zeiten anwenden wollten und in Wirklichkeit anwandten."[8] Diese Forderung ist im Grunde nicht neu: schon Augustinus[9] und andere Kirchenväter haben sie gestellt. Neu aber ist das Hauptmittel, diese literarischen Arten zu bestimmen: die durch die Orientalistik gegebene Kenntnis anderer semitischer Literaturen, durch die die israelitische Literatur aus ihrer früheren Isoliertheit herausgetreten ist und eine kritische Vergleichung ermöglicht wird. Die Herausarbeitung dieses Gesichtspunktes

[6] Acta Apostolicae Sedis 35 (1943), S. 297—326. Vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 151 (Dezember 1952) S. 203—213.
[7] Ebd , S. 310; vgl. S. 322.
[8] A. a. O., S. 315.
[9] De doctrina christiana III, c. 37; ML 34, 89.

ist eine wichtige, aber auch eine schwierige Aufgabe der heutigen Exegese besonders da, wo es sich um erzählende Literatur handelt. Hier gilt es, sorgfältig abzuwägen zwischen der exegetischen (und bisweilen auch dogmatischen) Tradition der Vergangenheit einerseits und der heute besser bekannten literarischen Art anderseits. Beide Momente fordern eine ernste Berücksichtigung, und nicht selten fehlen uns noch die notwendigen Vorarbeiten, um die Tragweite des einen oder des anderen der beiden Elemente endgültig zu bestimmen. Die Päpstliche Bibelkommission hat sich vor kurzem in dieser Hinsicht gelegentlich einer Anfrage über die Exegese der ersten elf Kapitel der Genesis geäußert und darauf hingewiesen, daß es an erster Stelle Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese sei, mit Aufmerksamkeit alle literarischen, naturwissenschaftlichen, kulturellen und religiösen Probleme zu prüfen, die mit diesen Kapiteln zusammenhängen. Weiterhin seien dann das literarische Vorgehen der Völker des Alten Orients, ihre Psychologie, ihre Ausdrucksform und ihre Auffassung über die Wahrheit der Geschichtsdarstellung selbst sorgfältig zu untersuchen. Nur so lasse sich hoffen, daß man die Natur gewisser Erzählungen der ersten Kapitel der Genesis klarer erkenne.[10]

Nun bieten nicht alle erzählenden Teile des Alten und vor allem des Neuen Testamentes so große Schwierigkeiten wie die ersten elf Kapitel der Genesis; aber dieses Beispiel zeigt auf jeden Fall, wie verwickelt heute die Aufgabe des Exegeten geworden ist, und mahnt den Nichtexegeten, vom Schrifterklärer nicht ohne weiteres eine fertige Antwort auf alle schwierigen Fragen zu erwarten, sondern der Bibelwissenschaft, wie jeder anderen Wissenschaft, die nötige Zeit zu lassen, ihre Probleme allseitig und reiflich zu bearbeiten. Auch in der Exegese muß man warten können. Sehr weise sagt Pius XII.: „Man darf nicht vergessen, daß es in der menschlichen Wissenschaft nicht anders geht als in der Natur: die Keime entwickeln sich erst nach und nach, und erst nach vieler Arbeit lassen sich die Früchte pflücken."[11] Es wird noch vieler Einzeluntersuchungen bedürfen, bis die Ergebnisse dieser Kärrnerarbeit in den Kommentarwerken und in der für weitere Kreise bestimmten Literatur mit einiger Sicherheit vorgelegt werden können.

Eine zweite Eigenart der neuesten katholischen Exegese zeigt sich darin, daß sie die *biblische Theologie* stärker berücksichtigt, als man dies zu Beginn dieses Jahrhunderts tat. Hier trifft sie im Ziel zusammen mit der oben dargelegten mehr theologischen Ausrichtung der neueren protestantischen Bibelwissenschaft. Allerdings nur im Ziel; denn die prinzipiellen Voraussetzungen und die exegetischen Methoden der katholischen biblischen Theologie sind andere als die der protestantischen. Die prinzipiellen Voraussetzungen: für den Katholiken ist der richtig ermittelte Lehrgehalt der biblischen

[10] Schreiben der Päpstl. Bibelkommission an Kard. Suhard von Paris, vom 16. Jan. 1948; Acta Apost. Sedis 40 (1948), S. 45—48; vgl. S. 47.
[11] Enz. „Div. affl. Spiritu", a. a. O., S. 318.

Bücher nicht bloß ein Zeugnis für die religiösen Anschauungen der Propheten, der Apostel oder der Urgemeinde, ein Zeugnis, das anregend und fördernd auf den eigenen religiösen Sinn (den „Glauben") des Lesers wirkt oder wirken kann; für den katholischen Exegeten ist dieser Lehrgehalt göttliche Offenbarung, verbürgt durch das Charisma der Inspiration und damit Gegenstand seines intellektuellen Fürwahrhaltens, d. h. seines „Glaubens" im katholischen Sinne. Für ihn ist es daher von der größten Wichtigkeit, daß er einerseits den Lehrgehalt der verschiedenen biblischen Bücher und Schriftstellen genau ermittelt und anderseits die geschichtliche Tatsächlichkeit der Offenbarung wissenschaftlich sicherstellt. Er muß deshalb — und damit ergibt sich die Wichtigkeit der Feststellung des Literalsinnes von einem anderen Gesichtspunkt aus — den sprachlichen, geschichtlichen, text- und literarkritischen und begriffsgeschichtlichen Gegebenheiten große Aufmerksamkeit schenken. Den „Historismus" als System lehnt auch der katholische Exeget ab, aber die Methoden, die von den Vertretern des Historismus angewendet werden, kann er nicht einfach unbeachtet lassen. Andernfalls begibt er sich in die Gefahr, einem Subjektivismus zu verfallen, der dem katholischen Glaubensprinzip in keiner Weise entspricht. Darum lehnt die Enzyklika „Humani generis" (1950) mit großem Nachdruck jene Exegese ab, die sich gerne „symbolisch oder geistig" nennt, aber die Grundforderung der Feststellung des Literalsinnes vernachlässigt und den Schwierigkeiten, die dessen Ermittlung bisweilen bietet, durch einen ungesunden Allegorismus aus dem Wege gehen möchte.[12]

Auch die exegetischen Methoden der katholischen Exegese sind von denen der protestantischen verschieden. Der katholische Bibelerklärer kann nicht, wie man es wohl von seinem protestantischen Fachgenossen gesagt hat, „immer wieder neu anfangen"; er muß, dem katholischen Traditionsprinzip entsprechend, die Arbeiten der Vergangenheit immer vor Augen haben, muß aus ihnen das weniger Nützliche zwar ausscheiden, das Brauchbare aber aufnehmen und organisch weiterführen, und so die Kontinuität der Forschung wahren. Dies gilt ganz besonders da, wo es sich um das theologische Gedankengut der biblischen Bücher handelt. Hier haben die großen Kirchenlehrer des Altertums, die führenden Scholastiker des 13. Jahrhunderts und die bedeutenden Schrifterklärer des 16. und 17. Jahrhunderts „fast unermeßliche Schätze zusammengetragen",[13] die für die heutige Exegese noch lange nicht genug nutzbar gemacht worden sind. Diese muß, wenn sie wahrhaft katholisch sein will, eine harmonische Synthese von Altem und Neuem sein. Nur so, sagt Pius XII., „wird schließlich eine glückliche und fruchtbare Verbindung zustandekommen zwischen der Lehre und geistlichen Salbung der Alten und der größeren Gelehrsamkeit und vollkommeneren Methode der Neueren, eine Verbindung, die neue Früchte zeitigen wird auf

[12] Acta Apost. Sedis 42 (1950), S. 569 f.
[13] Enz. Div. affl. Spir., a. a. O., S. 312 f.

dem Feld der biblischen Bücher, das sich nie ganz bearbeiten, nie vollständig abernten läßt."[14]

Diese Hinweise auf die grundsätzliche Seite der Frage dürften wohl genügen, um zu zeigen, wie schwierig und weitverzweigt die Aufgabe ist, ein katholisches „Biblisch-theologisches Wörterbuch" zu schaffen, das einerseits die Entstehung, die Entwicklung und den Sinn der theologisch wichtigen Begriffe der Heiligen Schrift in voller Wissenschaftlichkeit darlegt, anderseits auch den Forderungen der katholischen Hermeneutik in vollem Umfang entspricht. Wer die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens kennt, wird sich nicht wundern, daß die katholische Bibelwissenschaft dieses Werk noch nicht geschaffen hat, so sehr es ihr heute als ideales Ziel vorschwebt. Dazu kommt allerdings noch ein anderer Grund, auf den man wohl in aller Offenheit hinweisen muß, da er für den festgestellten Mangel wesentlich mitverantwortlich ist. Er liegt, so scheint es, darin, daß die katholische Exegese wohl zu lange in der Abwehr stehengeblieben ist und darüber die theologische Auswertung ihrer reichen exegetischen Ergebnisse zu stark hat zurücktreten lassen. Nicht ohne Grund hat Pius XII. in seiner Enzyklika „Divino afflante Spiritu" so oft und so nachdrücklich betont, die Exegese müsse vor allem darauf bedacht sein, „zu zeigen, welches der theologische Lehrgehalt der einzelnen Bücher und Schriftstellen ist".[15] Man darf hier nicht einwenden, daß unsere heutige Dogmatik und Moral reichen Gebrauch von der Heiligen Schrift mache, um die Glaubenssätze und die Sittenvorschriften auch biblisch zu unterbauen und zu erläutern. „Biblische Theologie" ist etwas anderes als eine bloße Zusammenstellung der „loci probantes" im Rahmen des heute herrschenden theologischen Systems. Biblische Theologie, so wie wir sie heute verstehen, ist die systematische Darstellung des Ursprungs und der stufenweisen Entfaltung der Lehren der alt- oder neutestamentlichen Religion nach den verschiedenen Perioden der Offenbarung. Gerade diese einheitliche und zusammenschauende Betrachtungsweise der geoffenbarten Glaubenswahrheiten ist in hervorragender Weise geeignet, die Einheit und den inneren Zusammenhang der katholischen Glaubenslehren zu zeigen. Die so verstandene biblische Theologie ist die Vollendung und Krönung der ganzen exegetischen Einzelarbeit.

Auf diesem Gebiet hat die katholische Bibelwissenschaft gewiß noch einiges nachzuholen. Neben den protestantischen Werken von König, Sellin, Köhler, Eichrodt, Procksch über die Theologie des Alten Testaments haben wir vorläufig nur die „Biblische Theologie des Alten Testaments" von P. Heinisch aufzuweisen. Für die Theologie des Neuen Testaments ist das Verhältnis etwas günstiger, da neben den allerdings zahlreicheren protestantischen Werken wenigstens zwei wissenschaftliche Bearbeitungen (von Meinertz und Bonsirven) und zwei Darstellungen für weitere Kreise (Kuß und Lemonnyier) stehen. Das Werk von P. Prat über die Theologie des hei-

[14] Ebd., S. 313.
[15] Ebd., S. 310; 320; 322.

ligen Paulus behandelt einen wichtigen Teil der neutestamentlichen Theologie mit vorbildlicher Gründlichkeit. Auch in den katholischen Bibel-Lexika, besonders in den „Suppléments" des „Dictionnaire de la Bible", ist ein reiches und wertvolles Material zu den wichtigeren biblisch-theologischen Begriffen zusammengetragen. Es fehlt also nicht an guten Vorarbeiten zu einem katholischen Werk in der Art des Kittelschen „Wörterbuches". Aber bevor ein solches zustandekommen kann, wird es erst noch notwendig sein, eine Reihe von wichtigen Begriffen des Alten und des Neuen Testaments in gründlichen Einzeluntersuchungen zu behandeln. Hier eröffnet sich jungen Bibelwissenschaftlern ein großes und ergiebiges Arbeitsfeld, auf dem sich hoffentlich, unter der Leitung erprobter Fachexegeten und Kenner der kirchlichen Tradition, recht viele strebsame Geister zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden.

Ausblick auf die weitere Entwicklung

Man darf übrigens nicht meinen, daß auf nichtkatholischer Seite mit dem „Theologischen Wörterbuch" nun alle Arbeit geleistet wäre. Dieses Werk selbst stellt den Exegeten wieder vor eine Reihe ernster biblisch-theologischer Probleme, deren Bearbeitung und Lösung auch den katholischen Bibelwissenschaftler sehr stark interessiert. Das Kittelsche Wörterbuch hat tatsächlich im protestantischen Raum eine ganz eigenartige Lage geschaffen, die Anlaß zu mancherlei protestantischer Beunruhigung bieten dürfte. Der Züricher Dogmatiker Emil Brunner hat dies sehr klar und offen ausgesprochen, wenn er schreibt: „An den Resultaten des ‚Theologischen Wörterbuchs' gemessen erweisen sich einige der klassischen theologischen Lehren unserer Glaubensväter als nur sehr bedingt biblisch. Weder die augustinisch-lutherische Gestalt der Erbsündenlehre noch die kalvinische Formulierung der Prädestinationslehre halten der Prüfung an den neutestamentlichen Begriffen stand. ... Manches, was in Jahrhunderten zum unumstößlichen Dogma erstarrt war, ist jetzt neu in Fluß geraten, und manche der bisher feststehenden Sätze sind bereits als unhaltbar erwiesen worden. Eine so zentrale Lehre wie die von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist durch das ‚Theologische Wörterbuch' ein für allemal dagegen geschützt, daß ihre Fassung durch die Reformation einfach mit der des Apostels Paulus identifiziert wird"[16].

So ist die protestantische Bibelwissenschaft gerade durch das „Theologische Wörterbuch" wiederum bei einer *Kritik* angelangt, zunächst der Theologie der Reformatoren, dann aber zwangsläufig auch des theologischen Gehaltes der neutestamentlichen Schriften. Dazu kommt heute, in ausgesprochenem Gegensatz zu einer „Neuorthodoxie", wie sie K. Barth, E. Brunner, E. Stauffer, H. Vogel u. a. zugeschrieben wird, eine starke Reaktion der alten liberalen Richtung, die vor allem von Rudolf Bultmann vertreten

[16] *E. Brunner*, Die Bedeutung des „Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament" für die Theologie, in „Beilage zum Band IV", 13. Lieferung, August 1940.

wird, der bezeichnenderweise Adolf von Harnacks „Wesen des Christentums" in einer Jubiläumsausgabe veröffentlicht und mit einem exegetisch-theologisch sehr bemerkenswerten Vorwort begleitet hat. Rudolf Bultmanns „existentielle Interpretation" geht aus von Luthers Begriffen der Rechtfertigung und des Glaubens; in Anlehnung an gewisse Sätze der Dialektischen Theologie und an die Existenzialphilosophie seines ehemaligen Marburger Kollegen M. Heidegger stellt sich Bultmann die Aufgabe, die Bedeutung der Heilsbotschaft für den „Glaubenden" von heute auf dem Weg der „Entmythologisierung" herauszuarbeiten. Die christliche Botschaft, die uns im Neuen Testament in der Sprache und den „mythologischen" Vorstellungen jener Zeit entgegentrete, will er in die Sprechweise und Denkart des existenziellen Menschen von heute übersetzen, sie von den „mythischen" Elementen des neutestamentlichen Weltbildes reinigen und zeigen, wie der heutige Mensch im Evangelium seine Existenz, d. h. sich selbst in seinen Ängsten und Nöten versteht.

Es ist kaum nötig zu bemerken, daß es sich bei dieser „existenziellen Exegese" nicht mehr um die Darlegung gesicherter geschichtlicher Tatsachen der Vergangenheit handelt, sondern um das „Gegenwärtigwerden" des christlichen Heilsgeschehens in mir, durch das mir ein neues Verständnis meiner Existenz vermittelt wird. Es ist hier nicht der Ort, die Frage der Entmythologisierung eingehender zu behandeln; es sei nur auf das eine hingewiesen, daß wir hier alles andere als eine unvoreingenommene Exegese vor uns haben und daß es bei der Erklärung des Neuen Testaments durch die Bultmannschule um das Ganze des Christentums geht.

Für die katholische Bibelwissenschaft ist auch diese „existenzielle Interpretation", die in protestantischen Kreisen in den letzten Jahren so starke Beunruhigung hervorgerufen hat, nicht ohne wissenschaftliches Interesse. Nicht so allerdings, daß wir diese neue Exegese mit einigen Verbrämungen katholisch machen könnten. Auch hier wird sich der katholische Exeget, ebenso wie in der Frage des „Theologischen Wörterbuches", der Tatsache bewußt bleiben, daß er auf ganz anderen dogmatischen Grundlagen steht und daß für ihn ein Problem der „Entmythologisierung", wie Bultmann es stellt, nicht existiert. Aber anderseits wird eine biblische Wissenschaft, die lebendig in der Zeit stehen und der katholischen Verkündigung dienen will, im einzelnen auch zeigen müssen, wo die falschen Voraussetzungen und die unrichtigen Aufstellungen dieser neuen Art von Exegese liegen. Dabei werden sich für die katholische Schrifterklärung, wie fast immer in solchen Fällen, gewiß auch manche neue oder wenigstens neu zu betonende Gesichtspunkte und Erwägungen ergeben, die sich für die eigene Arbeit fruchtbar erweisen können.

Die katholische Bibelwissenschaft von heute hat somit sowohl auf dem exegetisch-kritischen wie auch auf dem biblisch-theologischen Gebiet wichtige und schwierige Arbeit zu leisten. Nicht ohne Grund hat die Päpstliche Bibelkommission, deren besondere Aufgabe es ist, die wissenschaftliche Ar-

heit an der Heiligen Schrift zu fördern, mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, wie wichtig es für die Kirche ist, möglichst viele tüchtige und arbeitsfreudige Bibelwissenschaftler heranzubilden und dafür Sorge zu tragen, daß diese sich mit vollen Kräften, durch keinerlei andere Aufgaben behindert, unter Heranziehung aller wissenschaftlichen Hilfsmittel ihrem schönen Beruf widmen können.[17] Es ist dringend zu wünschen, daß dieser Aufruf recht viele und tüchtige Arbeiter in diesem wichtigen Teil des Weinberges des Herrn sammelt, „damit die Kirche, wie in der Vergangenheit, so auch heute hervorragende Meister der Schrifterklärung habe und die Gläubigen durch deren Schaffen und Wirken das Licht, die Aufmunterung und die Freude der Heiligen Schrift in vollem Maße erhalten".[18]

Antoine de Saint Exupéry: Leben und Werk

Von HANS-GÜNTHER NAUEN

I. Das Porträt

„Um zu schauen, muß man erst teilnehmen"
Saint Exupéry[1]

Mehr als jede andere Dichtung verlangt das Werk des französischen Fliegerdichters A. de Saint Exupéry die Zusammenschau von Lehre und Leben, von Wort und Tat. Mag man sonst das Studium eines Porträts für nebensächlich oder gar indiskret halten, bei Exupéry wird es zur Notwendigkeit, will man seine Botschaft und ihre Bedeutung recht würdigen. Dichten heißt bei ihm, Bekenntnis ablegen, Zeuge sein. Um aber Zeuge zu sein, genügt es nicht zu beobachten, zu registrieren, sondern man muß sich einsetzen, teilhaben. „Was bin ich, wenn ich nicht teilhabe? Um zu sein, muß ich teilhaben."[2] Und in der Tat, welches Vertrauen würde uns eine so anspruchsvolle Botschaft wie die Exupérys einflößen, wenn sie nicht der ehrliche Niederschlag echter Erfahrungen, wenn sie nicht gelebtes Wort wäre!

Saint Exupéry wurde am 29. Juni 1900 in Lyon geboren als Sohn eines alten südfranzösischen Adelsgeschlechtes. Den Grafentitel hat er nie geführt; Aristokrat nach Gesinnung und Haltung blieb er bis zu seinem Tode. Schon in ganz jungen Jahren beschäftigt sich der Knabe mit Fragen der Technik, Dynamik und Ballistik. Daneben schreibt er kleine Verse. So gehören schon ganz früh Technik und Poesie zusammen.

---

[17] Instructio Pont. Comm. Biblicae „De Sacra Scriptura recte docenda", Acta Apost. Sed. 42 (1950), S. 495—505.

[18] Enz. „Div. affl. Spir.", a. a. O., S. 324,

[1] Nachdem nun alle Werke übertragen sind, gibt es einen deutschen Exupéry. Alle Bücher von Exupéry sind bei Karl Rauch, Boppard, erschienen außer dem „Nachtflug", der von S. Fischer, Berlin, verlegt worden ist. Die Werke der Reihe nach: Südkurier 1949; Nachtflug 1934, zitiert als N.; Wind, Sand und Sterne, zitiert als W.; Flug nach Arras 1949, zitiert als Fl.; Bekenntnis einer Freundschaft 1952 (Früher: Brief an einen Ausgelieferten); Der kleine Prinz 1950, zitiert als Pr.; Die Stadt in der Wüste 1951, zitiert als C.—

[2] Fl. S. 163.

Exupéry muß eine wundervolle, traumhaft-schöne Jugend verlebt haben, ein wahres Paradies der Unschuld und Glückseligkeit, aus dem ihm immer wieder unsichtbare Kraftquellen zuflossen, die ihn auch in den bittersten Augenblicken seines Lebens nie ganz verzweifeln ließen. Er ist selber „der kleine Prinz", der wie ein Stern vom Himmel auf diesen Planeten gefallen ist. „Woher stamme ich? Ich stamme aus meiner Kindheit. Ich stamme aus meiner Kindheit wie aus einem Land."[3]

1921 trat Exupéry der Fliegerei bei, die in den Tagen Blériots noch in den Kinderschuhen steckte. Sein ganz auf Täterschaft gestelltes Leben kündigt sich schon im voraus an, wenn er mitten in der Flugausbildung eine nicht bewachte Maschine besteigt und zu einem Alleinflug startet. Jahrelang ist er Streckenpilot auf der Linie Casablanca— Toulouse. Sein Chef ist Didier Daurat, den wir als Rivière im Nachtflug wiedererkennen werden. Zwei Jahre ist Exupéry Kommandant der Wüstenfestung Cap Juby an der westafrikanischen Küste, wo er sich durch nimmermüden Einsatz und opfervollen, entsagungsreichen Dienst das Vertrauen seiner Vorgesetzten und das der noch nicht unterworfenen kriegerischen Mauretanier erwirbt. 1928 erscheint sein erstes Buch „Südkurier", die Konfession eines großen Abenteuers, die Entdeckung der Fliegerei für die dichterische Aussage. 1929 überträgt man Exupéry die Leitung der südamerikanischen Aeroposta Argentina. Zusammen mit seinen Kameraden besiegt er unter unerhörten körperlichen und seelischen Anstrengungen die Andenkette und überzieht den Kontinent mit einem Netz von Flugverbindungen. Die Frucht seiner Erlebnisse und Erkenntnisse in dieser Epoche ist der „Nachtflug", den er 1931 nach Auflösung seiner Fluggesellschaft mit nach Frankreich bringt. Bis 1939 hat er keine feste Stellung, ist zeitweilig arbeitslos. Eine Zeitlang muß er als Versuchsflieger neue Maschinen einfliegen. Wie Auden und Hemingway nimmt er als Journalist am spanischen Bürgerkrieg teil, gerät in die Hände der roten Miliz und wäre um ein Haar in dieser Zeit der „flinken Urteile" erschossen worden. 1935 stürzt er auf einem Rekordflug von Paris nach Saigon in der lybischen Wüste ab. Die qualvolle Wanderung durch die Wüste und die wundersame Errettung in Todesnot hat er unübertrefflich in „Wind, Sand und Sterne" geschildert.

Nach dem Ausbruch des zweiten Weltkrieges meldet sich Exupéry gegen den Willen seiner Freunde zu einer Aufklärungsstaffel. Nach dem französischen Zusammenbruch geht er ins Exil nach Amerika. 1942 erscheint hier sein „Flug nach Arras", von dem Pierre Lanux behauptet, es sei „der allerbeste Dienst, der der französischen Sache je auf amerikanischem Boden erwiesen wurde".[4] In diesen Jahren abgrundtiefer Verzweiflung schreibt er den „Brief an einen Ausgelieferten", ein erschütterndes Dokument der Freundschaft und ein Aufruf zur Menschlichkeit in einer unmenschlichen

[3] Fl. S. 89.

[4] In *René Délange, Léon Werth,* Unser Freund Exupéry, Karl Rauch 1952, S. 96, zitiert als DW.

Zeit. In Amerika erscheint ebenso sein Märchen „Der kleine Prinz". Die Arbeiten an seinem nach dem Tode herausgegebenen Werk „Stadt in der Wüste" fallen ebenfalls in diese Zeit.

1943 gelingt es Exupéry nach langen Bemühungen trotz seines Alters und des strengen amerikanischen Reglements, das als Höchstgrenze für einen Flieger 25 Jahre festsetzt, auf einer Lightning zum Einsatz zu kommen. Alles Zureden der Freunde hilft nicht. „Ich bleibe bis zum Schluß dabei, damit ich hinterher das Recht habe mitzureden".[5] Am 31. 7. 1944 kehrt er von einem Aufklärungsflug nicht mehr zurück. Kurz vor seinem Tode erinnert er sich an seine alten Freunde und Kameraden: „Sie alle sind tot, verschollen, nachdem sie getan hatten, was zu tun war. Von ihnen allen bin ich allein übrig. Warum eigentlich?"[6] Er starb wie sein Pilot Fabien aus dem „Nachtflug". „Irgendeine Funkstelle hört ihn vielleicht noch. Das einzige Band zwischen Fabien und der Welt ist eine summende Welle, ein kleines Getön in Moll. Keine Klage. Kein Schrei. Der reinste Laut, den Verzweiflung je hören ließ."[7]

II. Vita heroica

„Lieben, nur lieben — was für eine Sackgasse."
Saint Exupéry

Für die erste Phase des Dichters scheint mir mehr als sein erstes Buch „Südkurier", mehr auch als sein drittes Werk „Wind, Sand und Sterne", der 1931 erschienene „Nachtflug" kennzeichnend. Aus diesem Grunde, und nicht zuletzt, weil ich es für das künstlerisch stärkste und dichteste halte, habe ich es zur Ausdeutung dieser ersten Schaffensperiode ausgewählt, hin und wieder bezugnehmend auf die übrigen Werke und Selbstzeugnisse. Hinhorchend auf den reinen Herzton des Dichters, und dennoch immer wieder deutend Abstand nehmend und unbeirrt messend an der letzten Wahrheit und dem höchsten Wert. Denn Dichtung soll kein Heldenkult oder Religionsersatz sein, sondern Daseinserhellung und Lebenshilfe. Und das ist auch ganz im Sinne Exupérys, dem alles bloße Ästhetentum ein Greuel war und der mit literarischen Begriffen wie etwa l'art pour l'art nichts anzufangen wußte. Ohne Zweifel liegt hier eine tiefe Paradoxie, insofern ein Kunstwerk sein Maß in sich trägt, die Deutung aber sich dem christlichen Glauben verpflichtet weiß, eine Paradoxie, der es mutig standzuhalten gilt.

Es geht im „Nachtflug" um die Eroberung der Nacht für den Flugverkehr. „Das ist für uns ... .", sagt Rivière, „eine Lebensfrage, weil wir den Vorsprung, den wir tagsüber vor den Eisenbahnen und Dampfern gewonnen haben, jede Nacht wieder verlieren."[8] „Dieser Nachtdienst", sagt A. Gide im Vorwort, „anfangs heftig umstritten, dann zugelassen und schließlich ...

[5] DW. S. 123.
[6] DW. S. 115.
[7] N. S. 123.
[8] N. S. 85.

durchgeführt, war zu der Zeit in der diese Erzählung spielt, noch eine sehr gewagte Sache....“ Dieses Buch führt uns also in die „heroische Erstlingsepoche“ der Luftfahrt und „klingt mit Fug und Recht wie ein Heldengedicht.“[9]

Rivière, eine „prachtvolle Führergestalt“ (Gide), ist der Held dieses Romans. Er ist der Leiter auf dem Flughafen Buenos Aires, er ist der Verantwortliche, der Nacht für Nacht seine Piloten in den Kampf mit der Dunkelheit schickt, damit die Flugverbindungen nicht abreißen. Er sieht besser als alle andern für alle andern die große Aufgabe. Er weiß, was jede Nacht auf dem Spiele steht, er sieht nur ein Ziel, auf das alle hingestreckt werden müssen, koste es, was es wolle. Er fliegt selbst nicht, aber er treibt seine Piloten zur Tat und impft ihnen seine „eigene sittliche Kraft ein“.[10] Dem großen Werke gegenüber, der Errichtung eines Nachtflugdienstes, muß alles andere zweitrangig werden. Darum ist er ein unnachsichtiger Vorgesetzter, der das Äußerste an Anstrengung verlangt, der die geringste Schwäche ahndet, selbst vor augenscheinlichen Ungerechtigkeiten nicht zurückschreckt. Trotz seiner Härte erscheint er uns aber nicht als ein gefühlloser Rohling. Er leidet unter der ihm abverlangten Härte und ringt in langen Nächten um die Rechtfertigung seines Tuns. Wie gern würde er sich mit Liebe und Freundschaft umgeben. Das mag einem Arzt erlaubt sein. Er aber dient nicht Menschen, sondern einer Sache.

Ein alter Arbeiter auf dem Flugplatz hat sich einen kleinen Fehler zuschulden kommen lassen. Soll Rivière ihn entlassen oder soll er Milde walten lassen? Sein Herz ist auf eine harte Probe gestellt. Wie leicht und beglükkend wäre es, Nachsicht zu üben. Aber Rivière läßt sich nicht übermannen. Er weiß, daß Mitleid etwas Gutes ist. Aber leider kommt es auf die Sache an. Er will ja nicht den Arbeiter treffen, sondern das Übel, das durch seine Hände gegangen ist, das Unvollkommene, das immer wieder jedes Menschenwerk in Frage stellt.

Dennoch läßt Rivière nicht den Menschen über dem Werk aus dem Auge. Das Werk steht zwar im Vordergrund, es ist aber um der Menschen willen. Es ist die Esse, in der sie geläutert werden. Denn der Mensch ist „ungeformtes Wachs, das man kneten muß, dem man eine Seele geben, einen Willen schaffen muß“.[11]

Dieser betont männlichen Welt, Welt der Tat, steht eine andere Welt gegenüber: die Welt bescheidenen Lebensglücks, Welt der Frau: „Welt freundlichen Lampenscheins über abendlichem Tisch...“[12] Exupéry übersieht durchaus nicht, daß auch diesem Aspekt der Welt seine Berechtigung und Bedeutung zukommt. Als jede Hoffnung dahinsinkt, den Piloten Fabien, der gerade auf einem Nachtflug begriffen ist, je wiederzusehen, da kommt es zwischen Rivière und der blutjungen Gattin, die schon Witwe ist,

[9] Gide im Vorwort zu N.
[10] Gide.
[11] N. S. 41.
[12] N. S. 105

zu einem Gespräch. „Er konnte nichts tun, als sie anhören, sie bemitleiden ...; denn weder die Welt der Tat noch die Welt persönlichen Glückes können sich auf Teilung einlassen, sondern stehen im Widerstreit."[13]

Exupéry treibt den Wertekonflikt in eine Höhe, wo sich die Frage nach dem Sinn der Tat überhaupt erhebt. Voll tiefer Angst fragt sich Rivière: diese Menschen sind doch Väter, Gatten, Söhne. In wessen Namen reiße ich sie aus der Welt des Glücks? Sollte es nicht gerade oberstes Gebot sein, dieses Glück zu behüten? Aber gibt es nicht etwas, was den Menschen übersteigt? Rivière kommt das Bild eines alten Inkatempels in den Sinn. Was wäre ohne ihn von einer alten Kultur geblieben, so machtvoll, daß sie uns heute noch beschämt? Der Wert des Lebens richtet sich nach der Dauer, mit der der alte Inkafürst die Menschen zwingt, an ihrer eigenen Ewigkeit zu bauen. „Es geht darum, auf Kosten zahlloser persönlicher Opfer, ein dauerhaftes Werk zu errichten, das die Wüste nicht unter sich begräbt, den Tempel menschlicher Größe, den der Ozean des Vergessens nicht fortspülen kann."[14]

Aber in wessen Namen kann ich ein so ungeheuerliches Opfer von den Menschen verlangen? Darauf weiß Exupéry keine Antwort — noch keine Antwort. „Ich weiß nicht, ob das, was ich getan habe, gut ist. Ich weiß nichts Gültiges über den Wert des menschlichen Lebens oder über den Wert der Gerechtigkeit ..."[15] Mag das Ziel „fragwürdig" sein, die Tat erlöst vom Tode. Exupéry verzichtet also auf die Frage nach dem Sinn und löst sie auf in die Frage nach der Aktion. Die Tat befreit vom Sinn.

In diesem Buch wird etwas gefeiert, was man im Hitler-Deutschland „heldische Lebensauffassung" nannte. Allerdings ist damit das Buch nicht gerichtet. Denn gegenüber einer spätbürgerlichen Weltordnung der Mittelmäßigkeit, deren Symbol die Volksküche ist, wird hier wieder die paradoxe Wahrheit ins Licht gerückt, daß das Glück der Menschen nicht in der Freiheit wovon, sondern in der Freiheit wozu besteht. Es ist dieselbe Wahrheit, die Gides Prometheus das Paradoxon entlockt: „Ich liebe den Menschen nicht, aber ich liebe das, was ihn verzehrt."

Hier wird deutlich, wie sich Rivière mit einer anderen, größeren Gestalt berührt, mit Faust, dem rastlosen Frager und Sucher. Steht aber Faust in einer weithin noch festgefügten Welt, in der das augustinische „transcende te ipsum!" auf den christlichen Gott bezogen bleibt, so wird bei dem modernen Manager Rivière in erschütternder Weise das Verblassen aller religiösen Bezogenheiten verhängnisvoll sichtbar. An die Stelle Gottes sind „pseudotranszendentale" Ziele getreten, deren Sirenenruf in ihrer sternenhaften Entfernung liegt. Hier dürfte wohl, von Goethe prophetisch vorausgeahnt, von der gottlosen Unrast Faustens, für die „Menschenopfer" bluten mußten, ein heute erst sichtbar werdender Weg in die Schinderhütten un-

[13] N. S. 105.

[14] *G. Gehring*, Der heroische Humanismus bei St. Exupéry; Die lebenden Fremdsprachen, 2. J., 1950, H. 5, S. 129/136.

[15] N. S. 74.

serer Tage führen. Was läßt sich denn schließlich von der unbestimmten Vorstellung Rivières her gegen die Schandlager unserer Zeit sagen, wo Millionen einem „fragwürdigen Ziel" hingeopfert wurden?

So hat denn wohl H. W. Sabais[16] recht, wenn er sagt, daß Exupéry unter Umständen der Unbestimmtheit seiner eigenen „Idee vom Heroischen" zum Opfer fiel. „Denn der ‚nutzbringende Mut' ... konnte auch die Bordwaffen einer Me 109 bedienen, solange er sich nicht an einem religiös-humanistischen Kriterium zu prüfen hatte. Die heroische Haltung aus Pflicht konnte ... in strengster subjektiver Sittlichkeit einer objektiv morallosen Sache dienstbar werden."

III. Vita humana

„Die Liebe allein erkennt das Gesicht, das es zu formen gilt."
Saint Exupéry

Es ist aber ein Zeichen für die tiefe Menschlichkeit unseres Dichters, daß er jene gefährlichen Folgerungen ahnte und ihnen auszuweichen versuchte, um zu jenem, von Sabais vermißten, „religiös-humanistischen Kriterium" zu kommen. Das kündigt sich schon in „Wind, Sand und Sterne" in einem neuen Symboldenken an. Die Dinge werden zu Chiffren, Hieroglyphen, zu den vestigia Dei. Das Haus wird zum Vaterhaus, das Brot zum Sakrament der Freundschaft. Die Dinge sind, haben Sinn und werden von Gott getragen.

Ein sinnloser Auftrag während des letzten Krieges im Augenblick des französischen Zusammenbruchs verhilft dem Dichter zum endgültigen Durchbruch dieser Erkenntnisse, die in dem Roman „Flug nach Arras" niedergelegt sind.

Mehr als alle anderen Bücher ist dieses Werk Zeugnis der Täterschaft. Aber es ist erstaunlich, wie die vita activa immer stärker umschlägt in die vita contemplativa, die Erfahrung in die Meditation, das Erlebnis in die Erkenntnis. Aber die Erkenntnis ist nicht Geschenk der Muße, sondern Frucht tätiger Teilhabe. „Um zu schauen, muß man erst teilnehmen."[17] Und erst die Teilhabe verleiht dichtes Sein.

Es ist Ende Mai 1940. Ganz Frankreich lodert. Da geschieht das Wunder: Mitten im Feuer der deutschen Flugabwehr, 700 Meter über dem brennenden Arras kreisend, überkommt Exupéry die Gnade einer inneren Erleuchtung, die noch wunderbarer ist als die äußere Errettung. Seinen Kameraden wiedergeschenkt, unternimmt er nun, diese überwältigenden Erfahrungen zu klären: „Ich werde mich mit einer Niederlage völlig solidarisch erklären, die mich oft erniedrigen wird. Ich gehöre zu Frankreich. ... Wir sind alle besiegt worden, ich bin besiegt worden."[18]

Wie tief ihn das Solidaritätsgefühl durchdringt, zeigt sich darin, daß ihm, der so behutsam mit allen religiösen Worten und Werten umgeht, eines der

[16] Das Reich des St. Exupéry; Neue literarische Welt Nr. 1, 1952, zitiert als Sb.
[17] Fl. S. 46
[18] Fl. S. 185.

innersten Geheimnisse der christlichen Religion gleichsam entfährt: „Ich verstehe zum ersten Mal eines der Geheimnisse der Religion, aus der die Kultur hervorging, die ich als die meine anspreche: ‚Die Sünden der Welt zu tragen' ... Und jeder trägt alle Sünden der ganzen Welt."[19] Und an dieser Stelle wird ihm die Niederlage Frankreichs zur Niederlage seiner Kultur, ja des Menschen schlechthin. Und am „Ende einer langen Pilgerfahrt", wie getroffen vom Blitz der Gnade, enthüllt sich ihm das Geheimnis der Kultur, die er als „Erbin der christlichen Werte" versteht: Exupéry sieht sie unter dem Bild einer Kathedrale. Die Kathedrale ist aus unzähligen Steinen erbaut. Seitdem diese Steine zu einer Kathedrale zusammengefügt sind, haben sie keinen Eigenwert mehr. Die abendländische Kultur hat diesen Menschen gepredigt, der über dem Individuum stand. „Ein Dom ist etwas ganz anderes als eine Summe von Steinen. Er ist Rechen- und Baukunst. Nicht die Steine bestimmen ihn, sondern er bereichert die Steine durch seine eigene Sinngebung."[20] Nun ist der Mensch nicht Stein, bloßes Material, sondern Glied einer Gemeinschaft. Das einzelne Glied ist nur, sofern es in einer Gemeinschaft steht. Die Gemeinschaft aber ist nur, sofern sie vom einzelnen getragen wird, der zugleich der Baumeister ist, der das Bild dieser Kathedrale der Gemeinschaft in sich trägt und es ständig realisiert. Denn das ist das Kennzeichen der abendländischen Kultur, daß sie lehrte, „einen Dom durch Steine hindurch zu erkennen".[21] So ist der Einzelmensch Stein und Schlußstein, Glied und Krönung der Gemeinschaft.

Aber wir haben dieses kostbare „Erbe Gottes" vertan, wir haben die Kathedrale zerstört, um uns liegt ein wirrer Haufen von Steinen. Wie konnte es dazu kommen? Exupéry sagt: Aus einer falsch verstandenen Gleichheit und Freiheit, die aus lauter Angst, das Individuum zu verletzen, zum Prinzip der Selbstheit und Fessellosigkeit entartet sind. „Wir haben den Dom mit den Steinen verwechselt."[22] Gewiß verletzen die Steine einander nicht, wenn sie wirr umherliegen, aber den Dom, „den sie aufbauen könnten und der wiederum ihre eigene Sinngebung bedeuten würde".[23] Verlorengegangen ist somit das Prinzip des Opfers. Unser neuzeitlicher Humanismus hat die wesentliche Rolle des Opfers verkannt. Er hat den Menschen durch Worte, nicht durch Taten vermitteln wollen. Und dieser vom Katheder oder vom Rednerpult verbreitete Humanismus endete in der Anarchie des Individualismus oder im Kollektiv, im wirren Steinhaufen oder im Termitenstaat.

Dieses „Credo" aus dem „Flug nach Arras", in dem sich Exupéry Schritt für Schritt auf sein christlich-katholisches Geistes- und Glaubenserbe zubewegt, zeigt deutlich die Entwicklung, die der Dichter seit der vita heroica des Nachtfluges durchlaufen hat. Und dennoch wollen wir das Gemeinsame nicht übersehen! „Wichtig ist, daß man sich auf ein Ziel hinbewegt, das sich

[19] Fl. S. 187.
[20] Fl. S. 194.
[21] Fl. S. 193.
[22] Fl. S. 203
[23] Fl. S. 204.

vorläufig noch nicht zeigt!"[24] War aber in der ersten Phase dieses Ziel verhüllt, ja fragwürdig, so daß es im Extrem gleichgültig erschien, ob es Realität oder Illusion sei — so gibt es nun das Ziel, verhüllt zwar im Dunstkreis der Ahnung, aber dem liebenden Geist leuchtet durch den Dunstkreis die Sonne der Gewißheit. Nicht der „euklidische" Verstand, aber der sich öffnende Geist, der spiritus intellectualis, der sich von der Gnade beschenken läßt, kennt das Ziel. „Er ist wie ein Blinder, den seine Handflächen zum Feuer leiten."[25] „Man sieht nur mit dem Herzen gut, das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar."[26] So ist menschliche Aktion nicht mehr sinnlose Bewegung, bloßes Sich-selbst-überschreiten, sondern zugleich Hingehen auf und Angezogenwerden von, schrittweises Vorwärtstasten in immer heller werdende Räume.

Wo es aber wieder geistige Schau gibt, die Haltung liebevollen Offenseins, gibt es auch den Gegenstand der Schau, der mir „gegen" steht, das Sein. Für Exupéry ist das Urbild des Seienden die Kathedrale. Wenn es Exupéry als das „ganz andere, als die Summe von Steinen" faßt, glaubt man fast, philosophische Begriffe zu hören. Das Mannigfaltige zu einem geordnet: „Das ist der philosophische Gedanke vom lebendigen Sein, und nicht fern ist es von dem Bild, das der künstlerische Blick im Sein erschaut: Unitas in varietate, Einheit in der mannigfaltigen Vielheit, der alte Begriff vom Schönen."[27] Es ist der alte aristotelisch-christliche Ordogedanke, den Exupéry hier neu entdeckt: Sein ist Ordnung. Und das Erstaunliche: Die Technik führt nicht aus dieser Ordnung heraus, sondern mit um so „größerer Strenge" in sie hinein.

Der Mensch, den Exupéry im Sein erfährt, wird als ein „noeud de relations", als Bezugspunkt von Beziehungen, verstanden. Diese Beziehungen werden als sittliche Bande gesehen: Exupéry nennt es verantwortlich sein, vom anderen Du aufgerufen werden. Und nur in verbindlichem Einsatz gewinne ich Wirklichkeit, Dichte und innere Weite, wie sie etwa im „betenden Dominikaner" ist, wie sie jene „schwache Klosterfrau" hat oder „Pasteur vor seinem Mikroskop".[28]

Bei Exupéry ist also der Mensch wieder ganz fraglos als Gemeinschaftswesen verstanden, beansprucht vom Du. Exupéry aber wäre kein moderner Mensch, wenn er diese Teilhabe als fertigen Besitz verstünde, den man mit dem Geburtsschein auf die Welt bringt. Die Devise des Menschen ist nicht sum, sondern sursum.[29] Und wie der Mensch ein stets Werdender ist, so ist auch seine Teilhabe stets neu zu verwirklichen, zu inkarnieren. So stehen auch bei Exupéry die Sucher höher als die Seßhaften. Exupéry spricht von

---

[24] Fl. S. 45.
[25] Fl. S. 47
[26] Pr. S. 72.
[27] *Steinbüchel,* Mensch und Wirklichkeit in Philosophie und Dichtung des 20. Jahrhunderts — Frankfurt 1950, S. 18.
[28] Fl. S. 94.
[29] *G. Marcel,* homo viator, Düsseldorf 1949, S. 24.

den Küstern und Stuhlvermietern, die sich einen festen Platz im Dom gesichert und damit ihr Menschsein aufgegeben haben.[30]

Hier rundet sich der Kreis. Werden kann man nur im Dienst der Liebe. „Doch hier haben wir die wahre Liebe: ein Gewebe von Bindungen, das einen werden läßt."[31]

IV. Aufstieg zu Gott

„Zitadelle, ich werde dich im Herzen der Menschen errichten."
Saint Exupéry

In seinem Nachlaßwerk „die Stadt in der Wüste", seinem weltanschaulichen Testament, unternimmt Exupéry, in Gestalt eines imaginären Gemeinwesens, das Land aufzuweisen, dessen Umrisse im „Flug nach Arras" vor seinem geistigen Auge erstanden waren. Es ist bekannt, daß viele seiner Freunde von einer Veröffentlichung dieses Werkes abgeraten haben. „Sie verehrten den Herold eines heroischen Lebensprinzips, wollten wohl aber seine letzten und strengsten Bindungen nicht kennen."[32] Und doch ist die „Zitadelle" auch in unfertiger Gestalt Abschluß und Krönung seines Gesamtwerkes. Es gibt die Summe seines Denkens in Form eines Fürstenspiegels, vergleichbar in seiner Anlage etwa mit Nietzsches „Zarathustra". Was sich in den inneren Monologen des pilote-écrivain schon angekündigt, was im „Credo" des „Flug nach Arras" sich als sein Stil herauskristallisiert, wird hier zu einer unabsehbaren Folge von Gesprächen, Meditationen, Gleichnissen und Gebeten, in denen Exupéry durch den Mund des Herrn der Zitadelle seinen in der Wüste der Zivilisation verdurstenden Zeitgenossen den Hymnus schenken will, aus dem sich wieder Kultus und Kultur gebären kann. „Zitadelle, ich werde dich im Herzen der Menschen errichten."[33]

Im Gegensatz zum „Flug nach Arras" hat dieses Buch in Amerika und nicht nur dort lebhaften Widerspruch und heftige Ablehnung hervorgerufen. Da Exupéry seine Aussagen und Erkenntnisse einem absoluten Fürsten in den Mund legt, von Autorität und Zeremoniell redet, hielten es die „Parole-Denker" aller Lager für erwiesen, daß Exupéry bis zum Schluß „totalitären Lösungen angehangen habe".[34] Aber diese „terribles simplificateurs" übersehen, daß Exupéry feine Unterschiede macht. Exupéry versteht unter Autorität und Ordnung weder Militärherrschaft noch Führervergottung. „Denn ich erkläre, daß der Baum Ordnung ist. Ordnung ist aber hier die Einheit, die das Zusammenhanglose beherrscht. . . . Meine Generäle aber werden von dem Bilde militärischer Paraden beherrscht, und so sagen sie, daß allein bei den Dingen, die sich nicht voneinander unterscheiden, Ordnung herrsche."[35]

[30] Fl. S. 181.
[31] Fl. S. 175
[32] Sb.
[33] C. S. 34
[34] Sb.
[35] C. S. 145/6.

Wir stoßen hier wieder auf den schon vertrauten Ordogedanken der Unitas in varietate, den Exupéry hier unter dem Bild eines Baumes faßt. An anderen Stellen spricht er vom Schiff, dem Tempel, dem Reich, der Zitadelle. Alles Symbole, unter denen Exupéry das schöpferische Miteinander der Menschen versinnbildlicht: Das Ganze steht vor den Teilen, umfaßt sie und führt sie zum Sinn.

Hatte uns aber das Bild der Kathedrale im „Flug nach Arras" dazu verleiten können, das als Ordnung erlebte Sein irgendwie gegenständlich zu fassen, so muß nun berichtigend hinzugesagt werden, daß es für Exupéry das Sein als Objekt, als Gegenstand nicht gibt, daß das Sein nur je und je im konkreten Vollzug in seiner Sinnhaftigkeit sichtbar wird. Das Sein ist da, aber nicht als Ding. Zwischen Objektivismus und Subjektivismus hindurch, besser vielleicht, jenseits dieser gefährlichen Antinomien, sucht Exupéry das Sein anzusetzen, das weder unpersönliches Objekt noch illusorische Projektion meines Gefühles ist. Denn wäre das Sein Objekt, so fehlte ihm die Schicksalsgegenwärtigkeit auf meine konkrete Existenz; wäre es subjektive Projektion, so fehlte ihm jede Verbindlichkeit.

So läßt sich also das als Ordnung verstandene Sein nicht von meiner Person, die es schaut, trennen und wird wirklich erst im tätigen Vollzug meiner Existenz. Das Sein ist nicht Gegenstand der Erkenntnis, des Verstandes, „dieses zufälligsten und abstraktesten Modus unserer Existenz",[36] sondern ruht auf der ganzen Breite des Lebens auf. Denn der Verstand kennt nur den mos geometricus, die Verifizierbarkeit, die Richtigkeit als geistige Übereinstimmung. Es gründet aber auf einer Basis von reicher und tiefer Wahrheit, so vielfältig wie das Seiende.

Mit dem Gegensatzpaar Richtigkeit-Wahrheit stoßen wir auf das Kernstück der „Stadt in der Wüste", auf das Herzwort Exupérys. Schon in „Wind, Sand und Sterne" kreist sein Denken darum, und er spricht von der Wahrheit, die ein jeder hat. „Die Wahrheit von gestern ist tot, die von morgen erst zu gebären."[37] Doch hier müssen wir einhalten und uns fragen: Gibt es denn so etwas wie eine tote Wahrheit, ist das nicht ein Unbegriff?

Kierkegaard sagt einmal: „Die Wahrheit ist die Subjektivität." Die sogenannte objektive Wahrheit, die außerhalb meines Personseins steht, die ich als Wissenskram mit mir trage, die ich im Denken mir vorstelle, ist noch nicht Wahrheit im Vollsinn des Wortes.

G. Marcel macht das Gesagte klar am Gegensatzpaar Problem-Mysterium. Im Problem, das der wissenschaftlichen Erkenntnis zugeordnet ist, ergreife ich meinen Gegenstand als Objekt. Im Mysterium bin ich im verpflichtenden Einsatz, in lebendigem Seinsbezug verbunden. Im Problem geht es um die Richtigkeit, Beweisbarkeit, im Mysterium um die Breite der Wahrheit. Und das Entscheidende: Jedes echte Sein ist mir als Mysterium gegeben.

---

[36] Hamann, zitiert nach *H. Urs von Balthasar,* Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1947, S. 56.

[37] W. S. 59.

Liegt aber die Wahrheit in dieser Tiefe der Existenz, so wird deutlich, daß sie sich nicht leicht in Begriffe fassen läßt. Dann ist deren „Engelssprache" nichts für die Menschen und aussagbar nur in Bildern, Gleichnissen und im Mythos. Von hier aus verstehen wir nun auch die Vorliebe Exupérys für Bilder und Gleichnisse, die seinem letzten Werk geradezu biblischen Charakter verleiht. Von hier aus aber wird auch die Ablehnung von Denken und Sprechen deutlich. Exupéry spricht in der „Stadt in der Wüste" immer wieder von den „Trugbildern der Sprache", dem „Wind der Worte", die die Widersprüche zwischen den Menschen setzen und das Leben töten.

So liegt denn die Wahrheit nicht im Denken und Sprechen, in der Sphäre von richtig und falsch, sondern im Vollzug des Lebens. Und wie es die Wahrheit des Baumes ist zu wachsen, so ist die Wahrheit des Menschen, Mensch zu werden. So hat jeder Mensch seine eigene subjektive Wahrheit, nämlich seinem Menschen zur Geburt zu verhelfen, sich selbst zu finden. Und Unwahrheit heißt Nichtfinden, Ausweichen in die Abseitigkeit.

Seine Wahrheit finden, werden und wachsen kann für Exupéry, dieses „Genie der Freundschaft", der Mensch nicht etwa in der Einsamkeit des Gewissens, in der Absetzung vom Du, sondern nur in der Gemeinschaft, die sich auf Gott bezieht. „Es gibt kein Verbundensein, außer durch die Gottheit ... und wenn du nicht irgendeinen Gott findest, der herrscht, gibt es keine Hoffnung für das menschliche Miteinander."[38] Denn Gott ist die Brücke von dir zum anderen, der oberste Knoten, der alles zusammenhält. Wenn er fehlt, fehlt schlechthin alles.

Und so macht sich der königliche Herr der Zitadelle auf, Gott zu suchen. Es gibt wenige Stellen in der neuzeitlichen Literatur, die erschütternder die Sehnsucht des modernen Menschen nach Gott aussprechen als jenes 73. Kapitel, in dem der Herr den Aufstieg zu Gott wagt. Wie vom Blitz getroffen fällt er hoffend und zagend zu Boden: „Erscheine mir Herr, denn alles ist schwer, wenn der Geschmack an Gott verlorengeht." — „Ich bin meiner selbst überdrüssig ... ich brauche vor allem einen, der sich wie ein Fenster aufs Meer hin öffnet, nicht aber einen Spiegel, vor dem ich mich langweile."[39] Der Mensch bedarf, um zu sein, des Du, des ganz Anderen, er bittet um ein Zeichen: „Ich verlange nichts als das Eine: es möge mir bedeutet werden, daß es etwas zu verstehen gibt."[40] Aber Gott schweigt. Voller Verzweiflung macht sich der Herr auf den Heimweg. Diese Verzweiflung aber weicht einer „eigentümlichen Heiterkeit". Denn es überkommt ihn wie eine überirdische Erkenntnis: „Ich hatte Gott nicht berührt, doch ein Gott, der sich berühren läßt, ist kein Gott mehr. ... Die Größe eines Gebetes beruht darauf, daß ihm nicht geantwortet wird."[41]

Was bleibt, ist: Gott schweigt.

[38] C. S. 254.
[39] C. S. 301/2.
[40] C. S. 304.
[41] C. S. 503

Es fällt mir schwer, mit dem Gottsucher Exupéry zu rechten. So mag denn das abschließende Wort mehr geflüstert als ausgesprochen werden. Oswalt von Nostitz, der Übersetzer der „Stadt in der Wüste", stellt in seinem Nachwort fest, daß das Denken Exupérys in einer Zone verblieben sei, „die man vielleicht den christlichen Vorhof nennen könnte." Damit ist sicherlich zu wenig — oder auch zu viel gesagt. Zu wenig, insofern Exupéry ohne die ganze Breite des christlichen Glaubens- und Geisteserbes nicht zu denken ist — zuviel, insofern er den sich offenbarenden Gott nicht kennt.

Tragik des modernen Menschen: Aus einer übersteigerten Ehrfurcht Gott gegenüber nicht wissen können und wollen, daß ER zu uns gesprochen und unsere sterbliche Hülle getragen hat.

Augustinus als Mensch und Seelsorger

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Augustinus gehört zu jenen Gestalten der Geschichte, die jedem Zeitalter verwandt sind, nicht nur weil sie durch die Ehre der Altäre der Zeit entrückt und so allen Epochen gleich nahe geworden sind, sondern auch durch ihr persönlich-menschliches Wesen und ihre allumfassende Geistigkeit. Trotzdem darf man sagen, daß ihm bestimmte Zeiten und Zeitenwenden verpflichtet sind, bzw. ihn für sich in Anspruch nehmen. So z. B. das anhebende Mittelalter, dann wiederum die Neuzeit des 14., 15. und 16. Jahrhunderts und vielleicht auch unsere Gegenwart.

Wenn wir die zahlreiche Augustinus-Literatur der letzten Jahrzehnte überschauen, kommt dem Buche F. van der Meers, Augustinus der Seelsorger,[1] ein besonderer Rang zu. Van der Meer will uns vor allem den Seelsorger Augustinus erschließen; aber wenn wir unter der Cathedra der Bischofskirche von Hippo oder einer anderen Kirche in Karthago oder sonstwo im römischen Afrika stehen und diesem Seelsorger zuhören, wie er predigt, wenn wir seine religiösen Kämpfe mit Irrlehrern verfolgen oder seine seelsorgerlichen Briefe lesen, scheint uns neben dem Hirten immer auch ein Stück des Menschen Augustin sichtbar zu werden. Dieser vom Formenklang der goldenen und silbernen Latinität so hingerissene Rhetor besitzt eine feine, empfindsame Seele, die bewegt wird von künstlerischem Stilgefühl, aber in ihrer eigentlichen Mitte hinabreicht in den Quellgrund des Religiösen. Kein Wunder; denn Schönheit als der Glanz der Wahrheit ist notwendig dort am reinsten, wo die höchste Wahrheit ist. Und die höchste Wahrheit ist dort, wo das vollkommenste Sein, das höchste Gut ist. Augustinus gilt als Vorläufer der emotional-intuitiven Denker und Gottsucher

[1] Köln 1951, J.P. Bachem (786 S.). Brosch DM 28,—. Das Buch ist nicht nur mit einem ungeheuren Fleiß in jahrelanger Kleinarbeit geschaffen, wobei jedes der vielen Mosaiksteinchen im Anhang mit den Fundstellen belegt ist; es bezaubert bei aller Wissenschaftlichkeit den Leser durch die Anmut und den Reiz der Darstellung.

aller Zeiten. Indes kann man nicht genug darauf hinweisen, daß die Koppelung emotional-intuitiv beim christlichen Lehrer von Hippo ganz anders ist als etwa bei unseren modernen Lebens- und Wertphilosophen. Seine Schau ist antik, d. h. intellektuell, ja geradezu intellektualistisch. Augustin schaut mit dem Herzen, aber Herz ist hier nicht als Symbol oder Sitz des Willens, nicht zunächst als Quelle der Emotionen, der Gemütsbewegungen und Gefühle, sondern als Sitz der intellektuellen Erkenntnis zu verstehen (656). Es ist eine platonisch-geistig-verstandliche Schau, aber eingebettet in die Liebe und getragen vom Drang zur göttlichen Wirklichkeit. Die Schau entzündet die Liebe zu immer heißerer und lichterer Flamme.

Die Kühle der lateinischen Sprachformen spricht bisweilen auch aus der blitzenden Folge augustinischer Gedanken. Nicht immer kreist um seine Intuition der Strom der Gefühle, nicht immer brennen die sprühenden Funken seines Geistes von heißer Glut. Augustin ist nicht so einfach auszusprechen, nicht so leicht auf eine handliche Formel zu bringen.

Aber gehen wir nach Hippo, werfen wir einen Blick auf die afrikanische Landschaft und treten wir ein in Augustins Bischofskirche. Hippo Regius war „eine alte phönizische Gründung und zu Augustins Zeit eine typisch römische Provinzstadt, die einmal municipium, dann wieder colonia heißt". „Die Reste einer punischen Mauer, die Ruinen eines Wasserleitungsreservoirs, einige Sockel von Statuen mit den Namen der verdienstvollen Bürger, denen man sie errichtet hatte, ein paar Torsen aus einem Badehaus und ein Kaiserhof, ein paar plumpe korinthische Kapitelle und schließlich die unvermeidlichen Mosaikböden mit Nereiden, Tritonen, fischenden Amoretten, Putten, Jägern, Pfauen und Schwänen — das ist alles, was geblieben ist. Die Überreste des Christentums bestehen aus einer Handvoll Inschriften, zum Teil aus byzantinischer Zeit, vandalischen Schnallen, einem Stückchen Kamm, worauf ein Habakuk zu sehen ist, der mit seinem Frühstück in Daniels Grube fliegt, und drei Ampullen, einst als Andenken vom Grabe des heiligen Menas, dem Wallfahrtsort des damaligen Ägypten, mitgebracht" (40). Den ersten Stoß zum Ruin erhielt die Stadt von den Vandalen, das übrige besorgte der Islam. Der Anblick Hippos war der manch anderer ungesunden Hafenstädte im Mittelmeer: „über Steilwänden, die jäh zum Meer abfallen, ein Haufen schmutzig-weißer, fast gleichartig gebauter Häuserblocks, staubig und glühend in der grellen Sonne" (40/41).

Die Kunst und Architektur Hippos war minderen Ranges. Man kann den Stand der Baukultur durch Vergleich mit anderen afrikanischen Ruinen einigermaßen feststellen. Die Überreste verraten wenig Schönes. „Banale Kapitelle, solide, aber schlicht ausgeführte Gebäude und immer wieder Kaiser- und Götterstatuen mit allen Kennzeichen seelenloser Massenproduktion" (41/42). Auch die Bischofskirche war kein Kunstwerk. Wenn wir von Augustins Kathedrale lesen, dürfen wir „weder von der römischen Baukunst der Blütezeit träumen, noch von prunkvollen christlichen Bauten wie Santa Sabina oder San Paolo fuori le mura. Die Vorstellung vom reich-

gelockten Kirchenvater in flatterndem Meßgewand und fliegendem omophorion, Tausende im Bann haltend, in einem mächtigen Gebäude, das am ehesten noch einer Phantasie über die Basilika Ulpia ähnelt, beruht nicht allein auf palladianischer Stilisierung, sondern auch und zumeist auf ehrfurchtsvoller Übertreibung. In Wirklichkeit saß Augustinus ohne Ring oder Kreuz, eine schmächtige Gestalt mit scharfgeschnittenem Gesicht, kahlgeschorenem Kopf und glattrasierten Wangen, in einen (dunklen?) vorne nach Art eines Chormantels offenen birrus gehüllt, auf der Decke der Cathedra. Von dort übersah er seine vor den Stufen sich drängenden Gläubigen in einer sehr einfachen, dreischiffigen Saalkirche, die im Innern, abgesehen vom Lichtschiff mit den hochgelegenen Fenstern, noch am ehesten einer Moschee des alten kuppellosen Typus ähnelte, der später in Syrien und Nordafrika auf die christliche Basilika gefolgt ist. Alle Schönheit dieser Königstochter war inwendig" (47/48).

Und die Landschaft um Hippo? „Ummauerte Äcker und riesige Villen, einsame Herden auf den Hügeln längs der Hauptstraße, hier und da in den Marmorgruben schwitzende Gauner und Einbrecher, und weiter aufwärts im Gebirge das Jagdgebiet, wo die großen Herren hinter dem Wild herjagen" (48/49). „Landeinwärts war das Gebiet mit großen Landgütern bedeckt. Auf diesen Gütern umgaben kleine Pachthöfe das Herrenhaus mit seinem Park von allen Seiten; arme coloni sowie Schwärme von Sklaven, die noch punisch sprachen, bebauten unter der Peitsche der Aufseher mühsam das Land und die Gutsverwalter rauften sich mit den Steuerbeamten. Es ist das Land, das wir so gut aus den Darstellungen auf Mosaiken der mittleren Kaiserzeit kennen" (48).

Die Gemeinde des Bischofs bestand aus Kaufleuten, Händlern, Soldaten, Beamten, Literaten und Asketen. Der Bischof konnte sagen: „Es gibt kein Haus ohne einen Christen und fast kein Haus, wo nicht schon mehr Christen als Heiden wohnen. Trotzdem zählte Afrika noch viele hochgestellte Heiden, und zwar nicht allein in den Städten, wo sie in der Mehrheit waren und den Katholiken allerhand Schwierigkeiten bereiteten, wie in Calama, dem Bischofssitz von Possidius, und in Mandaura, der Heimat von Apulejus" (53).

Hier predigt und lehrt Augustinus, der Mönch und Bischof. Es sind mannigfaltige Seelsorgsfragen, die ihn bewegen: das alte Heidentum, das sein Ende nahe fühlt und doch nicht sterben will, das in konservativen Grundherren und ihrem Anhang, in gewandten Literaten, in Philosophen und Dichtern noch eine einflußreiche Garde besaß. Der tausendjährige Glanz des alten Roms umgoldete noch wie später Abendschein die geschichtereichen Gestade des Mittelmeeres, und noch die gefallene Roma, die Alarich und seine Goten im Jahre 410 bezwungen hatten, erweckte wie eine Witwe in Trauerschleiern die Erinnerung an Zeiten, da sie noch die Krone getragen und dem Erdkreis geboten hatte. Diesen Dienern der alten Götter und der verblichenen heidnischen Herrlichkeit schien das Christentum der ge-

heime Wurm zu sein, der dem machtvollen Reich von ehemals das Mark entzogen hatte, der Krebsschaden, an dem es zugrunde ging. Ihrer verklärenden und idealisierenden Sicht römischer Geschichte setzte Augustinus ein wirklichkeitsnäheres Geschichtsbild und die Heilsgeschichte des Gottesstaates entgegen.

Dann waren da die tausend Schlinggewächse heidnischen Aberglaubens, die in den Massen der seit dem Frieden mit dem Staate Bekehrten üppig weiterwucherten. Da war die Fäulnis der spätantiken Sittenverderbnis, die schwüle Dekadenz einer absterbenden Kultur. Da waren die sozialen Mißstände. „Das afrikanische Landvolk war verbittert" (50). Wenn Augustinus „auf der Heerstraße ritt und in der Ferne die Leute bei den dreschenden Ochsen schwitzen sah und die Arbeiter längs des Weges mit dem gewohnten: Der Segen des Herrn sei mit euch! grüßte, dann dachte er an die Hilflosigkeit dieses armen Volkes. Er wußte, was in dieser so scheinbar freundlichen Landschaft lebte: steinreiche Herren, Lohnknechte und unwissende Arbeitssklaven" (51/52).

Was dem Seelsorger und Menschen Augustinus aber vielleicht am meisten zu Herzen ging, waren die Irrlehren, die das christliche Volk selbst uneins machten und zerfleischten. Die angriffslustigste aller Ketzereien war die donatistische. Das war nicht etwa nur etwas, was sich in den Weiten des katholischen Erdkreises zutrug, das war Geschehen in und um Hippo, in Numidien, in ganz Römisch-Afrika. Bis in die Kirche des Bischofs hinein hörte man ihren Unfrieden. „Innerhalb desselben Häuserblocks erklang noch eine andere Kirchenmusik, aus einem anderen, noch größeren Kirchenbau, der einer anderen, erbittert feindlichen Gemeinde angehörte, der pars Donati. Der Bischof konnte sie während seines eigenen Gottesdienstes hören" (109). „Beinahe überall ragten am Rande der alten Städte zwei große Basiliken über die Häuser: eine katholische und eine nichtkatholische, die sich äußerlich durch nichts unterschieden" (110).

Die Wurzeln des donatistischen Irrglaubens sind verschieden. Den äußeren Anlaß gaben persönliche Streitigkeiten. Dazu gesellte sich dann die afrikanische Kampfesleidenschaft, und „als die Führer erst einmal vor allem die punisch sprechenden Volksmassen auf ihrer Seite hatten, konnte keine Macht der Welt die Spaltung mehr heilen. Mit der Hartnäckigkeit von Puritanern hielten sie durch, brachten es in Afrika auf mehr als 300 Bischöfe ..." (111). In den konfessionellen Hader verflochten sich soziale und völkische Gegensätze. Die punisch sprechenden Berber, meist verarmt und geknechtet, strömten der neuen Bewegung in Scharen zu. Aus den Reihen verbitterter Proletarier bildeten die Donatisten ihre Sturmscharen, „die immer wieder die cellae oder einsame Bauernhöfe, Landhäuser, Kirchen und Kastelle der Katholiken überfielen — daher ihr Beiname circumcelliones —; die überall, wo man ihnen nicht gefügig war, die Vorräte plünderten ... die Basiliken mit Büchern und allem in Brand steckten, die Kleriker mißhandelten ..." usw. (113).

Es war also eine vielschichtige Alltagswirklichkeit, mit welcher der Seelsorger Augustinus zu ringen hatte. In seinen Predigten, seinen Briefen, seinen theologischen und apologetischen Werken — überall bricht die Not des Tages durch. Augustinus ist weder ein akademischer Lehrer noch ein akademischer Schriftsteller. Er will — von einigen Ausnahmen abgesehen — zum ganzen Kirchenvolk sprechen, und wenn er zum Fenster hinaus, zu den Heiden oder zu den Häretikern redet, soll auch hier der Durchschnittsmensch verstehen, was er sagt. Dieser ehemalige Rhetor mit seinem feinen Formgefühl und seinem für das Schöne, auch das sinnenfällig Schöne, so entzündbaren Herzen, wollte um Christi willen allen alles werden und auf jede Gesuchtheit der Rede verzichten. „Augustinus war einer der wenigen Gebildeten, die damals schon spürten, daß das Christentum nicht für Schöngeister und Leute von Geschmack da ist, vor allem nicht in der schlichten Praxis" (487). Er benützt bewußt Ausdrücke aus der Volkssprache, um verstanden zu werden. Er verletzt Regel und Gesetz der antiken Redekunst und ist manchmal bis zur Nachlässigkeit unbekümmert. Aber auch so schafft sein Genius Perlen der geistlichen Beredsamkeit und des geschriebenen Wortes.

Und von welchem Standort her sprach und schrieb er, mit welchen Gedanken füllte er seine Predigten? Vor allem aus der Heiligen Schrift. Von ihr her kommt Licht in die Wirrnis des Erdendaseins. Freilich muß der Prediger die Heiligen Schriften dafür gut kennen; denn ihr Sinn ist oft dunkel und bedarf für das Volk der Auslegung (473ff.). Und dann noch etwas sehr Wichtiges: was man predigt, muß man leben (479).

Wenn Augustin so seine klassische Professorenbildung zurückdrängte und ins Volk hinabstieg, so verlangte er anderseits nicht wenig von seinen Hörern. Sie sollten ihm in alle Höhen und Tiefen seines Geistes folgen. Auf einen einzigen, ja einen halben Satz aus der Heiligen Schrift führt er bisweilen „seinen bezaubernden und schwindelerregenden Gedankenbau auf — manchmal ein Luftschloß, nie eine niedrige Hütte. Auf einem einzigen Psalmwort kann er eine Fuge aufbauen, bei der er alle Register der Bibel zieht, so daß es uns in den Ohren dröhnt" (513/14).

Recht düster erscheint auf dem Gesamtbild des augustinischen Wirkens der Schatten seines Pessimismus. Zum Glück besteht aber hier ein Unterschied zwischen Theorie und Praxis.

Da ist der kulturelle Pessimismus. Der afrikanische Römer und jahrelange Lehrer der klassischen Literatur und Sprache Augustinus war von Haus aus kein Finsterling. „Man hat festgestellt, daß er in seiner Ästhetik und in seiner Erkenntnistheorie in gewissem Sinne ein Humanist vom alten Schlag geblieben ist" (668). „Wer ihn in seinem Leben und Wirken beobachtet, entdeckt eigentlich zwei Menschen und sicher einen zweifachen Augustinismus. Einmal ist er der entzückte, an Neuplatonismus geschulte und in sich selbst gekehrte Künstler, der sich über den Schein der Dinge und sogar der sakramentalen Zeichen erhebt und bis zum göttlichen Brennpunkt auf-

steigt ... dann wieder ist er der Mann, der, wenn er zuerst sein eigenes Leben und dann die Geschichte der Menschheit überblickt, alle Menschenseelen als eine einzige verdammte Masse in das Nichts fallen sieht, immer tiefer fallen, unter dem schreckenerregenden Geheimnis der göttlichen Zulassung, bis Gott mit der Menschwerdung seines Sohnes eingreift und uns offenbart, daß er den Wenigen gnädig sein will ...“ (668).

Das scheinen unüberbrückbare Gegensätze zu sein. Von ihnen aus gehen dann in der Folge die zwei geistig-geistlichen Ströme einer radikalen, weltverneinenden Christlichkeit und einer gemäßigten Richtung, die göttliche und geschöpfliche Dinge, das Wort vom Kreuz und die diesseitige Kultur für vereinbar hält. Sie wird versinnbildet durch die christliche Weltgestaltung, die heute noch zu uns spricht in den romanischen und gotischen Domen mit ihren bunt leuchtenden Glasfenstern und in der Symphonie der bildenden Künste im Barock.

Theologisch ist die Kluft zwischen beiden Auffassungen grundsätzlich schon im Mittelalter durch die ausgeglichenere Lehre Thomas von Aquins überbrückt worden, und vor allem „seit dem Konzil von Trient will es den Kindern der wahren Kirche so scheinen, als ob man über beide Auffassungen hinausgreifen muß, wenn man die Heilige Schrift nicht in dieser oder jener Beleuchtung, sondern in ihrem eigenen Lichte lesen will“ (669). Augustin hat die Gegensätze in seiner Praxis, also im konkreten Leben, weitgehend gemildert. Es war die gütige, von edler Menschlichkeit erfüllte und von der Liebe Christi durchwärmte Persönlichkeit des Seelsorgers, die im Einzelfalle das dunkle Weltbild des Theologen überstrahlte und sich durchsetzte.

Es ist nicht leicht, in der Abenddämmerung einer großen Kultur- und Weltgeschichte zu leben und nicht von der Schwermut der sinkenden Schatten ergriffen zu werden. Augustinus war wie jeder echte Römer verwachsen mit dem imperialen Gedanken Roms, und er hatte das Bildungsgut des hellenistischen Zeitalters — wenn auch meist in seiner lateinischen Form — in seine wissens- und schönheitsdurstige Seele eingesogen. Wie mußte es ihn da erschüttern, als er mit zunehmender geistiger und sittlicher Reife den Modergeruch spürte, der aus dieser heidnischen Spätzeit aufstieg und mit seinen sumpfigen Dünsten auch das junge Christentum gefährdete. Dieser Verfall, gegen den er sich wehrte, drängte sich als Wirklichkeit auf und forderte eine gründliche Abrechnung zwischen sich und dem jungen, neuen Glauben. Dieses Verwelken der alten Zeit war wie ein Ruf nach christlicher Erlösung, aber zugleich wie schleichendes Gift, das alle bedrohte. Aus dieser Situation müssen wir Augustinus verstehen: niemand war dem Zauber dieser herbstlichen hellenischen Kultur mehr erlegen als er, und niemand wußte besser, welche Untiefen sie barg. Daher wird er spröde ihr gegenüber, zieht sich zurück und bekämpft sie bisweilen scharf. Er will sein eigenes Herz schützen und das der ihm anvertrauten Seelen. So ist der frühe Rhetor zum Rigoristen geworden. Und es ist der an grie-

chischer Weisheit und Sophistik geschulte Intellektuelle Augustinus, der dem eifernden Seelsorger für seine Abwehr die Waffen liefert. Sein scharfer Verstand entlarvte die Schwächen des alten Götterglaubens, der heidnischen Tugendlehre, den inneren Widerspruch oder die Unzulänglichkeit der einzelnen philosophischen Systeme, den Schmutz des alltäglichen Lebens und begründete so die gemüts- und willensmäßige Abwehrstellung.

In einer scheiternden Welt liegt es nahe, alles Menschliche nur als scheiterndes zu sehen, sein Eigensein und seine Eigenleistung vorwiegend als Verneinung zu schauen. Zudem sah Augustinus das Böse ja nicht nur im Heidentum, sondern auch unter den Christen am Werk, und das war wohl am schlimmsten. So bestimmte den alternden Bischof immer mehr die dunkle Weltsicht. Die Stimmung des Römerbriefes wurde vorherrschend.

Augustinus ist in Hippo gestorben, als dies von den Vandalen eingeschlossen und belagert war. Er erlebte einen doppelten Todeskampf: den der Stadt und des Kaiserreiches und seinen eigenen. Und nicht nur der Heilige starb, nicht nur das Weltreich ging dahin — auch die Christengemeinde von Hippo und die afrikanische Kirche sind ausgelöscht worden. Das Wirkungsfeld des größten lateinischen Kirchenlehrers, der Acker, den er mit seinem Schweiße genetzt hatte, ist verödet und liegt wüst. Wenn wir uns dieses Trauerspiel der afrikanischen Christenheit verständlich machen wollen, müssen wir auf eine Schwäche eben dieser Christenheit hinweisen. Es hatte ihr der Missionsgeist gefehlt. Sie war zu sehr Kirche der Lateiner geblieben, hatte das Vermächtnis Christi nicht oder doch nicht zureichend auf den ihr fremden Boden des punisch sprechenden Berbertums verpflanzt. Gewiß waren auch die Berber von ihr gerufen worden, und gewiß hat sie ihnen jederzeit die Türen ihrer Gotteshäuser offen gehalten, aber es waren eben meist lateinische Türen, durch die viele der Eingeborenen nicht eingehen mochten. Es gab keine verwurzelte einheimische afrikanische Volkskirche. Durch den Vandalensturm erhielt das lateinische Kirchengefüge einen schweren Stoß. Auch die nachfolgende byzantinische Epoche hat nicht nachgeholt, was vorher versäumt worden war, und als dann im 7. Jahrhundert der Islam daherbrauste, war kein geschlossenes, bodenständiges afrikanisches Christentum vorhanden. So ging eine der schönsten Kirchenprovinzen des Westens zugrunde.

Freilich Augustin trifft keine persönliche Schuld. Was er in seinem Sprengel tun konnte, hat er getan, setzte punisch sprechende Seelsorger und sogar einen Bischof ein und warb für menschliche Behandlung der punischen Sklaven. Es war sein Schicksal, keine Nachahmer zu finden, und so wurde das Feld seiner emsigen Seelsorgsarbeit zur Bühne eines Trauerspiels, deren verwitterte und zerfallene Szenerie heute noch den Beschauer nachdenklich stimmt.

Petersburger Geist im Leben Rußlands

Von NIKOLAUS GURJEW

Deutsche Bearbeitung M. DE SMETH

Die ersten Häuser, die nach der Grundsteinlegung durch Peter I. am 16. Mai 1703 in Petersburg entstanden, waren aus Holz, dem üblichen russischen Material, erbaut. Da aber nach des Zaren Willen die neue Stadt westliches Gepräge haben sollte, ließ er die Außenwände dieser Holzhäuser mit Steinmustern so bemalen, daß sie Steinbauten vortäuschten. Diese bemalten Holzhäuser sind das Charakteristikum der ersten Petersburger Periode.

Rußland war in der Person seines Zaren beim Westen in die Lehre gegangen. Aber um seinen Erkenntnissen, Erfahrungen und Wünschen im eigenen Lande Gestalt geben zu können, mußte sich Peter I. zuerst mit östlicher Brutalität die notwendige Autorität verschaffen. Die Hinrichtung der Anführer der Strelitzenverschwörung, 1698, im Kremlhof zu Moskau, bei der Peter I. seinen Feinden eigenhändig die Köpfe abschlug, war ein Abschluß der Moskauer Periode Rußlands, obwohl der Grundstein zu Peters d. Gr. „Fenster nach dem Westen" erst 5 Jahre später gelegt werden konnte.

Auf dem Wege zur Europäisierung Rußlands konnte der Zar seine Untertanen wohl zwingen, ihre Bärte abzuschneiden und die orientalischen Kaftane mit europäischen Röcken zu vertauschen, aber er konnte es nicht hindern, daß sich an mehreren Orten Rußlands einzelne Menschen und auch ganze Gruppen selbst verbrannten, um vor den Sünden bewahrt zu bleiben, die der Zar von ihnen verlangte. Diese Fanatiker bauten sich für ihre Selbstverbrennung eigene dachlose Hütten, sogenannte „Sruben", und wurden von dem Peter feindlich gesinnten Teil der Geistlichkeit zu Heiligen, von dem seinen Bestrebungen Freundlichen zu Verdammten erklärt.

Petersburg und Petersburger Geist entstanden aus der starken Persönlichkeit ihres Gründers, der es nicht nur verstand, seinen Willen mit Gewalt durchzusetzen, sondern auch alle dem Westen zuneigenden Instinkte und Erinnerungen seiner Untertanen anzusprechen und nutzbar zu machen.

Man muß nicht bis auf die Waräger zurückgehen, um auf westlichen Einfluß in den Gebieten, die heute Rußland genannt werden, zu stoßen. Auch nach der Ablösung ihrer Herrschaft durch Jaroslaw den Weisen blieb eine starke Bindung zum Westen. König Heinrich I. von Frankreich heiratete 1051 Jaroslaws Tochter, Anna. Die Schwester von Jaroslaws Frau war Priorin des Klosters, das einst an der Stelle des heutigen Münsters in Essen stand. Die Heimat des hochverehrten russischen Heiligen Prokop war die deutsche Stadt Lübeck. Fürst Vsjewolod beherrschte fünf europäische Sprachen und sein Sohn Wladimir Monomach war verheiratet mit der Tochter des Königs von England, seine Schwester die Frau des deutschen Kaisers geworden (1113—1125). Diese durch den Tatareneinbruch unterbrochenen

und in fast drei Jahrhunderten ihrer Herrschaft verschütteten starken geistigen und blutmäßigen Bindungen zum Westen wieder zu knüpfen, versuchten dann sowohl die letzten Vertreter der Rus-Dynastie, Iwan III., Iwan der Schreckliche, Boris Godunow, als auch die ersten Romanows. Mit dem Patriarchen Nikon hatte sich auch ein bedeutender Mann der Kirche den „Westlern" angeschlossen. Ein Erfolg all dieser Bemühungen begann jedoch erst mit Peter d. Gr. und gelangte nach dessen Tod zu voller Blüte.

Sinnbild westlicher Orientierung blieb seither Petersburg mit der in den Himmel weisenden Spitze des Kirchtums der Peter-Pauls-Festung, so wie Moskau mit dem Kreml Sinnbild ist für den Einfluß aus Asien und dem Orient. Rußland aber ist wie ein Schild zwischen Ost und West. Einmal steht er schützend zum Westen gewandt, ein andermal zum Osten. Aus den Gegensätzen, die sich dabei treffen, formt sich dann, was weder europäisch, noch asiatisch, noch orientalisch ist, seine Wurzeln jedoch in diesen allen hat. Hinter dem russischen Schild hatten nach dem Fall von Byzanz die christlichen Emigranten Asyl gefunden und Rußland dafür ihre verfeinerte Kultur gebracht, sowie die gefährliche Idee, Moskau sei als das Dritte Rom von Gott erkoren und seine Zaren durch Gottes Gnade eingesetzt, um der ganzen Welt das Heil zu bringen! Der freiwillig aufgenommene byzantinische Einfluß blieb stärker erhalten als der aufgezwungene tatarische und wandelte sich zu einer russischen Form, die dann alles Fremdländische als Häresie und unrein betrachtete. So mußte sich ein Zar, der eine fremdländische Abordnung empfangen hatte, waschen, um sich wieder zu reinigen. Eine Zeremonie, die lange Zeit erhalten blieb. Was fremd war, galt als schlecht; das mußten auch die Kopernikus-Anhänger erfahren, die unter der Anklage, der gefährlichen Sekte der „Schidowsdwujischtsche"[1] anzugehören, verbrannt wurden.

Der russische Schild hatte zweifellos aber auch mitgeholfen, die Tatarenherrschaft von Europa fernzuhalten.

Der Niedergang tatarischer Macht hatte dem Großfürstentum Moskau dann seine Entwicklungsmöglichkeiten gegeben. Der Zugang zum offenen Meer wurde aber dem wachsenden Reich im Süden durch die Türken versperrt. Die Newa, die Pforte im Norden zur Ostsee war im Besitz der Schweden. 1703 nahm Rußlands stärkster Zar sie diesen weg und baute an ihrer Mündung die Peter-Pauls-Festung und seine Stadt: Sankt Petersburg.

Ein Staatsfanatiker von gigantischem Format, stampfte er in wenigen Jahren in rücksichtsloser Ausnützung aller Kräfte, auch seiner eigenen, aus Sumpf und Moor die Stadt.

Im Jahre 1712 schrieb in der Leipziger Zeitschrift „Exakte Relation" der deutsche Reisende H. G. „. . . Es waren mehrere Bastionen und mehrere mit Steinen belegte Plätze, eine Steinapotheke und eine Steinkaserne. Alle Gebäude sind in russischer Art errichtet."

[1] Schid = verächtlich Jude.

Peters d. Gr. Wunsch und Glaube war, seine neue Stadt rein westeuropäisch zu erbauen. Der Fremde aber schrieb, alle Gebäude sind „in russischer Art errichtet". Der hier zum Ausdruck kommende Zwiespalt hat Allgemeingültigkeit. Was die Russen auch vom Auslande nehmen, von Europa, Asien oder dem Orient, ob es Gegenstände, Stile oder Ideen sind, in ihren Händen erhält alles ein russisches Gesicht. Doch es bestand stets ein großer Unterschied, ob fremde Einflüsse direkt aufgefangen wurden, oder ob sie über das „Relais" Petersburg in Rußland Eingang fanden. Petersburg, aufnahmebereit, da es selbst den Westen wollte, formte artgemäß um. Zuerst Äußeres, Architektur, Kleidung, Lebensformen, mit der Zeit auch geistige Werte, die fortschrittliche Einrichtungen erzeugten. Was so von den Ideen und Einrichtungen des Westens in erster Instanz umgeformt wurde, bedeutete das „Petersburgische" im Leben Rußlands. „Verpetersburgert" kann etwa mit leichter Form der Russifizierung gedeutet werden, und der in russischen Diensten stehende deutsche Adel des Baltikums als seine Personifizierung. Was direkt ging, „veröstlichte", wobei Russifizierung etwa der Form von Moskowitisierung entspricht.

„Moskowitisch", entstanden aus einem ähnlichen Vorgang der Umformung in der Vergangenheit, ist der Begriff, der sich im Zeltbaustil und den bunten Glasuren des Kreml dokumentiert, so wie die nadelspitzen Türme und die klassizistischen Bauten Petersburgs der Ausdruck des Begriffes „westlerisch" wurde.

Westlich bedeutete für Peter d. Gr. und seine Nachfolger abendländische Kultur auf christlicher Grundlage, geistigen und technischen Fortschritt, Humanität, westliche Lebensformen und Erschließung des eigenen Lebens und Landes nach diesen Begriffen. Moskowitisch dagegen bedeutete orientalisch-asiatische Kulturformen, Ablehnung und Bekämpfung alles dessen, was von außen kam und eine Änderung der bestehenden Werte und Formen und Einrichtungen bringen wollte. Keine der beiden Richtungen war dabei frei von Despotismus und in beiden Fällen wirkte die Formungskraft des russischen Volkes, die Fremdes umgestaltete und dann zu eigen nahm.

Diese Formungskraft zeigt sich vielleicht am stärksten im Ritus des frühen russischen Christentums, dessen „Verzierungen" später als Überwucherungen des geistigen Gehaltes des Christentums abgelehnt wurden und nur noch zu einem geringen Teil erhalten sind. Sie wirkte auf allen Gebieten: Philosophie, Kunst, Architektur und Wissenschaft. Als letzten und uns nächsten Ausdruck haben wir die Umformung des Marxismus in Leninismus und Stalinismus erlebt.

Daß die Stadt Petersburg, die den Willen Peters d. Gr. zum Westen ausdrückt, zumindest 200 Jahre hindurch stark westlich bestimmt blieb, ist wohl dem Umstand zuzuschreiben, daß die Regierungszeiten östlich orientierter Herrscher nach Peter I. nur kurz waren. Aber auch über der westlichsten Stadt Rußlands liegt das besondere russische Fluidum. Sankt Pe-

tersburg ist genau so Rußland, wie die „Geister hinter dem Ofen" aus vorchristlicher Zeit russisch sind und mit und neben dem russischen Christentum leben. 1925 stellte der russische Forscher Tan-Bogarás, der nicht unbedingt sowjetisch sein muß, weil er im Sowjetstaat lebt, fest, daß z. B. im Bezirk Luga noch 40 verschiedene „Hausgeister" bekannt sind, denen das Volk einen ähnlichen Einfluß zuschreibt wie den christlichen Heiligen. Möglicherweise verdanken diese „Geister hinter dem Ofen" ihre verstärkte Beachtung auch der antichristlichen Sowjet-Erziehung.

In kaum 9 Jahren hatte Peter I. mit seiner überlegenen und rücksichtslosen Tatkraft die Stadt in ihrer Grundform festgelegt. Die neue machtpolitische Stellung, die Rußland durch den Zugang zur Ostsee errungen hatte, sicherte die Peter-Pauls-Festung auf der die Flußeinfahrt beherrschenden Jenisaari-Insel. Das strahlenförmig angelegte Regierungsviertel, das sich aus der „Admiralität" entwickelte, die damals noch aus Marine, Seefahrtszentrale und Schiffswerft bestand, breitete sich auf dem linken Newa-Ufer aus. Auf der Wassiljew-Insel und der Petersburger Insel entstanden Faktoreien, Handwerksbetriebe und als geistiges Zentrum auf der Wassiljew-Insel die „Akademie der Wissenschaften". Handel, werdende Industrie und Wissenschaft bedeuteten ein weiteres Machtpotential Rußlands und wichtigste Einflußzonen des westlichen Geistes. Die „Prospekte", wie die großen Prachtstraßen benannt sind, versinnbildlichen, in großen Umrissen gesehen, das offizielle Rußland in Regierung, Repräsentation und Handel. „Uliza" war die Straße von vorwiegend gut bürgerlichem Gepräge. Die „Linien", wie viele Straßen auch heute noch benannt sind, repräsentieren das breite Volk, Handwerk und die Industrie.

Soweit nicht die Natur die Einteilung der Stadt bestimmte, tat es der Zar, und es gibt nur ganz wenige Städte des alten Kontinents, die so bewußt und überlegt geplant und angelegt wurden wie Petersburg. Noch bestand der größte Teil aller Bauten aus Holz, und über Sumpf und Morast gelegte Holzroste und Knüppeldämme stellten die Straßen vor, als Peter d. Gr. die Reichsverwaltung nach St. Petersburg verlegte. Damit erhielt das „Experiment" am Rande seines Reiches Blutzufuhr aus dem Innern und mit den zurückflutenden Strömen sickerte auch der fortschrittliche Geist des Westens weiter in das Innere des Reiches. So wie der Zar seine Soldaten und die kriegsgefangenen Schweden zuerst rücksichtslos als Bauarbeiter eingesetzt und durch Erlasse von jedem zehnten Dorf in Rußland einen Mann für Petersburg verlangt hatte, verpflichtete er auch den Adel, sieben Monate im Jahr in seiner neuen Residenz zu wohnen. Der Bau der dafür nötigen Wohnhäuser und Paläste bescherte den Baumeistern Europas ein weites Feld für ihre Kunst und Rußland neuen geistigen Import.

Die großen Überschwemmungen, die Petersburg seit seiner Gründung immer wieder heimsuchten und verheerten, wurden Veranlassung, daß die Stadt, die nun auf Pfählen steht, die Admiralität allein auf 2436 Pfählen, in

vielen Zügen an Amsterdam und Venedig erinnert. Und da der Zar aus allen westeuropäischen Ländern Fachkräfte und führende Wissenschaftler rief, wurde St. Petersburg zu einem Mittelpunkt geistigen Lebens. Wenn es auch lange Zeit nur die Formen waren, die Rußland von dieser westlichen „Invasion" annahm, es folgte auch der geistige Inhalt, natürlich erst, nachdem ihn die Russen nach der ihnen gemäßen Art umgeformt hatten.

Schriftzeichen der Machthaber sind Bauten. Von dem, was noch zu Peters Zeit in solcher Art geschrieben wurde, ist jedoch nur noch wenig in seiner ursprünglichen Form erhalten. Das erste Haus, das er sich baute, war aus Holz. Katharina II. ließ es mit einem Steinbau schützend umgeben und richtete ein Peter-d.-Gr.-Museum ein. Auch der Sommerpalast ist in seiner Grundform erhalten geblieben und gibt Zeugnis von der Art seines Erbauers. In beiden Häusern, dem kleinen Wohnhaus und dem Sommerpalast, der Repräsentationszwecken diente, bestätigt die Inneneinrichtung, was die Fassaden sagen: Einfache ruhige Vornehmheit, fast intim-bürgerlich und sehr verschieden von den prunkvollen Residenzen der Vorgänger und Nachfolger. Die klaren schlichten Fronten des Sommerpalastes wurden nur durch die zwischen Erdgeschoß und dem ersten Stock eingelegten Holzschnitzereien unterbrochen, deren Darstellungen alle das Meer zum Inhalt haben. Es war eine von Peters Besonderheiten, durch bildliche Darstellungen belehrend und erziehend zu wirken. Die Schnitzereien sollten dem Volk die Bedeutung des Meeres für Rußland aufzeigen, wie auch die im Park des Sommerpalastes aufgestellten Bronzefiguren, die Szenen aus den Äsop-Fabeln darstellen, erzieherischen Zweck hatten. Teils mag die Primitivität des Volkes, dem er seine Ziele bildlich besser verständlich machen zu können glaubte, der Grund gewesen sein, gerade diese Form zu wählen, teils auch die Begabung des Zaren zum Schnitzen.

Sind Peters Häuschen und der Sommerpalast als Ausdruck der Persönlichkeit des Zaren anzusprechen, so stellt das ebenfalls in der ursprünglichen Form erhaltene „Haus der zwölf Kollegien" das Prinzip der neuen Ordnung dar, die Peter d. Gr. dem Lande zu geben wünschte. Vom Wandelgang an der Längsfront des Gebäudes aus führen zwölf in einer Reihe liegende Eingangstüren zu den „zwölf Kollegien", den Vorläufern der Ministerien.

Repräsentant des Petersburger Geistesleben blieb bis in die jüngste Vergangenheit hinein die von Peter d. Gr. noch geplante und gegründete „Akademie der Wissenschaften", die jedoch erst nach seinem Tode von Katharina eröffnet werden konnte. Als geistiger Vater derselben ist hauptsächlich Leibniz anzusprechen. Seit 1927 steht das alte Gebäude vereinsamt und enthält nur noch eine Bibliothek. Die Wissenschaftler mußten auf Befehl des Kremls nach Moskau umziehen.

Nach Peters I. Tod, 1725, behaupteten sich eigenartigerweise bis zum Ende des Jahrhunderts nur Frauen auf dem Thron. Die Enkel, Peter II. und der unmündige Iwan VI., dessen Mutter Anna sich kein ganzes Jahr

an der Regierung halten konnte, sind in der Geschichte Petersburgs kaum von Bedeutung. Mit Anna Iwanowna, Herzogin von Kurland und Nichte Peters d. Gr., von 1730 bis 1740 auf dem russischen Thron, verflachte der westliche Einfluß, trotz des starken Einflusses ihres Günstlings, Ernst Johann Bührens, von den Russen Biron genannt.

Wenn Peter auf säumige Arbeiter, gleich welcher Klasse, mit dem Stock einschlug, wenn er den Bojaren selbst die Bärte schnitt, sie zwang ihre Kaftane mit europäischer Kleidung zu vertauschen, was seine Gegner besonders empörte, wenn er Gesellschaften nach westlichem Muster gab, an denen auch Frauen teilzunehmen hatten, eine direkt revolutionäre Neuerung, so geschah alles mit der bestimmten Absicht: Fortschritt, Angleichung an den Westen. Sobald diese Zielsetzung fehlte, sank alles Geschehen auf die Stufe reiner Willkür herab. So zwang Anna Iwanowna Zwerge, eine ganze Nacht in einem aus Eisblöcken errichteten Palast zu verbringen, wobei die kleinen Akteure natürlich elend erfroren.

Noch lebten viele Baumeister, Wissenschaftler, Künstler und Handwerksspezialisten, die der große Zar gerufen hatte, als 1740 seine Tochter Elisabeth I. den Thron bestieg und sich bemühte, in seinem Geiste weiter zu bauen. Aber Elisabeth war eine Frau und sie war eine Russin. Sie liebte den Prunk in seiner russischen Form und, da ihr die Steuerreformen ihres Vaters die Mittel reichlich brachten, entfaltete sie ihn.

Östlicher Prunk blieb auch unter ihrer Nachfolgerin Katharina II. bestehen, doch war die westliche Entwicklung unter ihr wieder stärker betont. Ausdruck der geistigen Vertiefung der Bestrebungen der ehemaligen Prinzessin Sofie von Anhalt-Zerbst, das Vermächtnis Peters d. Gr. zu erfüllen, sind Medizinische Akademie, Bergbau-Institut, Akademie der Künste, Mädchenerziehungsheim, Erziehungshaus für verwahrloste Kinder, Spital, Kaufhof, Schulen usw. Der Einfluß der neuen Einrichtungen auf das Land breitete sich nur zögernd aus. Aber da Katharnia II. das russische Volk verstand und es zu nehmen wußte, trat trotz ihrer persönlichen Russifizierung der moskowitische Einfluß zurück und Petersburger Geist konnte sich in den Jahren ihrer Regierung, 1762 bis 1796, stärker als bisher durchsetzen. Die Neigung der Russen zu Übertreibungen und Ekstasen ist natürlich auch hier zu berücksichtigen.

Die ukrainischen Bauernaufstände, der Pugatschewaufstand und die Geschehnisse während der französischen Revolution, die auf die Zielsetzungen der fortschrittlichen Zarin starken Einfluß hatten, begünstigten die östlichen Einflüsse wieder.

Die Absperrung der Grenzen unter Katharinas Sohn, Paul, 1796—1801, und sein Verbot, Bücher aus dem Auslande einzuführen, um die Ideen der Französischen Revolution von Rußland fernzuhalten, brachten neuen Wind in die Segel der moskowitischen Reaktion.

Der nächste Zar, Alexander I. (1801—1825) stellte, den Kurs Peters d. Gr. weiterführend, Rußland als Verbündeten gegen Napoleon in gleiche Linie

mit den Weststaaten. Das stärkste Einsickern westlichen Geistes durch die aus dem Krieg im Westen zurückkehrenden Offiziere und Soldaten ging jedoch nur noch zum Teil über Petersburg. Wohl bevorzugten dort die Baumeister die Embleme des Napoleonischen Empire; lorbeerumkränzte und von Degen flankierte Schilde, heroische Figuren, Fahnen und Schwerter schmückten, in Stein gehauen, die Fassaden der Bauten. Aber im Lande ging auch der Geist der französischen Revolution um, der gefährlichste westliche Import; denn er vermählte sich mit der stets schwelenden Bereitschaft der Russen zu Aufständen.

Geheimbünde zum Sturz der bestehenden Ordnung bildeten sich und zwar gerade unter dem liberalsten und freisinnigsten Zaren. Ein Iwan IV. hätte sie niedergeknutet!

Die revolutionären Bestrebungen, die nach Alexanders I. Tod zum Ausbruch kamen, waren typisch für die russische Entwicklung und Art. Die Dekabristen, die „Dezembermänner", die sich am 24. Dezember 1825 vor dem Reiterstandbild Peters d. Gr. zur Revolte sammelten, verhandelten so lange darüber, ob der Aufstand mit Christus, nämlich ohne Waffen, oder ohne Christus und mit Waffen gemacht werden sollte, bis Nikolaus I. ihn durch ergebene Regimenter niederkartätschen ließ. Wie weit das einfache Volk an dem Aufstande beteiligt war, zeigt die Haltung der Truppen. Man hatte ihnen erklärt, sie hätten dem älteren Bruder Alexanders I., Konstantin, zum Thron zu verhelfen; er sei der rechtmäßige Zar, nicht Nikolaus I. Bei den Rufen der Offiziere: „Es lebe Konstantin, es lebe die Konstitution", waren die russischen Soldaten des Glaubens, die „Konstitution" sei Konstantins Frau!

Nikolaus I. durch den Aufstand der westlerischen Dekabristen bei seinem Regierungsantritt zwangsläufig in das Lager der Reaktion gedrängt und in seinem ganzen Wesen der letzte bedeutende Vertreter des russischen Absolutismus, 1825—1855, ebnete den moskowitischen Strömungen weitere Wege.

Katharina II. hatte ihrem Volk den Westen auf dem Umweg über „Petersburg" näher gebracht. Der letzte Träger Petrinischen Geistes, Alexander II., von 1855—1881, handelte direkt. Ihm gelang, was Katharina II. und Alexander I. schon geplant hatten, die Leibeigenschaft in Rußland aufzuheben. Er vertiefte das Erziehungswesen, indem er Tausende von Schulen im ganzen Lande eröffnen ließ, führte zahllose verwaltungstechnische Neuerungen und Gesetze ein und — fiel dafür einer Bombe zum Opfer!

Mit der Thronbesteigung Alexanders III. (1881—1894) begann schon fast offiziell die Zersetzung des Petersburger Geistes. Die Reaktion hatte sich an dem Kampf mit Petersburg zur slawischen Sammlung mit Erlösungsideen verjüngt, und modernisierte sich unter Führung des Oberprokurors der Heiligen Synode, Pobedonóstoew, dem „Auge des Zaren"! „Die westliche Demokratie ist faul, nur das patriarchalische russische System ist noch gesund", wurde nach seinen Worten zur Devise. Wer sie nicht als bindend an-

erkannte, machte mit der in Rußland stets unmodern gebliebenen Justiz Bekanntschaft. Die Petersburger Periode war zu Ende.

Unter dem schwächlichen Nikolaus II. wurde bezeichnenderweise Petersburg dann auch in — Petrograd — umgetauft. Offiziellen Anlaß bot der Kriegsausbruch 1914, aber der Krieg war nicht der wahre Grund, sondern nur der Vorwand. Die unter Alexander III. allmächtig gewordene Reaktion im allslawischen Gewande behauptete sich auch trotz Gegnern vom Format eines Stolypin und verstand es, was dieser schließlich als neuere Regierungsform durchsetzte, so auszuhöhlen, daß alle Arbeit und alle Kämpfe vergeblich blieben. Von orthodoxer Seite aus wurden die Stolypin-Reformen mit der Begründung bekämpft, daß durch sie aus dem heiligen leidenden Rußland ein ganz gewöhnlicher Staat, wie Schweden oder Amerika, würde.

Dagegen kam Rasputin, der Dämon aus dem schamanistischen Osten, nach Petersburg, und wurde zum einflußreichsten Mann am Zarenhof.

Der russische Nationalismus, entstanden in der napoleonischen Zeit und repräsentiert durch St. Petersburg, hatte sich in das Slawophilentum gewandelt mit Moskau als National-Heiligtum.

Vor vierzig Jahren hatte der russische Dichter Nikolai Klujew, den man im Westen den russischen Tagore nannte, in seiner geräumigen, europäischen Petersburger Wohnung eine „Isba", ein echt russisches Holzhaus alten Stils aufgestellt, das er bewohnte. Es gibt wohl keine bessere Illustration der russischen Besonderheit, westliche Einrichtungen altrussisch auszutapezieren und sie dann als etwas echt Russisches zu benützen.

Der Umwandlung westlicher Werte in der ersten Petersburger Zeit war ihre erneute Umwandlung durch Moskau gefolgt. Katharina II., als typischste Vertreterin der Petersburger Epoche im Leben Rußlands, hatte versucht, die Formen artgemäß anzugleichen, jedoch den Geist des Westens zu importieren. Stalin, als bisher letzter typischer Vertreter Moskaus, hatte die Formen verwestlicht um sich ihrer zu bedienen, sie dafür aber mit östlichem Geist erfüllt.

Der Petersburger Einfluß in Rußland ist am klarsten in der Architektur zu sehen. „Petersburger Barock" und „Petersburger Empire" sind Stilbezeichnungen geworden. Die meisten Bauten aus der ersten Petersburger Zeit wurden allerdings, soweit sie nicht Überschwemmungen und Bränden zum Opfer fielen, später umgestaltet. Einigermaßen erhalten blieben nur die 12 Kollegien, die Hauptwerke der Peter-Pauls-Festung mit dem spitzen Glockenturm, der noch zu Peters Zeit in Stein begonnen wurde, und der turmgekrönte Mittelteil der Admiralität, von Anna Iwanowna erbaut. Schon Peters Baumeister Rastreli, der bis in die ersten Regierungsjahre Katharinas d. Gr. wirkte, wich von dem rein westlichen Stil ab und verwandte bei seinen Steinbauten mehr und mehr den nordischen Holzbaustil, der sich schließlich mit dem Moskauer Zeltbaustil verband. Das Charakteristikum aus Peters Zeit, daß die Stadt auf Westeuropäer russisch wirkte, auf die

Russen jedoch westlich, verstärkte sich. Die Anleihen Petersburgs bei den Moskauer Bauformen sind stärker als sie Moskau und das übrige Rußland bei Petersburg gemacht haben. Zur gleichen Zeit wie im Westen entwickelte sich auch in Rußland der Klassizismus. Selbstverständlich, genau wie das vergehende Barock, „Petersburgisch". Die Grundformen aus Westeuropa, die Zutaten aus Rußland. Taurisches Palais, Marmorpalast, Katharinas Eremitage usw. Am stärksten hat ein russisches Empire im ganzen Lande Eingang gefunden. Noch sind überall die langgestreckten, gelbgestrichenen Häuser mit den weißen Säulen davor zu finden; russisch breit und tief gebaut und die Säulen dickbauchig und gemütlich. Häuser des Petersburger Stils, auch wo sie in Holz ausgeführt sind. Im Gegensatz dazu steht die Moskauer Architektur, die sich auch dort, wo sie in Stein baute, an den russischen Holzbaustil hielt.

Westlich in Auffassung und Technik ist besonders die Malerei. Das russische Fluidum liegt in den Motiven und im lyrischen Gefühl, das zum Ausdruck gebracht wird. Bezeichnend sind auch die Namen der Bildwerke: „Ewige Ruhe" von Leviatan, „Heiliges Rußland" von Nestoroff usw. Diese neuzeitliche Malkunst fand so starken Widerhall, daß sie zum Verfall der Ikonenkunst und der mit dieser verbundenen Ordnung führte, die bestimmte Gebete und Fasten vor und während der Arbeit vorschrieb, sowie Material, Farben und Maße. Die alte Ikonenkunst erstand auch nicht wieder, als die beginnende Slawisierung den Wunsch nach Erneuerung der altrussisch-byzantinischen Kunstformen hegte. Der idealistisch-mystische Stil war vom Realismus abgelöst, den das Volk „Frijaschkaja" = Franzuskaja = Französisch-Malerei nannte. Nur im fernen Norden, in den Gebieten von Wologda und Wjatka, erhielt sich noch lange Zeit die alte Ikonenkunst, wie auch eine besondere Art ebenfalls in Verfall geratener russischer Spitzenweberei. Im Sowjetstaat erlebte auch eine alte Bauernmalerei als Kunstgewerbe- und Exportartikel eine etwas verzerrte Wiedergeburt. Mittelpunkt dieser neuen Industrie ist Dorf Palech im Wolgagebiet.

Plastik gab es vor Beginn der Petersburger Periode, mit Ausnahme der russischen Holzschnitzerei, in Rußland praktisch nicht. Auch die von Peter d. Gr. eingeführte Form in Holz geschnittener Szenen aus dem Leben war unrussisch. Die alte russische Holzschnitzerei hatte in einer Art Impressionismus Gefühle auszudrücken versucht. Zu Peters Zeiten waren dann die „Luboki", die in Lindenrinde geschnitzten Bildchen, hauptsächlich moralischen und erzieherischen Inhalts verbreitet. Durch den Einfluß der Graveure und Kupferstecher, die Peter d. Gr. und seine Nachfolgerinnen aus Frankreich hatten kommen lassen, wechselten die Motive. Die russische Wiedergabe französischer Schäferszenen entartete bis zu reiner Pornographie. In der späteren Form der „Narodnije Kartinki", der Volks-Bilder, wurden die Holzschnitzereien dann wieder einzigartig und — typisch russisch.

Auch in der Musik ist der formale Einfluß des Westens vorherrschend. Seit Peter d. Gr. ist das westliche Notensystem eingeführt, das eigenartige

Hakenformen ablöste. Der Inhalt jedoch stammt fast ausschließlich aus der Fülle der Volksmelodien des großen Landes und aus dem geistigen Gehalt der Kirchenmelodik. Dem Volkscharakter entsprechend ist die moderne russische Musik mehr schwermütig. In Tschaikowskijs sechster Symphonie hat diese eigentümliche Schwermut wohl den vollkommensten Ausdruck gefunden. Es ist auch kein Zufall, daß die stärkste Musikalität in Rußland in den Totenmessen liegt. Im Westen ist es das „Alleluja". Ein russischer Mozart ist undenkbar.

Aus der Zeit vor Peter d. Gr. sind, abgesehen von den Guslar-Spielern, keine bedeutenden Dichter bekannt. Die den westeuropäischen Minnesängern und orientalischen Märchenerzählern verwandten Volkssänger, die Sagen und Zeitgeschehnisse auf ihren Wanderungen durch das Land verbreiteten, spielten dabei auf der alten russisch-byzantinischen kleinen Harfe, der Gusli. Das berühmteste Epos aus dem zwölften Jahrhundert, „Slowo o polku Igorewj", das „Lied von Igors Heldentaten" ist durch die Guslar-Sänger erhalten geblieben.

Pasoschkin aus Peters Zeit und ähnliche kamen nicht über provinzielle Bedeutung hinaus. Der Literaturforscher Wengoroff sagt: „Die Literatur zu Peters d. Gr. Zeit ist eine Predigtkanzel!" Lomonóssow, 1711 geboren und bis in die Zeit Katharina II. hinein wirkend, ist als Wissenschaftler, der die neue russische Sprache seiner Zeit formte und eine Grammatik herausgab, bedeutender denn als Dichter. Doch entbehren auch seine Verse, mit denen er westliche Einrichtungen, wie z. B. Fenster aus Glas populär zu machen versuchte, nicht der Originalität.

Da sich die westlichen Einflüsse in geistigen Belangen häufiger und stärker gewandelt haben als etwa Baustile, ist es auch schwerer zu erkennen, wo die Befruchtung durch den Westen über Petersburg und wo über Moskau ging. Die Themen in der russischen Literatur stammen weitgehend aus dem Westen. Puschkin ließ sich sowohl von Byron als auch von Schiller und Gautier anregen, Gogol von E. T. A. Hoffmann, Dostojewskij von Balzac usw. Aber der Inhalt russischer Literatur ist bei allen Großen nie als Unterhaltung gedacht, sondern wollte belehren, ändern, bessern, in die Tiefe gehen, zumindest bis ins Letzte zerlegen, wobei Bestehendes gelegentlich auch zerstört wurde. Dostojewski, der typischste Vertreter dieser Richtung ist bezeichnenderweise als Nihilist zum Tode verurteilt, später zu 10 Jahren Sibirien begnadigt worden. Lenin hat es dann verstanden, dessen Werke für seine eigenen Ziele zu nützen.

Das Volk, das so stark zu Mystik, Schwärmerei und Übermaß neigt, ist am besten religiös anzusprechen. Deshalb behielt die Orthodoxie allen westlichen Bestrebungen des Zaren gegenüber ihre Kraft. Lateinischer Katholizismus und Protestantismus wurden trotz wechselnder Einflußmöglichkeiten in Rußland nie sehr stark. Einer der Gründe dafür dürfte der den Slawen mehr liegende orthodox-byzantinische Ritus sein. Dagegen behaupteten sich allerlei fanatische Sekten. Im Rahmen der orthodoxen Kirche

entwickelte sich auch eine religiöse Gesellschaftsform, die außerhalb Rußlands unbekannt ist: „Die Narren in Christo". Von der Zeit Peters d. Gr. an gibt es diese „heiligen Narren", die barfuß, ungekämmt, bärtig und ungepflegt, mit schweren Ketten behangen, durch das Land wanderten, allerlei Narrenpossen trieben und die menschliche Ordnung der Welt, als eine absolut böse, oft in der unflätigsten Weise beschimpften.

Nach Peters Tod hatten sich diese „Jurodiwuji" in eine negativ-mystische Linie, wie sie etwa in Turgenjews, „Eltern und Kinder" zum Ausdruck kommt, und in eine positive, Dostojewskis „Idiot", dem christlich-seelenvollen Wahrheitssucher entsprechende, geteilt. Die erste benützte der Kommunismus, wie er sich überhaupt der Neigung der Russen zu Mystik und Schwärmerei bediente, so daß viele Menschen in der politischen Theorie von Marx eine Art Religion sahen, an die sie lange Zeit fanatisch glaubten und zum Teil noch immer glauben. Die „dostojewskische" Linie der „Narren in Christo" auszurotten, ist auch dem Kommunismus nie ganz gelungen.

Den geringsten Einfluß erlangte die westliche Philosophie. Die Natur der Russen neigt mehr zu einer Laienphilosophie als zur Logik, Erkenntnistheorie und exakten Systemen. Wohl wurden die Gedanken Hegels, Schellings, Fichtes und anderer mit starker, echt russischer Intensität aufgenommen, aber der Kreis, der sie aufnahm, war nur klein. Erst die Gedanken des russischen Religionsphilosophen Wladimir Solowjew, der aus dem Westen schöpfte, fanden breiteren Widerhall, jedoch erst zu einer Zeit, als die Petersburger Periode Rußlands schon vergangen war. (Solowjew — 1853 bis 1900.)

Das russische Ballett, ein Begriff für die Welt, war in Rußland lange Zeit die Hauptform des Theaters. Gegründet hatte es 1738 der deutsche Ballettmeister Lande am Hofe Elisabeths I. Das erste bekannt gewordene Thema war „König Maximilian". Russen tanzten europäisches Milieu. Es wurde das „Russische Ballett" daraus, das den von Westeuropa übernommenen Rahmen mit dem Gefühl der Russen für Rhythmik, ihre Begabung zum Tanz, die Breite und Freiheit der Bewegungen und den schwimmenden Gang ihrer Frauen füllte.

Auch der Samowar, der den Westeuropäern vielleicht als der typischste russische Gebrauchsgegenstand erscheint, ist „petersburgisch". Katharina II. hatte aus Deutschland den „Wasserkoch-Apparat" erhalten. Die Russen veränderten ihn in seiner Form und seinem Zweck, indem sie ihn ausschließlich zum Zubereiten des aus dem Osten stammenden Tees in Gebrauch nahmen.

Die Veränderungen der aus dem Westen übernommenen Gegenstände in ihren Formen ins Breite, Schwere, Prunkvolle ist überhaupt typisch. Man kann es an allen in Rußland hergestellten Dingen erkennen: Silber, Porzellan, Möbel, Häusern, Empiresäulen.

Der Reichtum der russischen Sprache, entstanden aus vom Westen übernommenen und russifizierten Worten, zusammen mit denjenigen aus der Tatarenzeit sowie den sowjetischen Wortneuschöpfungen, findet seinen Ausdruck in einem Wörterbuch, das eine halbe Million Worte enthält.

Je mehr sich jedoch westliche Formen in der modernen Wissenschaft, in der Zweckarchitektur der Industrie, in den Kunstformen oder dem alltäglichen Leben durchsetzten, um so stärker verlor sich der typisch Petersburgische Geist, und der moskowitische Einfluß breitete sich aus, um schließlich im Slawophilentum seinen modernen Ausdruck zu finden.

Aber auch an dieser Entwicklung hatte der Westen seinen Anteil. Die Sehnsucht westlicher Forscher und Denker nach Exotik ließ sie Rußland nach allem durchforschen, was die Völker dieses großen Landes vom Osten übernommen hatten, Gedankengut, Architektur, Brauchtum, Vererbungseinflüsse usw. Sie unterbauten wissenschaftlich die Theorien der Slawophilen.

Zweihundert Jahre waren vergangen, seit Peter d. Gr. sein „Fenster zum Westen" öffnete, um den Strom abendländisch-christlicher Kultur, westlichen Fortschritt und westliche Humanität in sein Land zu leiten. Über zweihundert Jahre lang hatten sich Westler und Orthodoxe, Slawophilen Internationalisten gegenseitig bekämpft und im Kampfe ihre Ideen und Zielsetzungen miteinander vermengt. Das Gedankengut der Französischen Revolution, von Marx und Engels, vereinigte sich sowohl mit den Ideen der Petersburger und der Moskauer Orthodoxen und Slawophilen, als auch mit denjenigen der religiösen und politisch-internationalen Welterlösungsfanatiker.

Nach den Geburtswehen des Jahres 1905, dem ersten organisierten Aufstand in Rußland, gründete Kerenski 1917 bei der Revolution der Intellektuellen, nach westlichem Vorbild, die russische Demokratie. Die Mentalität der Intellektuellen ist jedoch stets von derjenigen der Volksmasse verschieden. Sie reicht wohl aus, die Instinkte der Massen aufzuputschen, aber nur sehr selten, sie auch wieder zu bändigen. Kerenski, weder Osten noch Westen, wurde wie Staub, der auf Rußland lag, weggefegt. Der Osten übernahm die Führung. Lenin, der Träger asiatisch-orientalischen Blutes, riß die vorbereiteten Massen mit sich und ließ sie in Plünderung und Blut, Haß, Rachsucht, Gier und Maßlosigkeit sich austoben und schuldig werden!

„Das goldene Zeitalter, in dem jeder Koch einen Staat regieren kann und jedes Klosett von Gold sein wird", wie Lenin sich einmal ausdrückte, war angebrochen. Seine Anhänger glaubten daran wie an eine Religionslehre und in den Kellern der Regierungsgebäude wütete die Tscheka gegen die „Ungläubigen".

Aber mehr als die Aufputschung aller schlechten menschlichen Instinkte hatte die russische Eigentümlichkeit zu grübeln, eine neue Wahrheit zu ergründen, einer besseren Zukunft willen sich in der Gegenwart zu opfern

und aller Welt das Heil zu bringen, notfalls mit Gewalt, zum Erfolg der Oktoberrevolution geführt. Nachdem die Macht erobert war, wurde sie mit modernsten westlichen Mitteln und östlicher Grausamkeit und Sklaverei gesichert. Wohl war der Strom aus dem Westen durch Petersburg in Rußland eingedrungen, aber Moskau hatte frühzeitig die Schleusen gestellt. Fortschritt und Reaktion, Endzielerwartung und orthodoxe Unduldsamkeit, innige Frömmigkeit und Nihilismus, Nationalismus und die stete Bereitschaft zu Aufstand und Maßlosigkeit in Empfindungen und Taten hatten miteinander gekämpft und miteinander gesiegt. Gesiegt in der furchtbaren Form des Bolschewismus-Kommunismus. Aber die typische Sehnsucht der Russen, immer nach einer ewigen Quelle zu suchen, diese Sehnsucht, die niemals stärker enttäuscht wurde als vom Kommunismus, wird auch in Zukunft weiter wirksam sein!

Zeitbericht

Kirche und Bevölkerungsproblem — Nutzbarmachung neuer Energiequellen — Zum Kinsey-report — Bevölkerungsbewegung in USA — Wettlauf zwischen Ausgrabungen und Entzifferung — Priestermangel in Lateinamerika — 50 Jahre Hochland — Zur Diskussion um die heutige Kunst — Moskaus Antwort auf ein westliches Standardwerk

Kirche und Bevölkerungsproblem. Pro-Staatssekretär Montini richtete im Auftrag des Heiligen Vaters ein Schreiben an die 26. Soziale Woche der Katholiken Italiens, die (27. Sept. — 4. Okt.) in Palermo stattfand und sich mit dem Problem des Bevölkerungszuwachses und seiner Beziehung zum wirtschaftlichen Fortschritt befaßte. Es handle sich zweifellos um ernste Probleme, die an das Heiligtum der Familie rührten, aber auch besonders die internationale Ordnung beträfen. Schon Pfingsten 1941 habe der Papst den Wunsch ausgesprochen nach „einer günstigeren Verteilung der Menschen auf der Erdoberfläche, die Gott geschaffen und für den Gebrauch aller bereitet hat".

Tatsächlich zeigten die Statistiken der letzten Jahre, daß trotz der „schier unerschöpflichen Naturschätze" in vielen Teilen der Welt ein akutes Mißverhältnis zwischen der Bevölkerungsdichte und den Ernährungsmöglichkeiten bestünde. In Anbetracht der ständigen Zunahme der Erdbevölkerung würden weite Kreise von einer Atmosphäre der Sorge ergriffen. Der einzige Ausweg scheine vielen die Geburtenbeschränkung. „Daher die Steigerung der neumalthusianischen Propaganda, die sich gegen die Lebensquellen selbst richtet, und im Namen von falschen wissenschaftlichen Voraussetzungen immer mehr Ideen und Mißbräuche verbreitet, die sich in ungünstiger Weise auf die öffentliche Sittlichkeit auswirken und die Menschheit zu einer stets größeren und verhängnisvolleren Schwächung in ihren moralischen und religiösen Grundsätzen führen."

Angesichts dieser Probleme wird der gläubige Mensch jede Lösung ablehnen müssen, „die nicht den heiligen und unantastbaren Wert des menschlichen Lebens berücksichtigt oder in irgendeiner Form von der Beachtung jener Normen absieht, die seine geordnete Weitergabe regeln. Diese Weitergabe findet ihre natürliche Anwendung im Bereich der Familie, in der Würde der ehelichen Beziehungen, und umfaßt Erzeugung und Erziehung der Kinder. Jedes Attentat auf das Leben auf seinem Weg von den Eltern bis zur Wiege ist daher ein Verbrechen und in

keiner Weise aus Staatsinteresse oder aus eugenischen und wirtschaftlichen Erwägungen zu rechtfertigen. Dahin gehört nicht nur der direkte Mord eines Unschuldigen, sondern auch jedes Hintergehen der Natur selbst, die schon als solche den Willen des Schöpfers offenbart." Schon in seiner Ansprache an die Hebammen (vom 29. Okt. 1951) habe der Heilige Vater die moderne Mentalität, die dem Ideal einer fruchtbaren Familie feindlich ist, als „dem Gedanken Gottes und der Heiligen Schrift, wie auch der gesunden Vernunft und dem natürlichen Empfinden zuwider" bezeichnet.

Anderseits müsse die Verteilung der Güter auf der Welt ernstlich überprüft werden. Der Schöpfer habe sie für alle Menschen bereitgestellt und sie müßten nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Liebe an alle Menschen verteilt werden. „Diese Lehre, die vom Heiligen Vater auch in der erwähnten Pfingstbotschaft hervorgehoben wurde, sichert jedem Menschen den Zugang zu den Naturgütern und legt in den internationalen Beziehungen die Pflicht der sozialen Gerechtigkeit auf, welche die reicheren Völker verpflichtet, jenen Ländern zu Hilfe zu kommen, die weniger begütert sind. Daher müßte sich die wissenschaftliche Erforschung der Bevölkerungs- und Ernährungsprobleme auf die ganze Welt beziehen. Nur in der „tätigen Solidarität aller Völker" könnte eine Lösung gefunden werden. Alle künstlichen Schranken müßten beseitigt und ein „geordneteres Zirkulieren der Menschen, des Kapitals und der Sachgüter" gestattet werden.

„Anderseits sind die natürlichen Güter der Erde, die noch unermeßliche Möglichkeiten der Ausbeutung bieten — geschweige denn die Wege, welche die menschliche Intelligenz und Arbeit für die Zukunft noch eröffnen können — weit davon entfernt, die düsteren Voraussichten der Propheten des Neumalthusianismus zu rechtfertigen. Und wenn noch dieses oder jenes Gebiet an Überbevölkerung leidet, wäre es ein Irrtum, die Schuld an der gegenwärtigen Not den Naturgesetzen zuzuschreiben, da es ja offenbar ist, daß diese in der mangelnden Solidarität der Menschen und Völker untereinander ihren Grund haben" (Radiobotschaft, Weihnachten 1952).

Schließlich weist der Heilige Vater darauf hin, daß ein praktischer Weg die Förderung der Auswanderung wäre. Durch sie kämen die Menschen überbevölkerter Gebiete zu Land und die Staaten der Einwanderungsländer zu arbeitsamen Bürgern. (L'Osservatore Romano Nr. 225 vom 28.—29. Sept. 1953.)

Nutzbarmachung neuer Energiequellen. Der ungeheure Verbrauch an Energie in Industrie, Landwirtschaft, Handel, Kleingewerbe und im Privatleben hat die Wissenschaftler angeregt, nach neuen Energiequellen Ausschau zu halten. Es kommen dabei vor allem in Betracht: die Erdwärme. Der französische Gelehrte Claude George und sein Sohn André reichten im Jahre 1949 der „Académie des Sciences" eine Studie über die Möglichkeit ein, die Erdwärme für den menschlichen Energiebedarf auszunützen. Aus der Untersuchung ergibt sich, daß sich in 2000 Meter unter der französischen Erde eine Wärme vorfindet, die zwölfmal die Wärme ausmacht, die sich aus der Verbrennung sämtlicher französischer Kohlenvorkommen ergäben; in 8000 Meter Tiefe würde man das 600fache erreichen. Die praktischen Schwierigkeiten bestehen darin, diese Erdwärme zu fassen und an die Oberfläche weiterzuleiten.

Die Sonnenenergie. Rein theoretisch gesehen könnte die Erdbestrahlung durch die Sonne in mechanische Kraft verwandelt werden. Indes sind die technischen Schwierigkeiten für eine nutzbringende Verwendung noch keineswegs behoben, so daß auf absehbare Zeit mit dieser Energiequelle kaum zu rechnen sein wird. Anders verhält es sich mit der Verwendung von Ebbe und Flut für Ener-

gieerzeugung. Die Kraftmenge, die hier verloren geht, wird auf über eineinhalb Milliarden KW geschätzt. Man nimmt allerdings an, daß man höchstens 0,3 Prozent davon für die menschlichen Bedürfnisse ausnützen könnte. Die Wege, diese Meereskraft in verwendbare Energie umzuwandeln, sind verschieden. Hauptsächlich wird vorgeschlagen, große Behälter anzulegen, mittels deren die Wassermassen auf Turbinen geleitet werden, wobei die Schwierigkeit eben darin besteht, daß große Deiche und Eindämmungen errichtet werden müßten. Trotzdem sind bereits an verschiedenen Orten Anlagen geplant, so in Frankreich (Rance, Mont St. Michel, Arguenon Lancieux), in England (Severn) und in den Vereinigten Staaten (Passamaquoddy). Eine weitere Energiequelle wäre die der Winde. In bescheidenem Umfang wird sie schon seit langer Zeit ausgenützt (Windmühlen). Die Erzeugung der kleinen Anlagen in den Vereinigten Staaten erreicht 300 Millionen kWh im Jahr. Es gibt dort außerdem noch Anlagen größeren Umfanges, die von Dieselmotoren unterstützt werden. Die Windkraft wird weiter auch in Dänemark und in Rußland ausgenützt.

Die aufsehenerregendste und aufregendste Möglichkeit für Kraftgewinnung bietet das Feld der Atomenergie. Aber hier steht die Forschung noch in den Anfängen. Bis sich etwas Sicheres darüber sagen läßt, werden wohl noch Jahre oder Jahrzehnte vergehen. In den Vereinigten Staaten und in England sind Anfänge bereits gemacht. Atomenergie wird in Wärme und Elektrizität umgewandelt. Von der Kriegsproduktion sehen wir hier ab. (Vgl. Aggiornamenti Sociali, August-September 1953, S. 305—308.)

Zum Kinseyreport. Für die Art von Zeitsymptomen wie der Kinseybericht eines ist, dürfte bezeichnend sein, wie für ihn Propaganda gemacht wurde. Es ist, wie „America" (5. Sept. 1953) schreibt, in den USA Brauch, über kein Buch vor seinem Erscheinen längere Artikel zu bringen. Obwohl nun der Kinseybericht erst am 14. September erscheinen sollte, wurde doch schon am 20. August einer Gruppe von Journalisten Einsicht in die Druckbogen gegeben. Sie durften darüber auch in den Tageszeitungen bis zu 5000 Worte veröffentlichen. Und welche Sensationspresse hätte sich eine solche Gelegenheit entgehen lassen. Nur wenige Zeitungen wiesen das Angebot zurück aus der Besorgnis, daß ein Material, das die Soziologen ernstlich interessieren kann, vielen, und das ist wohl die große Mehrzahl, nur zu pornographischen Zwecken dienen könnte. Auf diese Weise wurden Kinseys Ergebnisse ohne die Tatsachen bekannt, auf denen sie beruhen. So mußte ein völlig falsches Bild entstehen, das auch die nachfolgende Veröffentlichung nicht mehr korrigieren konnte. Das war um so weniger der Fall, als auch der wissenschaftliche Wert des Buches mit Recht angezweifelt werden kann. Die Beziehung zwischen Mann und Frau ist nicht allein durch die Geschlechtlichkeit bestimmt, zumal wenn diese rein animalisch gesehen wird. Auch in seinem geschlechtlichen Verhalten, selbst noch im pervertierten, ist der Mensch kein Tier. Der Grundsatz Kinseys gar, was viele tun, kann nicht abnormal sein, ist zwar das Symptom einer entarteten Demokratie, aber nicht Ausdruck der menschlichen Würde, die auch noch die geschlechtliche Sphäre des Menschen durchwalten sollte.

Bevölkerungsbewegung in USA. Man sagt oft, das Leben in der Stadt und in industrialisierten Ländern sei ungesund. Eine genauere Betrachtung bietet jedoch ein anderes Bild.

Daß die Kindersterblichkeit in einem Land mit hochentwickelter Medizin geringer ist als anderswo, mag nicht so sehr überraschen. Tatsächlich ist sie in den Vereinigten Staaten die geringste auf der ganzen Erde. Nach den Sterbetafeln von 1949 können von 1000 Knaben 955 erwarten, das 15. Lebensjahr zu erreichen. Von

den Mädchen gar 965. In der Schweiz sind es nur 927 Knaben, in Frankreich 916, in Island 915, in Luxemburg 910, selbst in Schweden nur 946, in Norwegen 941, in Dänemark 926. Einzig Neuseeland kann mit 959 mit den Vereinigten Staaten konkurrieren.

Wie steht es mit dem Alter der Bevölkerung, die ins berufstätige Alter eingerückt ist? Nach den Angaben der größten Lebensversicherungsgesellschaft, der New York Metropolitain Life Insurance Company, erreichen von 1000 männlichen Fünfzehnjährigen schließlich ein Alter von 65 Jahren: in Island 640, in Luxemburg 643, in Finnland 508, in Irland 644, in der Schweiz 650 — in USA aber 663. Diese Ziffer wird freilich noch von einigen andern Staaten übertroffen, aber nicht etwa von ausgesprochenen Agrarstaaten, sondern von den nordischen: Schweden mit 728, Dänemark mit 728, Norwegen mit 745, Holland (!) mit 775 (Durchschnitt von 1947—49); in den außereuropäischen Kontinenten weisen einzig Australien mit 679, Neuseeland mit 717 und Kanada mit 696 bessere Ziffern auf.

Den Frauen geht es in USA noch viel besser — trotz der starken Berufstätigkeit. Von 1000 15jährigen Mädchen erreichen 793 ein Alter von wenigstens 65 Jahren, d. h. mehr als 3/4. Auf der ganzen Welt wird diese Ziffer nur von Norwegen (808) und Holland (809) mit den beiden allerhöchsten Ziffern übertroffen. Selbst Kanada bleibt mit 768 erheblich hinter USA zurück, während die Schweiz mit 740 erst recht nicht konkurrieren kann. Dabei leben in USA 64 Prozent der Bevölkerung in städtischen Verhältnissen.

Der Unterschied zwischen den Ziffern der Männer (663) und denen der Frauen (793) ist in USA von allen Ländern der Welt am größten und könnte zu besonderen Betrachtungen Anlaß geben, sei es, daß man annimmt, daß die Männer dort vom Geschäftsleben (oder von den Frauen) hart mitgenommen werden, sei es, daß die Frauen dort besonders gut gepflegt, geschützt und geschont werden.

Aufs Ganze gesehen aber ist offenkundig, wie falsch jene verallgemeinernden Urteile sind, die der Verstädterung und Industrialisierung besonders gesundheitsschädliche Wirkungen zuschreiben.

Wettlauf zwischen Ausgrabungen und Entzifferung. Überraschend schnell sind die beim Toten Meer gefundenen Handschriften der gelehrten Öffentlichkeit zum großen Teil zugänglich gemacht worden. Sonst vergehen oft Jahre, ja Jahrzehnte von der Entdeckung bis zur Veröffentlichung. Dies liegt entweder an der Schwierigkeit der Texte, die nur wenigen Gelehrten verständlich sind und deren Lesung viele Mühe erfordert, oder auch an den Kosten des Druckes. Besonders da, wo die Dokumente sehr zahlreich werden, kommt die Entzifferung und Veröffentlichung mit den sich mehrenden Funden nicht mit. So schätzt man die Zahl der Keilschrifttafeln, die sich bereits in den verschiedenen Museen befinden, auf etwa 300000 — 400000. Und soeben hat man in Harran eine weitere Bibliothek von etwa 3000 Tafeln entdeckt. In Istambul sind etwa 35000 Tafeln, von denen bisher nur ein Bruchteil veröffentlicht wurde. Aber auch im British Museum und im Louvre liegen noch viele Tafeln, die zum Teil seit vielen Jahren darauf warten, von einem Gelehrten entziffert zu werden. Zum Teil sehr umfangreiche manichäische Texte, die 1931 in Medinet Madi im ägyptischen Fajum gefunden worden sind, konnten bis heute nicht vollständig herausgegeben werden. Dazu kamen 1947 etwa tausend Seiten koptischer Papyri mit gnostischen Texten ebenfalls in Ägypten in Nag-Hammadi ans Tageslicht. Beide Funde sind für die Kenntnis dieser Religionen von größter Bedeutung. (Darsie R. Gillie, Entdeckungen und Kontroversen, in: Diogenes 1 1953 S. 81—97.)

Priestermangel in Lateinamerika. Obwohl Lateinamerika 33 Prozent aller Katholiken der Welt zählt, stellt es nur 7 Prozent der Priester. Während allgemein das Verhältnis Priester-Gläubige auf eins zu tausend angesetzt wird (in den USA ist es eins zu 622, in Kanada sogar eins zu 479), kommt Lateinamerika mit seinen 25000 Welt- und Ordenspriestern nur auf eins zu 7000. Hinter diesem Durchschnittswert verbergen sich aber für eine Reihe von Staaten noch trostlosere Verhältnisse. Auf einen Priester kommen an Gläubigen:

in Porto Rico	7113	in Honduras	10345
in Bolivien	7459	in Haiti	11966
in Panama	7601	in Santo Domingo	14679
in Kuba	8301	in Guatemala	27000
in San Salvador	9788		

Nur in Chile, Ekuador und Kolumbien ist das Verhältnis etwas günstiger: eins zu 3000.

Doch geben diese Zahlen noch ein zu günstiges Bild. Denn nur die Hälfte des Gesamtklerus steht in der direkten Seelsorge. Die übrigen arbeiten in den Schulen, den Seminarien usw. oder fallen durch Alter oder Krankheit für die Seelsorge aus. Hinzu kommen die ungeheuren Entfernungen, von denen der Europäer sich kaum eine Vorstellung machen kann und zu deren Überwindung oft nur das Pferd als Verkehrsmittel in Frage kommt.

Von den 800 Priestern, die für die 4500000 Einwohner Venezuelas zur Verfügung stehen, arbeiten 160 in der Diözese Caracas. Der Rest verteilt sich auf ein Gebiet, das mehrmals größer ist als ganz Italien. Im Zentralgebiet von Kuba arbeiten 150 Priester unter einer Bevölkerung von 2000000, d.h. ein Priester hat mehr als 13000 Katholiken zu betreuen. Die Diözese Ekuador verfügt über 40 Priester für 700000 Seelen und die etwas nördlicher gelegene Diözese Esmeraldas besaß 1946 nur drei Priester für 300000 Gläubige, Guatemala, das wohl die geringste Zahl an Priestern aufweist, zählt in der Diözese Quetzaltenango 33 Priester für 1000000 Seelen. Im Innern von Uruguay gibt es Dörfer, die nur alle fünf Jahre einen Priester sehen. Der Erzbischof von La Paz (Brasilien) hat innerhalb von 20 Jahren nur neun Priester geweiht, während in der gleichen Zeit 15 gestorben sind.

Es gibt in Lateinamerika Pfarrbezirke, die so groß sind wie Belgien. Im Innern, wo zuweilen auf einen Quadratkilometer ein Bewohner kommt, stellt der Besuch eines Priesters immer ein Ereignis dar. Ein Missionar aus Inner-Brasilien berichtet: „Wenn ich mich zufällig einmal mit einem meiner Mitbrüder treffe, begrüßen wir uns wie Brüder, die lange Zeit getrennt waren. Außer in den großen Bevölkerungszentren ist es in diesen Ländern äußerst selten, daß sich zwei Priester treffen." Im übrigen ist doch wieder ein langsames Ansteigen der Priesterberufe zu verzeichnen. Sie sind von 1945 bis 1951 von 4383 auf 6094 gestiegen. (Nach „Revista Interamericana de Bogotá", vgl. „Digesto Católico", März 1953.)

50 Jahre Hochland. Im Oktober 1903 erschien die erste Nummer einer neuen Zeitschrift: „Hochland". Als Herausgeber zeichnete Carl Muth. Wohl wenige konnten damals absehen, was diese Tat für das katholische Deutschland und für das gesamte geistige Deutschland bedeuten sollte. Heute muß man sagen, daß sich die Geschichte des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nicht schreiben lassen wird, ohne daß sie sich mit dieser Zeitschrift auseinandersetzt. Wie alles, was ins Leben eingreift, hatte „Hochland" zu kämpfen, wenn wir Nachgeborenen auch diese Kämpfe nur noch zum Teil verstehen.

Wir haben heute — und eben auch durch „Hochland" — im deutschen katholischen Raum eine Freiheit gewonnen, die damals erst zu erringen war. (Womit

wahrlich nicht gesagt sein soll, daß alles Licht auf der einen und aller Schatten auf der andern Seite lag.) Friedrich Dessauer sagt in seinem „Brief an den toten Freund" (Carl Muth), der in der Jubiläumsnummer steht: „Wenn ich heute jungen Menschen von der Inferiorität des katholischen Geisteslebens um die Jahrhundertwende erzähle und von allem, was man Dir aus den eigenen Reihen angetan, als Du die befreiende Tat plantest ..., dann erregt mein Bericht Verwunderung, Staunen. Die Stellung der Katholiken im deutschen Kulturraum und weit darüber hinaus ist heute anerkannt. Gewaltig ist der Strom der Werte, der von hier ins Zeitgeschehen fließt."

Damit ist eine zweite Leistung von „Hochland" berührt: sein Beitrag zu einer neuen Begegnung von Christentum und Kultur. Das Hinausführen über die verkrampften Positionen der Kulturkampfzeit. Im Vorwort zur ersten Nummer hatte Carl Muth gefragt, ob alle Interessen der christlichen und deutschen Menschen in den vorhandenen Zeitschriften „derart vertreten (seien), daß sowohl in Bezug auf den Umfang und die Weite des Gesichtskreises, als auch hinsichtlich der Art und der äußeren Form dieser Vertretung ein Mehr überhaupt nicht mehr geboten werden kann". Die neue Zeitschrift war die Antwort auf diese Frage.

Wenn man von einer „Teilung" der Aufgaben unter die verschiedenen publizistischen Organe des deutschen Katholizismus sprechen darf, dann hat „Hochland" in besonderer Weise das literarisch und künstlerisch Gestaltende in Wort und Dichtung zu pflegen übernommen und man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß es in dieser Leistung ohne Konkurrenz dasteht. Es hat immer eine große Nähe zum Leben gehabt. Nur die Positionen haben sich verschoben. Heute sieht „Hochland" seine Sendung darin, mitten im Sturz aller Ordnungen, am Bestehenden anzuknüpfen und in dem guten Sinn „konservativ" zu sein, daß es die geschichtliche Kontinuität pflegt, ohne welche die großen Schöpfungen der Kultur unmöglich sind, wie es der jetzige Herausgeber Franz Josef Schöningh formuliert.

Zur Diskussion um die heutige Kunst. Im Nachwort zu seiner ausgezeichneten „Geschichte der modernen Malerei" (Stuttgart 1952, W. Kohlhammer) sucht Paul Ferdinand Schmidt das augenblickliche Stadium der Malerei zu durchleuchten. Anders als Hans Sedlmayr im „Verlust der Mitte" glaubt er in der modernen Kunst selbst einen Beitrag zur Besinnung und Überwindung der „Auflösung aller sicheren Grundlagen" sehen zu können.

„Wenn uns etwas über die Trostlosigkeit solcher Perspektive erheben kann, ist es der Anblick der Kunst. Ihre Auflösung kann, ihrer Natur nach, nicht zur Vernichtung führen: der Abglanz der Ideenzertrümmerung kann nur bildhaft positiv sein, es sei denn, man ließe die Bildrahmen leer bleiben. In Wahrheit zeigt sich also das hereinbrechende Chaos hier in einer neuen Art von Form, in ihrer Vielgestaltigkeit vom Expressionismus bis zur Überwirklichkeit. Es ist der heldenmütige Widerstand des Geistes gegen die zerstörenden Kräfte: die Kunst wehrt sich auf ihre Art gegen die Selbstauflösung, sie kämpft gegen das Chaos, indem sie es in bildender Form abspiegelt und durch Aussage unschädlich macht — eine Art psychoanalytischer Reaktion gegen die Gefahren des Nichts. Indem sie uns mit sichtbaren Zeichen auf die Zersetzung durch die Dämonen aufmerksam macht, schafft sie die Abwehrkräfte, die im menschlichen Wesen bereitliegen, um auch diesen äußersten Ansturm der Vernichtung zu überstehen und zu überwinden."

Wichtig sei vor allem, daß der Darstellung des zeitbedingten Chaos im künstlerischen Schaffen der Gegenwart eine gleich starke positive Kraft gegenüberstehe. Das gebe der gesamten Malerei Europas ihre weltanschauliche Doppelgründigkeit. „In ihr erkennt man ebensoviel Willen zur Bejahung der Humanität, den Wunsch, sich dem Dämonismus entgegenzusetzen und die menschliche Würde

aufrechtzuerhalten, wie chaotische und negierende Züge. Erinnert sei an die ethische Hoheit im Schaffen van Goghs, an die heitere Märchenlaune Chagalls, an die tiefsinnigen Träume Paul Klees, nicht minder an die Unverletzlichkeit von Gestalt und Raum bei Seurat und Hodler, und dieses in bewußter Steigerung zu adliger Monumentalität; an die reine Gesinnung der Humanität bei Schlemmer, Meyer-Amden und Gilles; an das kindliche Vertrauen zur Welt bei Henri Rousseau, die klare Bestimmtheit und Sicherheit des Daseins bei Derain und Matisse. Religiöse Innigkeit spricht sich bei Nolde und Rouault aus, Glauben an die Unschuld der Tierseele bei Marc und Campendonk, Verehrung landschaftlicher und figürlicher Vollkommenheit bei Otto Mueller, Macke und Hofer. Und so findet man noch bei vielen Malern ... tröstliche und liebenswerte Äußerungen des Lebensmutes, die im Gegensatz zu den dunklen Seiten der heutigen Kunst stehen und eine unerhörte Vielseitigkeit in ihren Tendenzen bedeuten ... Zugegeben, daß es eine geistige Bedrohung durch den Mitte-Verlust gibt; allein sie überwiegt durchaus nicht."

„Nimmt man dazu die fast durchweg körperlich gestaltende und alte Tradition auffrischende Skulptur, die bedeutenden Leistungen der Graphik und der funktionalistischen Baukunst, die doch wohl erst am Beginn ihrer Wirksamkeit steht, so kann unmöglich von einem totalen Nihilismus in unserer Kunst gesprochen werden." Freilich, was sich aus der „Turbulenz der Erscheinungen" als Kern und Keim für die Zukunft herauschälen wird, liegt noch im Dunkel (S. 268—270).

Moskaus Antwort auf ein westliches Standardwerk. Das Buch von G. A. Wetter S. J. über den Dialektischen Materialismus, das wir in unserer Zeitschrift eingehend besprochen haben (Bd. 151, S. 309—312), veranlaßte nun sogar die einzige philosophische Zeitschrift der Sowjetunion zu einer langen Stellungnahme (Voprosy filosofii, Moskau 1952, Heft 6, S. 127—137). Gespannt nimmt man das Heft zur Hand: Was wird das authentische Lehramt des Diamat zur Darstellung Wetters zu sagen haben? Wird es dieselbe sachliche Anerkennung spenden wie die italienischen Genossen, welche die erste Auflage sogar in Verlag genommen hatten? Doch lassen schon die ersten Sätze der Moskauer Besprechung nichts Gutes ahnen: „Die amerikanischen Imperialisten, die von der Wahnidee ihrer zukünftigen Weltherrschaft besessen sind, wollen die Völker in den Abgrund eines neuen Weltkrieges stürzen ... Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Aktien der Jesuiten, jener altbewährten Agenten des Obskurantismus und der internationalen Reaktion, jetzt an der ideologischen Börse der Imperialisten besonders hoch im Kurs stehen." In solch ermüdender, fremdwortgeladener Hochspannung geht es nun zwanzig Spalten lang weiter. Warum schweigt man „das schamlose Unternehmen" des „seligen Vaters" in der Sowjetunion nicht einfach tot? Es kann doch sowieso kein Exemplar ohne Genehmigung des staatlichen Buchmonopols (Meshdunaródnaja Kníga) nach Rußland gelangen. Der Kritiker gibt selbst eine Antwort: „Die reaktionäre Presse lobt die ‚Objektivität' und ‚Unparteiischkeit' des Jesuitenpaters in den höchsten Tönen", sein Buch soll die „vollständigste und am besten dokumentierte Darlegung" des Gegenstandes sein. Nach verärgerter Aufzählung guter Kritiken aus philosophischen Fachzeitschriften zahlreicher Länder fährt der anonyme Schreiber fort: „Das sensationelle Geschrei, das die reaktionären philosophischen Federfuchser um dieses Machwerk aus der ideologischen Küche des Vatikans erheben, zwingt uns, genauer auf seinen Inhalt einzugehen."

Man schöpft wieder Hoffnung auf sachliche Hinweise. Doch scheint der parteigebundene Kritiker nur die eine Freiheit zu besitzen, aus dem abgegriffenen Arsenal Leninscher Kraftausdrücke die jeweils passenden auszuwählen. Wetter ist ein „Diplomlakai des Pfaffentums", seine „Philosophie" in Anführungszeichen ist

„Hochstapelei", die „nicht über die Legenden des Evangeliums hinausreicht". Sein „salbungsvolles" „Opus", das „eine Versöhnung mit dem Kapitalismus verlangt", „sich mit der Fälschung der Grundzüge des Diamat beschäftigt" und aus „scholastischem Geschwätz" und „jesuitischen Kunststücken" besteht, ist „Hokuspokus", „Schurkerei" und „Verleumdung". Dem „heiligen Pater" „fehlt die elementare Aufrichtigkeit", „sein Ziel ist die Widerlegung der Wahrheit".

Sachlich ärgert es den Kritiker besonders, daß die ganz einzigartige Größe und Erhabenheit des Leninismus-Stalinismus nicht genügend gewürdigt, sondern der Diamat als Gemenge und Produkt westlicher und östlicher Systeme hingestellt wird. Dieses „längst bankerotte, ... überaus verlogene Ideechen der vatikanischen Pseudogelehrten" wird „nach dem jesuitischen Grundsatz: ‚Der Zweck heiligt die Mittel'" von neuem aufgetischt. Weiter bestreitet dieser „ehrwürdige Jesuit im Dienste der Wall Street" die Priorität der Russen in den wesentlichsten Erfindungen, „scheut auch vor nackter Lüge nicht zurück" (die darin besteht, daß Wetter aus Unachtsamkeit einen Druckfehler — 200 statt 20! — aus einer sowjetischen Veröffentlichung übernahm).

Ist er doch „ein typischer Kammerdiener der ausbeutenden Schichten", „voll Bosheit und Haß". Es sei eine „aus den Fingern gesogene Beschuldigung", wenn Wetter behauptet, der Materialismus kenne nichts als Materie. Der Diamat kennt auch Bewußtsein, das aus der Materie entstanden ist, das deren höhere Organisationsform darstellt. — Wir fragen: Ist solch ein Bewußtsein etwa nicht Materie? Will der Schreiber vielleicht den Monismus aufgeben? Im selben Augenblick bekäme er ein Freibillet nach Sibirien! — Auch die übrigen sachlichen Aussetzungen an dem Buche laufen auf Wortklaubereien hinaus, so wenn der Kritiker die Verwechslung von Materialismus mit Realismus in der Sowjetphilosophie verneint oder sich gegen die Erkenntnis sträubt, daß jede echte Dialektik bereits über die Materie hinausweist.

Allzu schnell wird die kaum betretene sachliche Sphäre wieder verlassen: „Was fragt ein Jesuit nach Wahrheit!" Wetter ist ein „philosophierender Kriecher imperialistischer Barbaren", „ein Popenprofessor zukünftiger Spione", „dem kein Mittel zu schlecht ist." Einerseits wird der religiöse (besser pseudoreligiöse) Charakter des Bolschewismus geleugnet, anderseits aber aus Engels, Lenin und Stalin wie aus dem offenbarten Gotteswort argumentiert. — Die sowjetische Kritik kann dem Leser nur die eine Überzeugung vermitteln: Wetters Buch hat offenbar ins Schwarze getroffen!

Umschau

Begegnung über alle Fronten

Der Einladung zum 11. Internationalen Philosophenkongreß lag ein Verzeichnis von 7000 Namen zugrunde. Als Teilnehmer hatten sich weit über tausend Männer und Frauen gemeldet, von denen jedoch viele (zum Teil wegen des Streiks in Frankreich) nicht kamen. So trafen sich in den schönen Räumen der Universität Brüssel vom 20.—26. August dieses Jahres etwa 700 Philosophen aus den Ländern der Erde, die nicht durch den Eisernen Vorhang abgeschlossen sind. Alle anerkannten die ausgezeichnete Organisation, dank deren die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Veranstaltungen der Tagung reibungslos abliefen.

Was die Vorträge angeht, so waren bei dem vorbereitenden Komitee gegen

500 eingereicht worden; die Belgier hatten zugunsten ihrer Gäste fast alle auf das Wort verzichtet. Bei Beginn des Kongresses lagen alle diese Themen gedruckt vor; 13 Bände, die das Material in Sachgruppen geordnet bieten, waren den Teilnehmern schon einige Monate vorher zugesandt worden; den 14. Band, der die Nachzügler und das Gesamtregister enthält, empfing man bei der Ankunft in Brüssel; rechnet man die Seiten dieser Bände zusammen, so ergibt sich die erstaunliche Zahl 3150.

Tatsächlich gehalten wurde von den eingesandten Vorträgen während des eigentlichen Kongresses ungefähr die Hälfte; dazu kamen die Sitzungen über Logik, die in kleinerem Kreis noch zwei Tage vorher und zwei Tage nachher stattfanden. Eine solche Fülle von Rednern konnte nur dadurch zu Worte kommen, daß die Vollversammlungen der Vormittage nachmittags durch die Sektionen ergänzt wurden, von denen gewöhnlich mehr als ein Dutzend gleichzeitig zusammentraten. In den Vollversammlungen sprachen jeweils zwei Vortragende, in den Sektionen hingegen drei, in den geschichtlichen Sektionen sogar meist vier.

Weil jeder Teilnehmer die Themen gedruckt vor sich hatte, beschränkte man die Redezeit auf 20 Minuten in den Vollversammlungen und auf 10 Minuten in den Sektionen, was auch im großen und ganzen eingehalten wurde. Dadurch blieb mehr Zeit als bei früheren Kongressen für die Diskussion, der in den Vollversammlungen etwa eine Stunde, in den Sektionen dreiviertel Stunden gehörte. Wie gut diese Neuordnung war, zeigte sich deutlich; verhältnismäßig oft kam es zu fruchtbaren, in die Tiefe gehenden und den Fragen wirklich dienenden Aussprachen, an die sich in vielen Fällen noch lange und ergiebige Unterhaltungen in engerem Kreis oder zu zweit schlossen. So wurde der Raum für das bereitet, was wohl als das Kennzeichnende dieses Kongresses herausgehoben werden darf, nämlich für die Begegnung über alle Fronten. In einer erfreulichen und nicht selten geradezu erstaunlichen Offenheit war man allseits bereit, einander anzuhören und miteinander zu reden, war man bemüht, einander zu verstehen und voneinander zu lernen. Dabei kam weithin zur Verwirklichung, was Le Senne vom „Institut de France" bei der feierlichen Eröffnungssitzung als Leitgedanken der Tagung entwickelt hatte. Den vielen Wegen zur Wahrheit stellte er die eine Wahrheit gegenüber: wie es gegen die Würde der menschlichen Person verstößt, die Vielheit der Wege zu unterdrücken und eine öde Gleichförmigkeit zu erzwingen, so hat jeder die Pflicht, nach der einen Wahrheit zu streben und deshalb die Begegnung mit den anderen zu suchen, damit er nicht, auf sich allein gestellt, aus Schwäche und Hochmut zum Irrtum verführt werde.

Aus den Verschiedenheiten, die sich in Brüssel bemerkbar machten, greifen wir nur zwei, unseres Erachtens freilich grundlegende Gegensatzpaare heraus. Erstens standen die formale und die materiale Betrachtungsweise einander gegenüber. Im Formalen verweilen Logik und Logistik, die mit 10 Sitzungen während des Kongresses und weiteren 7 vor und nach diesem einen breiten Raum einnahmen. Auf diesem Gebiet wurde gründliche und exakte Arbeit geleistet; man konnte den Eindruck gewinnen, daß hier allmählich durch vielgestaltige Entfaltung und fortschreitende Spezialisierung eine eigene Wissenschaft neben der Philosophie heranwächst. Ihre Vertreter befaßten sich wenig oder gar nicht mit der ontologischen Begründung der logischen Strukturen und der logistischen Gesetzlichkeiten, weshalb sie auch der materialen Betrachtungsweise und den darin unausweichlichen Entscheidungen ziemlich fernestanden. Ja, bei manchen war die Neigung zu spüren, die Art von methodischer Strenge und zwingender Klarheit, die innerhalb ihres Forschungsfeldes möglich ist, auch vom inhaltlichen Philosophieren zu fordern.

Doch ließ man im allgemeinen dessen Eigenständigkeit unangetastet und ging auch kaum darauf aus, es durch Mißbrauch logistischer Mittel positivistisch zu verflüchtigen, was als Gegensatz zu früher eigens hervorgehoben zu werden verdient. Zugleich errang sich die materiale Betrachtung, die sich den letzten Menschheits- und Seinsfragen zuwendet, insofern die Achtung der Logik und Logistik, als sie, jedem leeren und vagen Schwärmen abhold, scharf geprägte Begriffe und sauber durchdachte Beweisgänge erstrebte.

Zweitens tat sich ein Gegensatz zwischen dem phänomenologischen und dem spekulativen Philosophieren auf. Während die eine Seite nicht gerne das überschreiten wollte, was als Phänomen aufweisbar ist und sich unmittelbar oder höchstens durch freilegendes Aufdecken vermittelt zeigt, sah die andere Seite gerade in den darüber hinausgehenden analogen Begriffen und im metaphysischen Diskurs den innersten Kern alles Philosophierens. Zugleich aber waren sich die spekulativen Geister bewußt, daß der von ihnen unternommene Aufstieg in den Phänomenen und phänomenologischen Analysen gründet; man sprach sogar von metaphysischer Erfahrung, die immer schon das Sein als Horizont alles menschlichen Vollziehens eröffnet, weshalb der analoge Begriff und der metaphysische Diskurs mehr das unmittelbar Sich-zeigende entfalten als von diesem zu etwas völlig Anderem fortschreiten. Ebenso bahnte sich bei manchen Phänomenologen eine Ausweitung der Phänomenologie an, insofern sie bereit waren, all das anzunehmen, was sich durch Entfalten der Phänomene zeigt, sei es durch freilegendes Aufdecken, sei es durch Analogie und Diskurs. Hier liegen wichtige Fragen, die noch der weiteren Klärung bedürfen.

Wie man sich bei diesen grundlegenden Gegensätzen auf eine gewisse Mitte zubewegte, so war auch in anderer Hinsicht das Bemühen um einen maßvollen Ausgleich zu spüren. Das gilt namentlich von der Existenzphilosophie; obwohl keiner ihrer führenden Vertreter zugegen war, übte sie doch einen starken prägenden Einfluß aus, der sich (abgesehen von der Logik und Logistik) in allen Bereichen bald mehr, bald weniger bemerkbar machte. Dabei entfernte man sich von den einseitigen, oft zerstörerischen Übersteigerungen und suchte die gesunden Errungenschaften der Existenzphilosophie in eine Synthese mit der großen Überlieferung zu bringen. — Hier ist auch der Marxismus zu erwähnen, der freilich nur wenig ausdrücklich verteidigt wurde. Erst ganz am Schluß kam es zu einer lebhaften Diskussion, in der S. Hook gegen den Marxismus sprach, während sich L. Goldmann dafür einsetzte. Dieser ging ganz auf den jungen Marx zurück, der das menschliche Handeln aus der Totalität seiner Bedingungen, vor allem aus der Beziehung des menschlichen Subjekts zu seinem Objekt verstehen will und noch nicht auf die nur ökonomische Betrachtung verengt ist. Darin liegt ebenfalls ein Abrücken vom Extrem und eine Offenheit, die eine Begegnung mit anderen Auffassungen erleichtert, obwohl diese dadurch wieder erschwert wurde, daß auch so Atheismus und Materialismus nicht überwunden waren.

Wenden wir uns den Arbeiten des Kongresses mehr im einzelnen zu, so ist zunächst festzustellen, daß die Vorträge meist ein gutes Niveau hielten. Doch darüber ragte auch kaum jemand hinaus, was damit zusammenhängt, daß die Träger der großen Namen fast alle ferngeblieben waren. Wie diese Lage erwarten läßt, konnte man von neuen schöpferischen Durchbrüchen oder auch nur Ansätzen nicht viel finden. Jedenfalls beherrschte ein anregendes, oft selbständiges und durch eigene Beiträge bereichertes Weiterführen der vorhandenen Richtungen das Feld. Hierbei hatte das objektiv gerichtete, ontologische und metaphysische Denken deutlich die Oberhand, letzteres freilich seltener und häufiger nur tastend.

Das Bild sollen einige Streiflichter auf die fünf Vollversammlungen verdeutlichen, deren letzte der junge belgische König durch seine Gegenwart ehrte. Die Redner, die in ihnen sprachen, waren diesmal nicht eigens eingeladen, sondern aus den Verfassern der eingelaufenen Vorträge durch das Komité ausgewählt worden. Als Themen wurden in diesen Hauptsitzungen behandelt: Theorie der Erkenntnis, Metaphysik, Kulturphilosophie, Wertphilosophie, Philosophie und Geschichte.

An den Ausführungen von F. Gonseth (Zürich) über das Problem der Methode in der Philosophie enttäuschte, daß er unbedingt notwendige Aussagen nicht zugeben wollte, weil sie von bedingter Erfahrung abhängig seien; ihm fehlte das Vordringen zu echter Wesenseinsicht. — J. Lotz (Pullach) suchte den Gegensatz Ontisch-Ontologisch als Grundspannung des Philosophierens zu erweisen; das richtig verstandene Sich-abheben des Seins vom Seienden bildet das Eingangstor zur Metaphysik. — Eine entschiedene Kritik des relativistischen Historismus gab F. Battaglia (Bologna), indem er sich zum Absoluten in der Geschichte bekannte. — Damit berührte sich E. Weil (Paris), der Geschichte als Sinnverwirklichung begriff; allerdings blieb offen, ob der Sinn allein vom Menschen gesetzt wird oder letztlich auf einen von Gott gesetzten Sinn zurückgeht. — Die Objektivität des Werturteils führte J. Moreau (Bordeaux) auf das Grundstreben des Menschen zum Unendlichen zurück; ähnlich trat A. Ewing (Cambridge) für die apriorische Notwendigkeit der ethischen Werturteile ein. — Kants Gedanken scharfsinnig weiterführend, entwickelte J. Ebbinghaus (Marburg) den Begriff der politischen Freiheit; darin, daß ihr die Verfassungsjustiz widerstreite, konnten ihm freilich viele nicht folgen. — In geistvollen Darlegungen suchte E. Gilson (Toronto) die Grundlage für ein besseres Sich-verstehen der Philosophen; er forderte einen möglichst vollständigen Katalog der philosophischen Begriffe, der zugleich alle daraus erfließenden Ableitungen enthält; dieses Unternehmen schien manchen zu sehr nach Rationalismus zu schmecken.

Im Rahmen dieses kurzen Berichtes ist es nicht möglich, auf die Arbeit in den Sektionen des näheren einzugehen. Sie befaßten sich mit den folgenden Gebieten: Theorie der Philosophie, Erkenntnislehre, Ontologie und Metaphysik, Erfahrung und Metaphysik, Logik mit Logistik und Philosophie der Mathematik, Philosophie und Methodenlehre der Naturwissenschaften, philosophische Psychologie, Philosophie der Geschichte und Kultur, Sozial- und Rechtsphilosophie, Wertphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie, Geschichte der Philosophie. Zusammenfassend sei gesagt, daß auch in den Sektionen viele bedeutende Beiträge von oft nicht geringerem Gewicht als in den Vollversammlungen geboten wurden. Nur vereinzelt traten Redner auf, deren Darlegungen entweder zu unbedeutend waren oder wenig mit Philosophie zu tun hatten.

Die christlichen Philosophen, viele im Priestergewand, waren nach Zahl und Leistung sowohl in den Vollversammlungen als auch in den Sektionen gut vertreten. Ihr sachliches, echt wissenschaftliches Ringen um die Wahrheit, ihre Aufgeschlossenheit und Hochachtung gegenüber jedem ehrlichen und ernsten Denken, ihre Bereitschaft zur Begegnung und ihr Wille zu lernen machten sie zu selbstverständlichen Partnern im philosophischen Gespräch. In lebendigem Austausch mit allen anderen Richtungen stehend, haben sie zur Prägung des Gesamtbildes des Kongresses so viel beigetragen, daß man sie nicht daraus wegnehmen könnte, ohne alles tiefgreifend zu verändern.

Was die Deutschen betrifft, so konnten sie in Brüssel wieder ohne jeden Unterschied mit den Philosophen anderer Völker zusammenarbeiten. Die „Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland" wurde endgültig der „Fédération internationale" der philosophischen Gesellschaften eingegliedert; in

Folge davon kam auch F. J. von Rintelen (Mainz) als deutscher Vertreter in das „Comité directeur" der Fédération.

Zum Präsidenten der Fédération wählte man M. Barzin, den Präsidenten des Kongresses und derzeitigen Rektor der freien Universität Brüssel. Unter den Vizepräsidenten ist der wichtigste Mann F. Battaglia, weil in seinen Händen die Leitung der Vorbereitung des nächsten internationalen Kongresses liegt, der in Florenz stattfinden soll.

Johannes B. Lotz S.J.

Im Ringen um ein unverkürztes Menschenbild

Im Ringen um ein unverkürztes Menschenbild wiegt ein kleines Buch des Baseler Zoologen Adolf Portmann: „Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen" (Benno Schwabe Verlag, Basel) weit mehr als sein Umfang vermuten läßt. An Büchern zu diesem Thema, philosophischen, psychologischen und naturwissenschaftlichen einerseits — und mehr noch pseudophilosophisch-pseudonaturwissenschaftlichen anderseits mangelt es ja nicht gerade. Überraschend ist allerdings schon der bescheidene Titel, den Portmann seinem Büchlein gegeben hat: „Fragmente"! Wenn Zoologen und Anthropologen über das Thema Mensch schreiben, pflegen sie in der Regel nicht so bescheiden zu sein. Mancher mit dem Anspruch umfassender Geltung auftretende dickleibige Band der gegenwärtigen anthropologischen Literatur erweist sich bei näherem Zusehen verglichen mit Portmanns gehaltvoller und dichter Schrift als viel fragmentarischer. Wenn also der Inhalt durchaus nicht so fragmentarisch ist, dann dürfen wir aus dem Titel einen Wandel des Problembewußtseins herauslesen: Die Erkenntnis nämlich, daß der Naturwissenschaftler zum Problem des Menschen immer nur Fragmente beitragen kann, da das Wesen Mensch im Rahmen seiner Wissenschaft nicht erschöpfend ergründet werden kann. Wenn der Zoologe Portmann sein Buch unter diesen Leitgedanken stellt — und er tut es wirklich —, dann bedeutet dies, daß das Problem des Menschen — auch naturwissenschaftlich gesehen — weit entfernt davon, gelöst zu sein, wie uns einige von ihrer eigenen Begeisterung mitgerissene Anthropologen einhämmern wollen, erst noch seiner umfassenden Stellung und Formulierung entgegengeht. Portmann zeigt uns, daß die bisherige naturwissenschaftliche Anthropologie mit einem verkürzten, auf einzelne Linien zusammengestrichenen Menschenbild gearbeitet hat. Mag diese Beschränkung zunächst ihre methodischen Gründe gehabt haben — auf die Dauer hat sie zur Folge gehabt, daß das zur Lösung stehende Problem in seiner Vielschichtigkeit aus den Augen verloren wurde. Man bemühte sich, den Ursprung eines Tiermenschen zu ergründen, und übersah dabei zunehmend, daß damit die Hauptteile des Problemkreises bereits ausgeklammert waren.

Portmanns Buch ist nach Titel und Inhalt Zeichen einer Wende. Wie in der Physik die innere Dynamik der Probleme manche überkommene Begrenzung des Denkens gesprengt, ja die Physik sogar ihrer Nachbarschaft zur Philosophie wieder bewußt gemacht hat, so beginnt ein ähnlicher Vorgang sich auch in der naturwissenschaftlichen Anthropologie anzudeuten. Lange genug haben sich die Philosophen und Theologen bemüht, gegen eine den Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischende naturwissenschaftliche Anthropologie die Sonderstellung des Menschen zu verteidigen, ohne daß diese Verteidigung mehr erreicht hätte, als die Kluft zwischen den Wissenschaften zu vertiefen. Nun aber sieht sich naturwissenschaftliche Forschung an Tier und Mensch bei neuer Fragestellung nicht mehr bloß vor Sachverhalte gestellt, welche die zweifellosen Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier unterstreichen, sondern in steigendem Maße auch vor solche Tatbestände, die zwischen Tier und Mensch Unterschiede in einem Umfang und einer Tragweite

begründen, daß die Sonderstellung des Menschen notwendig auch wieder ein Begriff naturwissenschaftlicher Forschung werden muß.

Portmann selbst ist bei Forschungen über die Gesetzlichkeit der Entwicklung und des Wachstums der Wirbeltiere vor und nach der Geburt solchen wesentlichen, selbst zwischen dem Menschen und den Menschenaffen noch eine klare Diskontinuität schaffenden Unterschieden auf die Spur gekommen, die sinnvoll nur verstanden werden können, wenn man die ganze Daseinsform des Menschen als Natur-, Kultur- und Sozialwesen ins Auge faßt. Von hier aus unterzieht Portmann nun die einzelnen Abschnitte des menschlichen und tierischen Lebensablaufes einer gründlichen und kritischen Prüfung und zeigt, daß es auch hier an naturwissenschaftlich faßbaren und unübersehbaren Tatbeständen nicht mangelt, die es verbieten, den Menschen grundsätzlich als ein arriviertes Tier zu betrachten, — und selbst das methodische Arbeiten mit einem auf das naturwissenschaftlich Faßbare eingeengten, die Probleme der Sprache, der Kultur und des Soziallebens übersehenden Menschenbegriff als gefährlich erscheinen lassen. Die Fruchtbarkeit des Portmannschen Versuches, bei der naturwissenschaftlichen Behandlung der menschlichen Organisation von der unverkürzten Daseinsform des Menschen auszugehen, zeigt sich schon in diesem ersten knappen Entwurf. Viele bisher unerklärte oder als Absonderlichkeiten abgetane Befunde finden eine zwangslos sinnvolle Einordnung; allenthalben eröffnen sich Möglichkeiten neuer experimenteller Fragestellung. Dieses Buch bedeutet einen Anfang, eine mutige Tat.

Noch eins: Es ist zu begrüßen, daß dieser Anfang von einem so nüchternen, so besonnenen und sachkundigen Manne gemacht worden ist. Der Weg anthropologischer Erörterungen ist überreich an Mißverständnissen, die durch den Überschwang der Entdeckerfreude, Verwechslung philosophischer und naturwissenschaftlicher Beweisführung, unerlaubte Grenzüberschreitungen zwischen den Wissenschaften, waghalsige Überbauung an und für sich richtiger Fundamente um der Illusion des geschlossenen Gebäudes willen verschuldet worden sind und die Auseinandersetzung immer wieder so hoffnungslos machen. Hier aber wird sorgsam jeder Baustein von allen Seiten auf seine Tragfähigkeit und Tragweite, auf seine Einfügbarkeit geprüft. Die Achtung vor den Bruchstellen und vor den Grenzen der Aussage über Objekte und Methoden, die der unvergeßliche Hans Spemann vom echten Naturforscher verlangt und die leider allzu oft dem Effekt geopfert wird, hier spüren wir ihn in jedem Gedanken und in jeder Zeile. Darüber hinaus merkt der sorgfältige Leser, daß hier ein Fachkenner spricht, aber nicht nur ein Fachmann, sondern ein umfassender Geist, der in der Lage ist, das kleine Feld seiner Forschung in der Weite der Problematik des Ganzen zu sehen.

Die junge Generation, der so einleuchtenden, bei näherem Zusehen aber so leeren Vereinfachungen des Menschenbildes müde, wird dankbar nach Portmanns Büchlein greifen, nach Fragmenten wirklichen Brotes, lieber als nach traumhaften Schaugerichten, deren Schaumcharakter man erst spät bemerkt. Im Interesse dieser Leser müssen wir Portmann auch noch danken für seine lebendige und kraftvolle, verständliche Sprache, die einen ganz vergessen läßt, daß es ein Fachgelehrter ist, der da zu uns spricht.

Franz Peter Möhres

Man empfiehlt uns Satire

Aus Buchanzeigen erfahren wir, daß einem unserer Verlage eine Entdeckung gelungen ist: „Erst durch diesen zweiten Roman", so schreibt er, „wird deutlich, daß der Verfasser in die Reihe der großen Satiriker gehört, Das waren ... stets Menschen von tiefer religiöser Veranlagung." Ein großer Satiriker ist entdeckt worden. Wir lassen dahinge-

stellt, ob dem betreffenden Verfasser eines 500seitigen, erst kürzlich geschriebenen Romans diese Einstufung behagt. An sich könnte er sich wohl geschmeichelt fühlen, Männern wie Swift und Gogol, Voltaire, Lichtenberg, Lessing, Busch, sowie — der religiösen Veranlagung wegen — Luther, Murner oder Pascal beigesellt zu werden. Auch lassen wir im folgenden den Roman unaufgeschlagen neben uns liegen. Uns darin zu verfangen hat noch Zeit. Hier sei nur gefragt, ob diese Art der Buchwerbung noch eigentlich paßt.

Eine Vorbemerkung: Die folgenden Gedanken befassen sich mit Satire, nicht mit Humor — ein Unterschied, der sich leichter fühlen als definieren läßt. Wer begrüßt es nicht, wenn sich, anders als vor zehn Jahren noch, das offizielle Gehaben der Gegenwart wenigstens ab und zu ein Stück Humor gefallen läßt? Nur nicht immer gar zu feierlich, gar zu impekkabel und musterhaft aufgetakelt sein! Wer seinen Humor an uns ausläßt, den lassen wir nicht lange allein über uns lachen; denn der meint es, trotz seiner vorgespielten Überheblichkeit und unserer Gebrechen, im Grunde gut mit uns. Diese unausgesprochene Solidarität des Wohlwollens, die übrigens abzunehmen scheint — wer ihr einmal begegnet, was läßt der sich nicht alles gefallen! Indes ist uns nicht Humor, sondern Satire empfohlen worden. Auch dafür läßt sich einiges sagen.

Tatsächlich muß jeder Satiriker, will er diesen Namen wirklich verdienen, mit Gaben ausgestattet sein, um die man ihn beneiden darf. Über Geist und Mutterwitz muß er ebenso verfügen wie über schnelle Auffassung, Phantasie, Scharfzüngigkeit und einen reichen Wortschatz. Unerläßlich, daß er die Welt und ihre Menschen gut kennt, also gesellschaftlich irgendwie gebildet ist. Von Lichtenberg weiß man, daß er seine Mußezeit damit zu verbringen liebte, als heimlicher Fensterspion die Straße abzuweiden und die Passanten zu glossieren, während Lafontaine, Voltaire, Lessing — darin besser gestellt — ihr Material an den jeweiligen Fürstenhöfen auflesen konnten. Selbst dort, im Umgang mit den Mächtigen seiner Zeit, bleibt dem Satiriker von Rang wenig von der Allzu-Menschlichkeit des Menschen verborgen; denn gerade für schamhaft verhehlte Schwächen ist sein Auge empfindsam. Empfindsamkeit — ebenfalls unerläßlich für ihn. Doch während sie bewirkt, daß andere sich ducken, setzt sie bei ihm Zunge, Zeichenstift oder Feder in Bewegung, drängt ihn also irgendwie zum Einsatz. Knapp, intelligent, angriffslustig und treffsicher im Ausdruck, fordert er immer irgendwen heraus, wozu doch schließlich ein gewisser Mut gehört. Ein Mut freilich, der, mit Behutsamkeit gepaart, — denn Satire ist eine gefährliche Waffe — oft eher an einen Fallensteller als einen Haudegen erinnert, ein raffinierter Mut, der zunächst einmal alle auf seine Seite bringt — als Lacher nämlich. Und manchmal wird erst allmählich klar, gegen wen die Spitze gerichtet ist.

Wenn aber Satire so viel voraussetzt, wenn man deshalb gern neidlos zugibt, daß, wer einen großen Satiriker entdeckt, einen seltenen Fund und Fang gemacht hat, wie können wir dann überhaupt noch in Frage stellen, ob er ein statthaftes Aushängeschild hat? Der Grund dafür liegt darin, daß sich inzwischen doch einiges geändert hat. Die Zeit ist zu ernst geworden. Daß dem so ist, wird am überzeugendsten offenbar, wenn man einen Blick auf die religiöse, besser theologische oder konfessionelle Satire wirft. Die hat es früher wirklich einmal gegeben. Dazu seien nur Luther und Murner erwähnt, die sich gegenseitig überboten, dem Gegner mit ätzendem Witz zu Leibe zu rücken, ihn lächerlich zu machen und als heillosen Toren hinzustellen, der eben noch dafür taugte, sich mit allen nur erdenklichen Derbheiten verspotten zu lassen. Überflüssig zu sagen, daß diese Art von Satire heute unmöglich ist. Aber wie, wenn es nur diese Art ist, nicht aber Satire als solche? Wenn wir für deren

anstößige Späße nur deshalb kein Ohr mehr haben, weil es uns an der nötigen Robustheit fehlt? Dann könnte noch immer Pascal unser Mann sein, der doch gewiß einen feineren und eleganteren Spott zu servieren versteht. Und doch — wer greift heute noch nach seinen Provinzialschriften? Lebte Paschal heute, sein Genie würde sich nicht zuletzt darin beweisen, daß er sich aller Satire enthielte, so verführerisch und reichlich auch die Gelegenheiten für sie sind. Wohl gibt es auch heute noch theologische Auseinandersetzung, Polemik; mit einer theologischen Satire großen Stils jedoch ist es aus.

Den eigentlichen Grund dafür vermuten wir im Wesen der Satire selbst. Dadurch, daß es ihr, im Gegensatz zum Humor, an dessen wohlwollender Anteilnahme gebricht, schafft sie Gegner, die sich schlechterdings nicht mehr gewinnen lassen. Und so versteift sie die Fronten, anstatt sie in Fluß zu halten, sät Erstarrung, wo es not tut, voranzukommen, und dient damit letztlich nicht dem Sieg der verfochtenen Sache, mag es auch die würdigere sein, sondern der Versteifung des Bestehenden. Gewiß, der Satiriker deckt die Schwächen seines Gegners auf und leistet damit sowohl der Wahrheit (möglicherweise) als seiner Eitelkeit einen Dienst, doch für sich einnehmen wird er nur solche, die ohnehin schon halb zu ihm gehören. Den eigentlichen Gegner aber wird er, nachdem er ihn einmal lächerlich gemacht, nie mehr gewinnen: darauf muß er, je geistreicher er übertrieben, verzeichnet und gewitzelt hat, um so unwiderruflicher verzichten. Es ist klar, daß dieser Verzicht, Fluch könnte man fast sagen, jedem halbwegs vernünftigen christlichen Denken zuwider ist.

Bliebe also Raum nur noch für die politische oder gesellschaftliche Sartire. Doch auch hier will es offenbar nicht mehr so unbeschwert und leicht gelingen, wie es vor den Weltkriegen noch der Fall gewesen zu sein scheint. Sind wir so geistlos geworden, so ungelenk, so zungenlahm und empfindlich, daß wir für dieses amüsante literarische Spiel keinen Sinn mehr aufbringen? Vielleicht. Doch im Grunde sind wir noch zu erschrocken. Denn jeder satirische Ausdruck nimmt dem Gegner — noch einmal sei es gesagt — alle Lust zur Umkehr. Wir mögen ihn einfach nicht mehr. Weit entfernt, ihm eine Wahl anzubieten, drängen wir ihn vielmehr dazu, uns Gegner zu sein und noch mehr zu bleiben. Ja gewöhnlich wird er nicht einmal mehr angesprochen. Swift begnügt sich mit dem faulen Ausweg, in Gullivers Reisen ein Buch für die Jugend zu schaffen, obwohl er doch die Erwachsenen und deren klägliche (er wußte es natürlich) Lebensordnung meinte; und Busch hielt es weithin ähnlich. Natürlich ist jeder Satiriker zunächst nur der kluge Besserwisser, der ach so viel unter der Dummheit des politischen Gegners, des Nachbarvolkes und der Welt im Großen zu leiden hat; natürlich bleibt er zunächst, unendliche Geduld übend, anständig genug, lediglich zu warnen — bis wir auf einmal sahen, wie man mit einem Gegner verfährt und was ein Gegner bedeutet, den man einfach nicht mehr mag. Zwar sind die Öfen schon vor Kriegsende wieder diskret eingeebnet worden. Aber noch immer wundern wir uns, wie klein der Schritt, der von der widerwilligen Duldung eines Gegners (literarisch durch die Satire signalisiert) zum Vernichtungswillen führt.

Diese Möglichkeit hat der betreffende Verlag offenbar nicht bedacht, wenn er uns mit verlegerischer Entdekkerfreude einen Satiriker vorstellt — schließlich handelt es sich ja nur um Reklame auf einem Schutzumschlag. Wer wollte auch im Ernst glauben, daß mit Satire so etwas wie Liquidation zusammenhängt? Weder hat Luther mit seinen Schmähschriften — das kann man doch wohl annehmen — die Vernichtung der Papisten, noch hat Murner im Ernst die Vernichtung der Protestanten angestrebt: Zuviel christliches Erbe, das

die theologischen Raufhändel erst möglich machte, war ihnen gemeinsam. Noch deutlicher wird das bei Pascal und seinen bekannten Briefen, mit denen er eigentlich die Probabilisten meinte. Wußten sich nicht beide sicher voreinander, solange sie derselben Kirche angehörten, Kinder derselben Mutter, die schon zeitig genug für Ruhe sorgen würde? Noch deutlicher vielleicht bei den Satirikern der Aufklärung und des stabilen Bürgertums wie etwa Swift, Voltaire, Busch. Denn selbst angenommen, daß man sich wirklich nicht mehr versteht noch verstehen will — in einem geordneten Staat gibt es schließlich doch noch Gesetz, Gericht, Polizei. Und also soll man den Teufel nicht an die Wand malen.

Nun, das will keiner. Aber in eben diesem Vertrauen scheint sich einiges geändert zu haben. Wie wenn die Jüngeren von heute noch zu jung sein sollten, um so vertrauensselig auf die Unzerstörbarkeit irgendeines gemeinsamen Erbes zu bauen, oder gar auf staatlichen Schutz? Vorläufig herrscht noch das Empfinden vor, daß es letzte Sicherheiten kaum gibt. Bis dem wieder anders wird, tut jeder gut, das wenige, was wir noch gemeinsam haben, möglichst klar und gewinnend auszusagen. Je weniger Satire, um so besser.

Heinrich Stenzel S.J.

Die Kirschen der Freiheit[1]

Soll man dieses Buch ernst nehmen? Soll man sich ärgern? Es ist sehr ernst genommen worden. Manche haben auch Anstoß daran genommen, wie der Verfasser sich zu seiner Desertion aus dem deutschen, in Italien kämpfenden Heer am 6. Juni 1944 bekennt und, um seine geistige Haltung zu erklären, auch seine Entwicklung vom gescheiterten Gymnasiasten, kommunistischen Jugendführer und seinem „Ausweg" in die Kunst von 1934 bis zu seiner Einberufung 1939 berichtet. Bei der Kunst im weiteren Sinn, der Presse nämlich, ist er auch nachher geblieben. Eine genauere Stilanalyse würde manche wesentlichen Einflüsse feststellen, in den Gedanken und in der Form (Jünger, Sartre usw.). Vielleicht aber ist auch nur eine ähnliche Seelenlage Ursache der verwandten Urteile und des Ausdrucks. Was ihm aber in seinen Anfängen Dr. Herzfeld schrieb: „Über alle Ihre Gedichte ist zu sagen, daß Ihnen Zucht und Arbeit, daher auch Können fehlt" (55), gilt auch von diesem Buch, in dem die Schönheit nur inselweise aufleuchtet. Es ist nicht zu verwundern, daß das Buch heftige Ablehnung und auch unbedingten Beifall gefunden hat.[2] Der Widerspruch ist weithin Folge ungerechter und unvernünftiger Einseitigkeit; in seinem Wesen aber verrät er die innere Unsicherheit in der Bewertung von Vorgängen, die aus dem Zusammenstoß von verderblicher Gewalt, Verbundenheit mit dem Schicksal des Volkes und eigenwilligem Gewissen hervorgehen.

Im Juni 1944 in Italien, nur wenige Kilometer vor den anrückenden Amerikanern, zu desertieren, war keine Heldentat. Es war auch keine große innere Auseinandersetzung und Entscheidung. Ein Individualist wie Andersch hatte wohl kaum Bindungen an Volk und Heimat oder an seine Kameraden, für die er nur ein schnoddriges Wort findet (65). So wuchs bei der Feindschaft gegen Hitler immer mehr die dunkle Wucht des Gedankens. Es bedurfte nur eines Augenblicks des Entschlusses, tatsächlich eines Aktes der Freiheit, „den zu beschreiben des Buches einzige Aufgabe ist" (86). Das rechte Symbol für ihn sind die wilden Kirschen (130), die der Entflohene sich pflückt: ein unverdaulicher Kern, umhüllt von winzigem Fruchtfleisch, das einen Augenblick Genuß gewährt, aber keine Nahrung bietet. Die Erörterungen über den Eid sind, so richtig sie sein mögen, nach-

[1] Zum gleichnamigen Buch von *Alfred Andersch.* (131 S.) Frankfurt 1952, Frankfurter Verlagsanstalt. Geb. DM 8,20.

[2] Vgl. *Johannes Hirzel,* Wenn ein Deserteur spricht. Frankfurter Hefte 8 (1953) 709—715.

trägliche Erwägungen. Was er über die Sturheit der Soldatenmasse sagt, die blind folgt, dürfte ein freventliches Urteil sein. Es haben sich doch mehr Menschen ernste Gedanken gemacht. Man wird allerdings in der Vermutung nicht fehlgehen, daß sie sich nicht angetrieben fühlten, mit einem zum Zynismus neigenden Kameraden davon zu sprechen. Schon der vorsichtige Werner legt dies nahe (99). Mag auch die bei weitem größte Zahl der Soldaten nicht fähig gewesen sein, über ein dunkles Gefühl in den Fragen der Teilnahme am Krieg, des Gehorsams gegenüber dem unsinnigen, ja verbrecherischen Befehl hinauszukommen, so war doch mehr und Gesünderes vorhanden, als mancher Intellektualist glauben möchte. Die Urverwurzelung mit der Gemeinschaft von Volk und Vaterland, für die der Durchschnitt achselzuckend nur das Wort Schicksal fand, lebte und lebt unserer Überzeugung nach doch in weiten Bezirken unserer Mitmenschen, und im Gedanken „Heimat" umarmen uns auch noch heute alle guten Engel. Um so furchtbarer erscheint dem, der dies beobachtet, das Verhängnis, daß Entwurzelte diese nicht zur vollen Bewußtheit erwachten Menschen in die Irre führen und mißbrauchen konnten und können. Darum entsteht gebieterisch die Forderung, daß die Wissenden und Führenden die Aufgabe des Dienstes sehen, der Hilfe, die sie zu leisten fähig und schuldig sind.

Zerstörend muß sich auch ein Individualismus auswirken, der nur sich selbst im Auge hat und seine Welt nach dem Ich ausrichtet, mag er es auch wie der Verfasser in seinen Sätzen meist unterschlagen. Andersch verrät hier eine kleinbürgerliche Gesinnung, die das ganze Geschehen prägt, auch wenn er glaubt, das Kleinbürgertum zu bekämpfen. Eine solche Gesinnung ist wohl jenen Viren zu vergleichen, die ohne organischen Zusammenhang im Blutstrom schwimmen. Wo sie in Massen auftreten, sind sie Zeichen und Ursache von Krankheit und Untergang.

Hier beginnt die eigentliche Frage, die das Buch aufwirft: Wie kommt es zu einer solchen Entwicklung, die aus einem begabten Menschen, dessen sympathische Züge und Uranlagen immer wieder begegnen und noch in der Verkehrung anziehen, ein Etwas machen, das man mit einem Virus vergleichen muß? Hat hier nicht, zum mindesten ebenso stark, auch die menschliche Umgebung versagt? Was ist zu tun, damit solche Fehlentwicklungen vermieden oder solche Fehlgeleitete wieder zurückgeführt werden, damit sie dem Ganzen zu mehr als zum alarmierenden Signal dienen?

Das Desertieren begann nicht erst auf den von Kriegsfahrzeugen zerfurchten Straßen Italiens. Das Kind, der Gymnasiast, der Besucher des Konfirmandenunterrichts schon wanderte durch sinnlose Wüsten. Die Gewohnheit und die veräußerlichte Gesellschaft seiner ersten Lebensjahre hatten ihn schon hungrig und durstig gemacht. Seine Sehnsucht fand nur dort mitfühlende Gefährten, wo man gleich ihm enttäuscht sich zurückzog und eine neue Welt erobern wollte, deren Aufbau erst möglich schien nach der Zerstörung dessen, was tatsächlich schon Ruine war. So konnte sich denn auch, als die Tat der Erneuerung unausführbar war, die Kunst, das Luftgebilde des Schönen, als Ausweg und Rettung anbieten. Es war zwar unwirklich, aber doch Lockung des wachen Geistes. Der Individualismus, der sich in ihm formte, war die Rache für den Verrat, dessen sich die menschliche Gesellschaft schon vorher schuldig gemacht hatte.

Was Andersch von der freien Entscheidung des Willens sagt, trifft den Kern: Sie ist dem Menschen immer gegeben, wenn er nicht in unfruchtbarer Gegnerschaft gegen das Feindliche anstürmt, sondern seines eigenen Wertes und seiner inneren Verbindung mit der Mitwelt bewußt, sich den ewig fließenden Quellen zuwendet, die sich immer finden lassen von dem, der guten Willens ist. Hubert Becher S.J.

Besprechungen

Christliches Leben

Haubst, Rudolf: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues. (XXII u. 346 S.) Trier 1952, Paulinus-Verlag. Gebunden DM 19,20. Geh. DM 18,—.

In eingehender Weise wird in diesem Werk der große Kusaner auf den bedeutendsten Teil seiner Theologie hin untersucht. Nach der formalen — textgeschichtlich und geistesgeschichtlich — wie auch nach der materiellen Seite hin handelt es sich um eine Arbeit von großer Präzision und Gründlichkeit. Die Trinität bestimmt bei Nikolaus von Kues die Metaphysik des Universums wie auch die „Physik", in deren Mitte der Mensch steht, und die mathematisch-geometrische Spekulation. Diese drei Komplexe kusanischer Denkarbeit werden in den drei Teilen untersucht. Je mehr es dem heutigen Menschen fremdartig erscheint, die metaphysischen Konstituenten des Universums in Dreiheiten aufzugliedern und darin eine Abbildlichkeit des dreifaltigen Gottes zu sehen, um so wichtiger wird es, zu zeigen, wie sehr einer früheren Zeit die Tatsache einer solchen Abbildlichkeit selbstverständlich war. Allerdings blieb sie dann nicht frei von willkürlicher Spekulation. Gerade Nikolaus von Kues ist ein Beispiel für die Gewaltsamkeit solcher Denkoperationen. In ihm verbindet sich selbst eine Dreiheit geistiger Quellen und bestimmt sein Denken: Die Überlieferung des Glaubens, die in engster Verbindung mit neuplatonisch-pytagoreischer Spekulation auf den Kusaner kommt und in seinem eigenen Denken weitergeführt wird. Darum ist die Arbeit an seinen Werken für die geistesgeschichtliche Forschung bedeutsamer als für die Theologie im engeren Sinn. Manchmal hätte man den Wunsch, die Untersuchungen des vorliegenden Werkes hätten die spekulativen Linien des Kusaners etwas länger ausgezogen statt in der Fülle kurzer Abschnitte und Aussagen den Stoff so vielgestaltig erscheinen zu lassen.

O. Semmelroth S.J.

Mouroux, Jean: L'Expérience Chrétienne. Introduction à une Théologie. (376 S.) Paris 1952, Aubier.

„Sich selbst als in Beziehung zu Gott stehend erfassen, das ist die christliche Erfahrung, in Beziehung zu Gott stehen, das ist das christliche Leben. . . . Die christliche Erfahrung besteht darin, im Glauben und in der Hoffnung zu erfassen, daß man Gott liebt; das christliche Leben heißt ganz einfach, Gott lieben" (S. 369). Nicht Gott selbst, sondern seine Einwirkungen auf den Menschen sind also der Inhalt dieser Erfahrung; auch diese werden nicht in ihrem Hervorgehen aus der Ursache und damit in ihrem übernatürlichen Charakter unmittelbar erschaut, sondern in ihren Ergebnissen. Darum kann nur eine Zusammenschau, eine Einordnung in das Ganze den christlich-übernatürlichen Charakter mit einiger Sicherheit erkennen lassen. Das bedeutet, daß diese Erfahrung ihre Norm am Glauben und durch ihn an der Kirche hat. So sind die Grundthemen des christlichen Lebens, die einzeln ausgeführt werden, auch die der christlichen Erfahrung. Die Untersuchung hätte sich wohl vertiefen lassen, wenn sich das Werk strenger auf das eigentliche Problem der Erfahrung im Christentum beschränkt und zu seiner Lösung die Ergebnisse der Phänomenologie und Psychologie zu Rate gezogen hätte.

A. Brunner S.J.

Gardeil, Ambroise O.P.: Der Heilige Geist formt Christen. (163 S.) Luzern 1953, Räber & Co. Ln. DM 8,80.

Vorträge des französischen Geistesmannes wurden mitgeschrieben und von ihm selbst durchgesehen. So entstand das inhaltsreiche Buch über die Gaben des Heiligen Geistes, das vom Verlag in deutscher Übersetzung herausgegeben wird. Unter Berufung auf Augustinus und Thomas sieht der Verfasser „die eigentliche Wirkung der sieben Gaben des Heiligen Geistes in den sieben Seligkeiten, die der Evangelist Matthäus aufzählt" (S. 15). Die Erklärung der Gaben selbst hält sich an die Lehre des heiligen Thomas von Aquin. Aber hier wird jede der Seligkeiten mit einer Gabe des Heiligen Geistes in Beziehung gebracht. „Um die Armut im Geiste zu erlangen, läßt der Heilige Geist uns beispielsweise nicht einen langwierigen Kampf gegen die Begierlichkeit führen, sondern er schenkt uns durch die Gabe der Furcht den Willen zur Entsagung, und so findet das Gefüge unseres Lebens seine gottgewollte Ordnung wieder" (S. 15). In theologischer Deutung der Lehre von den Gaben und den Seligkeiten will das ganze Buch eine Besinnung auf das eigentliche christliche Leben darstellen.

O. Pies S.J.

Trese, Leo: Auch ein Mensch. Aus dem Tagebuch eines Priesters. (155 S.) Recklinghausen, Paulus-Verlag. Ln. DM 7,—.

Father, X.: Jedermann nennt mich Hochwürden. (162 S.) Aschaffenburg, Paul Pattloch. Ln. DM 7,50.

Man hat gesagt, aus einer Buchbesprechung könne man nicht viel mehr ersehen, als wie gut oder schlecht der Rezensent gerade gefrühstückt hätte. Nun, die beiden genannten Büchlein gehören tatsächlich zu der Art von Literatur, bei der es sehr darauf ankommt, in welcher Verfassung man sie zur Hand nimmt. Beide sprechen vom Tagewerk des

Priesters und beide tun es echt amerikanisch, das soll heißen: unbeschwert und selbstsicher. Wer eine profunde Abhandlung sucht oder ein Gegenstück zu Bérulle, wird enttäuscht sein. Aber nicht nur die „großen Prediger" haben ihre Aufgabe. Es gibt auch die schlichten, volksnahen und humorvollen Erzieher.

Trese läßt einfach den Tageslauf eines amerikanischen Geistlichen an uns vorüberziehen. Das Ganze ist eine kurzweilige Gewissenserforschung, die vor allem zum Ernstnehmen der geistlichen Übungen mahnt. Die Schrift von *Father X.* erzählt von dem ersten Eifer eines jungen Priesters. Hier schaut der Leser in die geistige Verfassung der amerikanischen Menschen hinein, in das Ackerfeld, das der Priester drüben zu bestellen hat. Gleichzeitig erfährt er manches über amerikanische Methoden des Apostolates. Das Buch hat etwas von dem jugendlichen Feuereifer des amerikanischen Katholizismus mitbekommen. Beide Büchlein eignen sich als Geschenke für Priester. Sie helfen aber vielleicht auch dem Laien, Verständnis für den Priester zu gewinnen. Unnötig zu sagen, daß bei uns vieles anders ist — und nicht jede Formulierung genau nach unserm Geschmack ausfällt. F. Hillig S.J.

Liturgie und Choral

Jungmann, J. A., S.J.: Missarum Sollemnia. 2 Bände. (633 u. 623 S.) Wien 1952. Geb. DM 60,—.

Auf die zweite, durchgesehene Auflage des bekannten Standardwerkes über die Messe ist nun die dritte, verbesserte, gefolgt. Die Verbesserungen bestehen hauptsächlich in zahlreichen neuen Literaturhinweisen, womit das Werk auf den neuesten Stand gebracht wurde.

Selbstverständlich sind damit auch sachliche Änderungen gegeben. Die neue kritische Ausgabe der Ordines Romani von M. Andrieu lassen einige von ihnen in neuem Licht erscheinen. So muß die von C. Silva-Tarouca eingeführte Gestalt des Johannes Archicantor aus der Literaturgeschichte der Römischen Ordines wieder verschwinden. Das Capitulare und das Breviarium eccl. ord. erweisen sich als Arbeiten fränkischer Kleriker aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, und stellen Überarbeitungen des ersten Ordo Romanus dar. Auch der Ordo von S. Amand ist von derselben Art. Damit kann er nicht mehr, wie es Duchesne tat, als Quelle für die stadtrömische Liturgie herangezogen werden.

Ebenso darf man nach den Untersuchungen von B. Luykx nicht mehr von einem normannischen Ursprung des später nach Rom verpflanzten Meßordo (hauptsächlich Staffelgebet und Opferung) sprechen. Er geht vielmehr auf St. Gallen zurück und wurde von St. Alban in Mainz aus über Westeuropa verbreitet. Schließlich hat der Autor auch von J. P. Jong, aus der Revue Bénédictine, eine neue Erklärung des Mischungsritus übernommen. Zu dem Quellen- und allgemeinen Register ist noch ein Verzeichnis der Schriftstellen hinzugekommen.

Th. Baumann S.J.

Thomassin, Louis: Über das göttliche Offizium und seine Verbindung mit dem innern Gebet. (194 S.) Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag. Geb. DM 12,50.

In dem weithin aus Väterzitaten bestehenden Werk, das uns die Benediktinerinnen der Abtei St. Walburg-Eichstätt übersetzt und bearbeitet darbieten, zeigt Thomassin neben allgemeiner Belehrung über die einzelnen Bestandteile des Officium divinum, daß man auch schon im christlichen Altertum das betrachtende Gebet kannte. Er nennt es inneres Gebet und sieht es überall dort geübt, wo nicht mündliches, d. h. Psalmengebet vorgeschrieben war. In den Mönchsregeln ist es nach Thomassin nur aus dem Grund kaum erwähnt, weil man dafür keine bestimmte Stunde festlegen konnte. Sollte es doch nach dem Worte des Apostels immer gepflegt werden. Sind die aszetischen Anschauungen der Väter auch nicht mehr ganz die unsrigen, kann das Büchlein dennoch dem Brevierbeter manche Anregung geben. Th. Baumann S.J.

Steffens, Hans: An liturgischen Quellen. (245 S.) M.-Gladbach 1952, B. Kühlen.

Aus Anlaß des 400jährigen Jubiläums des Collegium Germanicum erscheint dieses römische Erinnerungsbuch in zweiter Auflage. Der Verfasser erzählt von seinen persönlichen Erlebnissen in den alten Kirchen Roms, in denen er während des letzten Jahres seines römischen Studienaufenthaltes an den Stationstagen die heilige Messe feierte. Daran schließt er dann jeweils historische und archäologische Angaben über die betreffende Kirche an. Ein schlichter und flüssiger Stil macht die Lektüre sehr angenehm.

Th. Baumann S.J.

Lurz, Wilhelm: Ritus und Rubriken der heiligen Messe. (828 S.) Würzburg 1952, Echter-Verlag. 3. Auflage.

L. behandelt den Stoff so umfassend und so klar, daß man auch in schwierigeren Fragen immer eine befriedigende Antwort erhält. Gelegentliche Einstreuung von liturgiegeschichtlichen Daten und liturgiepastoralen Weisungen, dazu ein gutes Sachregister erhöhen den praktischen Wert des Buches, das vom Echter-Verlag mit einfacher Vornehmheit ausgestattet wurde.

Die Erfahrungen des Verfassers als Subregens in Freising und Großstadtpfarrer in München haben dazu beigetragen, daß dieses Handbuch für jeden Priester fast unentbehrlich geworden ist.

Th. Baumann S.J.

Fellerer, Karl Gustav: Die Messe. Ihre musikalische Gestalt vom Mittelalter bis zur Gegenwart. „Musik im Schulunterricht", Arbeitshefte für den Musikunterricht. (32 S.) Dortmund 1951, W. Crüwell. Geh. DM 1,20.

Fellerer, Karl Gustav: Der Gregorianische Choral. Seine Geschichte und seine Formen. (32 S.) Dortmund 1951, W. Crüwell. Geh. DM 1,20.

Die beiden Hefte sind ein Musterbeispiel dafür, wie reiches und gründliches Einzelwissen auf die kürzeste Formel zusammengegedrängt werden kann. Sie sind deshalb nicht zum Selbststudium für Anfänger geeignet, sondern setzen, wie es ja auch die Absicht des Vf. ist, die Entfaltung des Stoffes durch einen kundigen Lehrer voraus. Aber auch als Repetitorium für den Studierenden sind sie wertvoll. G. Straßenberger S.J.

Schmit, Jean Pierre: Geschichte des Gregorianischen Choralgesanges. (152 S.) Trier 1952, Paulinus-Verlag. Brosch. DM 7,50.

Das für weitere Kreise bestimmte Werk ist eine Niederschrift der Vorlesungen des auf der Reise zum Eucharistischen Kongreß (nicht Musik-Kongreß) in Budapest 1938 verstorbenen Benediktinerabtes D. Paolo Ferretti. Die Anfänge des christlichen Kultgesanges entwickelten sich aus dem synagogalen Gottesdienst im griechisch-römischen Kulturraum. Der lateinisch-römische Choralgesang hat sich besonders vom 4.—6. Jahrhundert gebildet. Die liturgische Reform des Papstes Gregor I. gab ihm später den Namen Gregorianischer Gesang. Doch wird der musikalische Anteil Gregors überschätzt. Neueste, aber hier nicht berücksichtigte Forschungen (B. Stäblein, Kongreßberichte Rom und Lüneburg 1950, Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1951 und Musik in Geschichte und Gegenwart, 2. Band) ergeben, daß zwischen 653 und 680 die päpstlichen Sänger Catolenus, Maurianus und Virbonus in der Ausgestaltung der Choralmelodien entscheidenden Einfluß hatten. Die Ausbreitung des Gregorianischen Gesanges und seine mittelalterliche Geschichte bis zum Konzil von Trient müßte problematischer dargestellt werden. Das Ergebnis der langwierigen Restaurationsarbeiten ist die heute noch nicht ganz vollendete Vatikanische Ausgabe. Eine Schematisierung der geschichtlichen Entwicklung mag durch die Absicht, Liebe und Begeisterung für den Choral zu wecken, veranlaßt sein, aber genaue Kenntnis des Lebens ist sachdienlicher. Einige Druckfehler und sprachliche Unebenheiten (z. B. S. 28 Euteria Sylvia statt Aetheria S. oder Eucheria S., S. 53 die Itala ist nicht eine einzige Übersetzung, S. 89 Aurelian von Réomé, S. 94, Z. 14 zurückzuführen, statt zurückzukehren, S. 106 Aribo Scolasticus von Freising, S. 128, Z. 11 Gregor XIII.). Nicht bloß die ehemaligen Schüler des Pontificio Istituto di Musica Sacra, die unter Abt Ferretti in Rom studiert haben, sondern auch alle Freunde des liturgischen Gesanges werden das Werk gerne lesen. F. Haberl

Schmidt, Hugo Wolfram und *Weber, Aloys* (Hrsgb.): Die Garbe. Ein Musikwerk für höhere Schulen. Musikkunde Teil I: Von der Antike bis Gluck. (248 S.) Köln 1950, Gemeinschaftsverlag P. J. Tonger u. Westdeutscher Verlag. Geb. DM 6,—.

Die Eigenart dieses Handbuches für den Musikunterricht an höheren Lehranstalten besteht darin, daß bei der Darstellung der Entwicklungsperioden oder Einzelfragen neben kurzgefaßten geschichtlichen Überblikken jeweils eine Charakteristik durch einen namhaften Verfasser das Kernstück bildet. Der Mangel an „Einheitlichkeit" wird mehr als reichlich aufgewogen durch den nicht nur fachlichen, sondern auch literarischen Wert dieser Einzeldarstellungen. Überdies will das Buch eben nicht im herkömmlichen Sinne „gelesen" sein, sondern Grundlage für einen erweiternden und vertiefenden persönlichen Unterricht bilden. — Kleine Randbemerkungen: Die Charakteristik von Palestrinas Kunst (durch E. Th. A. Hoffmann) als einer vorwiegend harmonischen — „Ohne allen Schmuck, ohne melodischen Schwung (sic!) folgen meistens vollkommene, konsonierende Akkorde aufeinander, von deren Stärke und Kühnheit das Gemüt mit unnennbarer Gewalt ergriffen wird" usw. (S. 40, dazu das Beispiel S. 48) — gibt, so wie sie dasteht, doch wohl ein allzu einseitiges Bild vom Schaffen dieses Meisters. — S. 93: Ob das Beispiel von B. Bartok (Volkslied) nicht besser unter die nächste Überschrift genommen werden sollte: „Ausländische Volkslieder"? In der gleichen Gruppe mit Brahmsbearbeitungen nimmt es sich etwas fremd aus. — S. 99: Nach namhaften Autoren besagt: „Monodie" vor allem die (in der Renaissance neuentdeckte) musikalische Aussage des Individuums, im Gegensatz zu einer Musik als Ausdruck des Gemeinschaftsgefühls, wie sie die vorhergehende Zeit kannte. Die einfache Erklärung von Monodie als „Sologesang der Oper" ist wohl zu buchstäblich und liegt allzu sehr am Rande.
G. Straßenberger S.J.

Lebensbilder

Walz, Angelus O.P.: Thomas von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik. (152 S.) Basel 1953, Thomas-Morus-Verlag. Geb. sfr. 10,50; br. sfr. 9,—.

Das 1945 in Rom erschienene Werk des bekannten Historikers und Thomasforschers hatte die Erkenntnisse jahrelanger und vielfältiger Forschung zusammengefaßt. Die im deut-

schen Sprachgebiet immer noch fortbestehende Lücke im Schrifttum über Thomas von Aquin soll diese Neubearbeitung des italienischen Werkes ausfüllen. Es ist eine Gemeinschaftsarbeit von Freunden des Heiligen über Thomas und schildert den Lebensweg des Heiligen etwas straffer, die wissenschaftliche Arbeit etwas ausführlicher als die italienische Vorlage von 1945. Auf dem engen Raum bietet das Buch eine zuverlässige Lebensbeschreibung und zugleich eine gute Einführung in das Schaffen des großen Theologen und in die geistige Welt des Schöpfers der Summa. Ausführliche Literaturverzeichnisse und eine beigefügte große Zeittafel zum Leben und zu den Werken des heiligen Thomas erhöhen den Wert der Biographie. In dem 15. Kapitel „Der Thomismus" sind vier Epochen der Deutung der Lehre des Doktor angelicus angegeben und eine große Zahl von Namen aufgezählt, die alle die kirchliche Lehre des heiligen Thomas vertreten, aber vielleicht nicht alle „strenge" Thomisten sein wollten.

O. Pies S.J.

Höß, Anton S.J.: P. Jakob Rem S.J. Künder der Wunderbaren Mutter. (252 S.) München 1953, Schnell & Steiner.

P. Rem ist eine bedeutende Gestalt in der kirchlichen Erneuerung Deutschlands um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. Er starb 1618 in Ingolstadt und hat als Jugenderzieher und geistlicher Vater von Weltpriestern, Ordensleuten und einflußreichen Männern des öffentlichen Lebens eine neue Generation formen helfen. P. Rem ist Gründer und Förderer der ersten Marianischen Kongregation in Deutschland. Auf ihn geht das Colloquium Marianum von Ingolstadt und die Verehrung der Dreimal wunderbaren Mutter zurück. P. Rem hat in der Stille gewirkt; aber das Beispiel seines heiligen Lebens bleibt bis in unsere Gegenwart hinein wirksam. Viele Marienverehrer, zumal in Deutschland, beten, daß dieser große Marienapostel zur Ehre der Altäre erhoben werden möge.

Die vorliegende Lebensbeschreibung geht auf das kurze, flüssig geschriebene Lebensbild von P. Johannes Metzler S. J. zurück, der so große Verdienste um den Seligsprechungsprozeß P. Rems hat. Es erschien 1936 in München in 1. und 2. Auflage. Die Neubearbeitung hat das Buch fast auf das Doppelte vermehrt und bringt vor allen Dingen das reiche Quellenmaterial, das P. Metzler einer größeren Biographie vorbehalten hatte. Die Fachhistorker werden für diese mit großem Fleiß zusammengetragenen Einzelheiten dankbar sein; aber die Lesbarkeit des Buches hat darunter gelitten. Ob es nicht im Interesse einer weiteren Verbreitung des Lebensbildes liegt, wenn man bei einer neuen Auflage beide Elemente wieder trennen würde, sei es, daß alles bloß archivalisch Interessante in den Anhang kommt, sei es, daß man dem ursprünglichen Plan entsprechend neben die kleine Biographie ein wissenschaftliches Werk stellt, nach dem der Fachmann greifen mag, während für die breite Leserschaft und die jungen Menschen ein lebendiges, allen zugängliches Lebensbild zur Verfügung steht? (S. 106 unten muß es Landshut statt Landsberg heißen.)

F. Hillig S.J.

Fremantle, Anne: Der Ruf der Wüste. Das Leben Charles de Foucaulds. (336 S.) Einsiedeln-Zürich-Köln 1953, Benziger. Gln. DM 16,20.

Auf dem Umweg über Amerika kommt mit diesem Buch die zweite Lebensbeschreibung des Vicomte de Foucauld zu uns, die unseres Wissens ins Deutsche übertragen wurde. (Titel der Originalausgabe: Desert Calling, Henry Holt and Company, New York.) Die erste war die von René Bazin.

Anne Fremantle bringt manches biographisch Neue über das Leben des zunächst sehr weltlichen Kavallerieoffiziers, der zu den Trappisten ging, sich wieder von ihnen trennte und als Einsiedler in der Sahara ein Leben der Buße und der Gottversenkung führte. Sein Seligsprechungsprozeß ist eingeleitet. Fremantle interessiert sich vor allem für das Faktische, für den „Film" dieses bewegten Lebens. Ihre Darstellung geht weniger auf die geistige Persönlichkeit ein, auf Foucauld als den Begründer einer neuen, völlig von Nazareth her bestimmten Spiritualität. Man erfährt auch kaum etwas über das Weiterleben seines Geistes und der von ihm inspirierten Gemeinschaften der „kleinen Brüder" und „kleinen Schwestern" (vgl. unsere Notiz „Charles de Foucauld und die religiöse Erneuerungsbewegung im heutigen Frankreich" im Dezemberheft 1952 von „Geist und Leben" Echter-Verlag, Würzburg, 25. Jg., 6. Heft, S. 458 ff.).

Sehr stark und für Nichtfranzosen nicht immer leicht verständlich tritt die enge Verbindung der Missionsarbeit Foucaulds mit der französischen Afrikakolonisation hervor. Sie ist wohl zeitgeschichtlich bedingt (Foucauld wurde 1916 ermordet). Es würden sich aber wohl auch hier die Akzente verschieben, wenn das gottverbundene Leben des Mannes, der sich seit seiner Bekehrung Karl von Jesus nannte, in der Darstellung einen breiteren Raum einnähme. Foucauld war doch zugleich der „universale Bruder" und hat über alle nationalistischen Vorurteile hinweg die Menschen aller Rassen und Religionen mit der Liebe seines Meisters umfangen. Er hat diese Liebe besiegelt, indem er sein Blut für seine „Brüder Muselmanen" hingab.

Das Buch von Fremantle ist in manchem eine wertvolle Ergänzung der klassischen Biographie, die René Bazin geschrieben hat; aber es macht diese und die anderen Werke über Foucauld nicht überflüssig. Die volle Bedeutung und geistliche Größe Foucaulds

wird sich dem Leser aus der Darstellung Fremantles allein wohl kaum erschließen. Auch die Übersetzung ist nicht ohne Anstöße.

F. Hillig S.J.

Dal Gal, Hieronymus O.F.M.Conv.: Pius X. Aus dem Italienischen übersetzt. (510 S.) Freiburg/Schweiz 1952, Paulusverlag.

Die große Biographie wurde im Auftrag der römischen Ritenkongregation für die Seligsprechung geschrieben. Dem Verfasser standen zur Verfügung die Akten des großen Papstes, die Akten des Apostolischen Stuhles und der römischen Archive, die Hirtenbriefe und Handschreiben des Seligen und die Akten der Diözesan- und der Apostolischen Prozesse, in deren Verlauf 240 Zeugen vernommen wurden. Die Darstellung beruht auf einer gründlichen und kritischen Durchforschung der genannten Quellen. Der Verfasser läßt die Quellen sprechen, enthält sich eigener Deutungen und Ergänzungen; er weiß aber eine solche Fülle von Ereignissen und Berichten zusammenzustellen und die Auszüge so einheitlich zu ordnen, daß die Lektüre bei aller Objektivität spannend und sogar ergreifend ist. Josef Sarto wird nicht zum Heiligen gemacht. Der Leser steht von selbst in der Begegnung mit diesem großen Menschen unter dem Eindruck, das Werden, Wirken und Reifen eines Heiligen mitzuerleben. Beim Lesen vergißt man, auf die Übersetzung zu achten oder die Quellenangaben zu prüfen; so steht man mit wachsender Spannung im Banne der großen Persönlichkeit und der objektiven und doch lebendigen Schilderung.

O. Pies S.J

Papini, Giovanni: Michelangiolo und sein Lebenskreis. Übertragen von Ernst Wiegand Junker. (727 S., 33 Tafeln.) Düsseldorf 1952, L. Schwann. Geb. DM 24,—.

Die Literatur über das Leben des gewaltigen Mannes ist nicht mehr zu übersehen, und es wird nicht leicht sein, über ihn etwas Neues zu sagen. Giovanni Papini ist es gelungen. Er hat in dem Schicksal Michelangelos sein eigenes Schicksal und das des Menschen überhaupt wiedergefunden. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß das Werk eine romanhafte Paraphrase des Künstlers darstellt. „Jede meiner Behauptungen stützt sich auf zeitgenössische Zeugnisse und zuverlässige Quellen handschriftlicher oder gedruckter Art", sagt der Verfasser selbst (S. 10). Aber es fehlen dem Werke die „anspruchsvollen Erörterungen formaler oder kabbalistischer Ästhetik, in der sich die wackeren Fachleute der Kunstkritik unserer Zeit so gerne gefallen" (S. 7). Dafür werden die menschlichen Beziehungen des Künstlers eingehend geschildert. So erfahren wir u. a. das Urteil des heiligen Ignatius von Loyola über Michelangelo: „Die Kirche (gemeint ist al Gesù) wird nun große Fortschritte machen, da der berühmteste Mann, den man eben dafür kennt, die Aufgabe übernommen hat. Es ist Michael Angelo (der auch St. Peter betreut), und er tut es aus reiner Frömmigkeit und setzt sich ohne jeden Gewinn dafür ein" (S. 631). Eine Fülle solcher geschichtlicher Tatsachen, geprägt durch die wortgewaltige Kraft Papinis, haben sich in diesem Werk nicht nur zu einem Denkmal italienischer Geistigkeit verdichtet, sondern zu einem Monument des Menschen überhaupt.

H. Schade S.J.

Stifter, Adalbert: Ausgewählte Briefe. Ein Dichterleben aus dem alten Österreich. Herausgegeben und eingeleitet von Moritz Enzinger. (327 S., mit 25 Abbildungen und einem Brieffaksimile.) Innsbruck 1947, Wagnersche Universitäts-Buchdruckerei G.m.b.H. Geb. DM 6,80.

Eine Dichterbiographie ist immer ein Wagnis, ein viel größeres als die Biographie eines anderen großen Menschen, etwa eines Staatsmannes oder Feldherrn. Ihre Persönlichkeit ist vielfach durch bedeutende, allgemein bekannte, äußere Ereignisse bestimmt und deshalb leichter faßbar und leichter biographisch zu gestalten. Ganz anders zumeist bei einem künstlerischen Menschen. Sein Leben spielt sich ja wesentlich in seinem innersten Selbst ab. In der intimsten Einsamkeit kommen über ihn seine Gesichte und Antriebe zum künstlerischen Schaffen. Diese Erlebnisse treten uns verdichtet im vollendeten Kunstwerk entgegen. Etwas von der Individualität des Schöpfers schimmert durch jedes Kunstwerk hindurch. Aber in ihm begegnet uns der Künstler doch oft nur im Gewand des Propheten. Er erscheint uns entrückt, mit einem kaum mehr erkenntlichen Gesicht. Es drängt aber den Menschen, der Stunden wahrer Freude im Umgang mit Kunstwerken eines bestimmten Schöpfers immer wieder erlebt, diesem großen Menschen einmal ohne das verklärende Medium des Kunstwerks zu begegnen. Dazu soll die Künstler-, die Dichterbiographie dienen. Oft genug aber ist es geschehen, daß solche Versuche den Dichter seinen Lesern mehr entfremdeten als näherbrachten. Grund dafür war die Schwierigkeit, fremdes Innenleben, das nicht durch aufsehenerregende, äußere Ereignisse geprägt ist, zu verstehen und zu gestalten. So ging es auch mit der Person Adalbert Stifters. Viele Biographien haben ihn mißverstanden und sein Lebensbild verzeichnet. Diesem Mißverstehen kann man am ehesten entgehen, wenn man den Dichter einfach selbst in seinen privatesten und intimsten Äußerungen zum Leser sprechen läßt, nämlich in seinen Briefen. Die Voraussetzung dazu ist natürlich, daß Briefe vorhanden sind, die veröffentlicht werden können. Bei Adalbert Stifter sind wir in der glücklichen Lage, fast 1000 Briefe von ihm zu besitzen. Die große Prager-Reichenberger

Stifterausgabe hat sie gesammelt veröffentlicht. Aber nicht leicht hat jemand Zeit und Lust diese 6 Bände Briefe zu lesen, um den Dichter einmal als Menschen unter Menschen kennenzulernen.

Moriz Enzinger, der verdiente Stifterforscher, hat es nun den Freunden des Dichters leicht gemacht. Er hat eine Auswahl der wichtigsten und schönsten Stifterbriefe in einem Band herausgegeben. In diesem Buch ist uns nun das auch für Stifters Leben geschenkt, was in neuerer Zeit für manchen andern Menschen von Format schon entstanden ist, eine Biographie in Briefen.

Hier begegnet er uns wirklich viel unmittelbarer als in seinen dichterischen Werken. Die Sammlung beginnt mit einem ganz intimen Brief des Dreiundzwanzigjährigen an seine vergeblich geliebte Freundin und endet mit einem Hilferuf um Unterstützung in materieller Not an seinen Verleger und Freund Heckenast sechs Tage vor seinem tragischen Tod. So manche Freude, viel Arbeit und großes Leid sprechen aus diesen Lebensdokumenten. Sie berichten von Liebessehnsucht und Liebesleid, von Enttäuschung und schwerem Verzicht; von frohem Umgang mit Freunden, von schwerem Ringen um den eigenen Beruf; vom Entdecken und Wachsen der eigenen dichterischen Anlage und von ihrer Gefährdung durch sein Schulratsamt; vom langsamen Werden seiner Dichtungen und von beständiger Selbstkritik am eigenen Schaffen; endlich von seiner zarten, ja bisweilen schwärmerischen Liebe zu seiner Gattin, von seinen vielfachen Leiden und von seinem stillen, aber tiefen Verhältnis zu Gott. Wirklich ein ganz reiches Innenleben tut sich uns hier auf.

Der Herausgeber hat es zudem verstanden, auf wenigen Seiten in einem kurzen Überblick über Leben und Schaffen des Dichters den Leser einzustimmen für die Lektüre der köstlichen Briefe. Dazu trägt auch nicht wenig für den Kenner die vorangeschickte Tafel der Lebensdaten Stifters bei. Um dem Leser Situation und Empfänger der Briefe zu erklären, folgen der Gesamtreihe der Briefe knappe, erläuternde Anmerkungen. 25 zum Teil noch unbekannte Abbildungen von Menschen und Dingen, die im Leben Stifters eine nicht unbedeutende Rolle spielten, beleben das handliche Buch trefflich. So lassen Inhalt und Form das Werk bei der heutigen Bücherteuerung recht preiswert erscheinen. Man wünschte es in die Hand eines jeden Stifterliebhabers und eines jeden, der einen Menschen mit hohem sittlichem Ringen und seltenen künstlerischen Gaben kennenlernen möchte. Das Buch, das in Österreich erschienen ist, kann dadurch leicht im Buchhandel erstanden werden, daß der Adam-Kraft-Verlag Augsburg seinen Vertrieb übernommen hat.

K. Michel S.J.

Ernst Jünger: Eine Bibliographie, zusammengestellt und eingeleitet von Karl O. Paetel. (133 S.) Stuttgart 1953, Lutz u. Meyer. Kart. DM 9,60.

Die Einleitung des Verfassers zeigt, wie Jünger seit Beginn seiner Veröffentlichungen im Streit der Meinungen steht. Der Grund ist darin zu sehen, daß er in großer geistiger Unabhängigkeit und mit großem Ernst sich müht, an den Kern der Dinge zu kommen. Das macht die Bedeutung Jüngers aus. Die sorgfältige Bibliographie sammelt die Aufsätze und Bücher Jüngers und alle größeren und kleineren Äußerungen über Jünger im In- und Ausland. H. Becher S.J.

Tilak, Lakshmibai: I follow after. An autobiography. (353 S.) Madras-London 1950, Oxford University Press. Leinen Rs 7,—.

Das Anziehende dieser Selbstbiographie einer zum methodistischen Christentum bekehrten Brahmanenfrau liegt in der Schlichtheit und Unmittelbarkeit der Aussage. Für indisches Leben und indische Sitten ist sie sehr aufschlußreich, und sie wäre es noch mehr, wenn die Übersetzerin E. J. Inkster — das Buch wurde ursprünglich in Marathi verfaßt — für den europäischen Leser durch Anmerkungen oder durch eine Einführung manches erklärt hätte, was ihm jetzt unverständlich bleibt. L. T. war die Frau des hochbegabten Marathi-Dichters Tilak. Dieser vereinte franziskanische Unbekümmertheit um die materiellen Notwendigkeiten des Lebens und eine an Verschwendung grenzende Freigebigkeit mit einem leicht erregbaren, aber ebenso leicht zu versöhnenden Temperament und eine Unstete, die ihn nie lang an der gleichen Stelle bleiben ließ. Schon als Kind mit ihm verheiratet, hat die V. von ihrem Schwiegervater, einem indischen „Heiligen", und älteren Frauen ähnlich wie viele andere junge Frauen ihrer Zeit in Indien Schweres erduldet. Aber sie erzählt alles ohne Bitterkeit, ja mit einem Unterton von Humor. Fast unerträglich wurde ihre Lage, als ihr Mann, der Brahmane, zum Christentum übertrat. Sie stand nun zwischen ihm und der ganzen Verwandtschaft. Es dauerte Jahre, bis sich die Gatten durch den Übertritt auch der Frau wiederfanden. Es ist eine von der unsern sehr verschiedene Welt, in die der Leser durch das Werk der indischen Schriftstellerin einen unmittelbaren Einblick erhält.

A. Brunner S.J.

Moorehead, Alan: Verratenes Atomgeheimnis. Nunn May, Klaus Fuchs, Pontecorvo. (255 S.) Aus dem Englischen. Braunschweig 1953, Georg Westermann. Geh. DM 4,80.

Über die Verrätertätigkeit der drei — nicht gerade zur ersten, vielleicht aber noch zur zweiten Garnitur gehörigen — Atomwissenschaftler Nunn May, Klaus Fuchs,

Pontecorvo hat sich vor nicht langer Zeit die ganze westliche Welt empört. Der englische Publizist Alan Moorehead hat eingehend die Akten dieses Falles studiert — und soweit er ihren Inhalt wiedergibt, ist sein Buch ein spannender Tatsachenbericht geworden. Wenn er dagegen versucht, psychologische Erklärungen zu geben, gerät er auf Abwege, auf denen man ihm nicht folgen kann, ja gegen die man sich zur Wehr setzen muß. Moorehead erklärt alle drei Atomspione für in ihrem persönlichen Leben unauffällige, normale Menschen. Die Wesenszüge, die er an Klaus Fuchs, dem gebürtigen Deutschen, bloßlegt, zeigen aber zumindest einen ausgesprochenen Sonderling. Der Autor stellt die unhaltbare Behauptung auf, Klaus Fuchs habe auf Befehl seines Gewissens die Atomspionage zwecks ausgleichender Gerechtigkeit getrieben (also sozusagen als Weltverbesserungsapostel), gleitet über die Tatsache hinweg, daß Fuchs für seine Verräterhandlungen Geld genommen hat, und kommt zu dem Ergebnis, daß ein Mensch, der sein Gewissen über weltobrigkeitliche Gesetze stellt, mit vollem Recht für 15 Jahre ins Zuchthaus geschickt wird. Ein Ergebnis, das jeder wahren Ethik ins Gesicht schlägt. W. Michalitschke

Romane

Andres, Stefan: Der Reporter Gottes. (219 S.) Frankfurt am Main 1952, Josef Knecht. Geb. DM 7,80.

Dieser „Reporter" ist ein Meister seines Faches, das Wort des Augenblickes steht ihm zur Verfügung wie kaum einem. Und schonungslos ist er! Alle zwingt er vor sein Mikrophon: Den jungen Burschen, das „kesse" Fräulein, den Spießer, den alten Mann, die Gnädige Frau, den Kaufmann, ein ganzes Kollegium von Universitätsprofessoren, den Arzt, alle Gestalten unserer alltäglichen Welt. Und dazu — fast genau so sicher — den Levi, den Zöllner, den Pharisäer (und wie!), den Hauptmann von Kapharnaum, den linken und den rechten Schächer, ein wenig auch Christus. Aber wie und wozu bringt er die alle zusammen? Das ist eben das Geheimnis dieses Reporters Gottes! In mitreißender Spannung berichten seine zehn Hörfolgen von Ereignissen, die sich sonst ganz im Geheimen, hinter Schleiern und Masken abspielen, aber er bringt sie alle ans Tageslicht, manchmal vielleicht etwas grell. Einmal erklärt er sich selbst: „Ich berichte vom Himmel in ein irdisches Organ — in dieses Mikrophon hinein. Und da in meinem eigenen Herzen über Gott und sein Reich leider nur kümmerlich wenig Nachrichten einlaufen, bin ich immerzu unterwegs und frage bei den anderen an." Und das Ergebnis dieses eifrigen und schonungslosen Nachrichters über Gott und Jesus Christus als Wirklichkeit im modernen Menschen?

Um eben dieses Ergebnisses willen sollten dieses Buch vor allem lesen: Seelsorger, Prediger, Katecheten, Theologen. Um der Ehrlichkeit seiner Aussagen willen aber sollen es auch alle lesen, die sich als Christen im Grunde ihres Inneren verheimlichen, wie es eigentlich um ihr Christentum steht. Nur sollen sie alle zunächst sich an der Sprache dieses Reporters nicht stoßen. Das wird schnell besser und man erlebt dann wahre Überraschungen, etwa in der Umfrage: „Wer ist dieser Mensch?" oder im Kapitel: „Christus im Examen." Und auf einmal, in der Reportage über „das schwierigste Gebet" nimmt dieses seltsame Mikrophon Worte, Töne an und fängt eine Atmosphäre ein, die uns die Hände falten und mitbeten läßt. Noch mehr: Die Szene: „Die Stunde im Garten Gethsemane" oder die letzte: „Etliche, die dabeistunden" kann man vor jedes Kranken- und Sterbebett bringen und es können Stunden des Herrn inneres Ereignis des Menschen von heute werden.

Um solcher Szenen willen durfte und mußte dieses sonderbare Buch geschrieben werden, das bittere Enthüllung, ernste Gewissenserforschung, Gericht und Verurteilung, aber auch Trost und Aufrichtung über uns bringen kann. J. Wiedenmann S.J.

Schaper Edzard: Die Insel Tütarsaar. (188 S.) Köln 1953, J. Hegner. Leinen DM 12,80.

Dieses Frühwerk des Dichters erreicht noch nicht die gedankliche Tiefe und die Wirklichkeitsdichte seiner späteren Romane. Aber es besitzt große Schönheit. Seine Gestalten erheben sich zu mythischer Größe. Und eine Art Mythus des Glaubens, seiner Notwendigkeit, seiner Kraft und seiner Vollkommenheitsstufen ist die Erzählung auch. Sie spielt auf einer estnischen Insel mit ihrer nordisch-herben Schönheit; aber selbst die Insel erscheint ins Zeitlos-Unräumliche entrückt, an die Grenze von Wirklichkeit und Sage, und beglückt wandelt der Leser wie traumverloren mit dem Dichter. A. Brunner S.J.

Hemeldonck, Emiel van: Das Dorf in der Heide. Das Leben einer Frau. Roman. Aus dem Flämischen übersetzt von Hans H. Reykers. (385 S.) Aschaffenburg 1952, Paul Pattloch. Ln. DM 12,80.

Gegen den Willen der Eltern heiratet — in dem kleinen Dorf Kempen in Nordflandern — Greta den schönen Geert, von dem sie nicht lassen kann. Die Einsamkeit ihrer Hochzeit, an der die Eltern nicht teilnehmen, mag schon ein Vorzeichen des kommenden schweren Lebens sein. Sie aber hält an ihrem Gefühl fest und nimmt alle Widrigkeiten des Lebens willig auf sich. Auch dann noch, als ihr Mann dem Trunk verfällt und seine eigenen Wege geht, läßt sie sich nicht irremachen.

Bei einer ausgelassenen Fahrt verunglückt Geert tödlich und Greta lebt nun nur mehr ihren Pflichten als aufrechte christliche Mutter, die ihren Kindern den Lebensweg vorbereitet und mit der sorgfältigsten Erziehung die wertvollste Mitgift schafft, auf daß sie selbst ihr Glück schmieden. Gutgesehene Typen und Gestalten scharen sich um die Hauptfiguren des breit angelegten, wahrhaft epischen Werkes, mit dem der Autor den Leser in die beschauliche und doch interessante Welt des von ihm so geliebten Kempener Landes führt. W. Michalitschke

Nordström, Clara: Roger Björn. Roman. (306 S.) Heidelberg 1952, F.H.Kerle. Ln. DM 9,80.

Das Schicksal des jungen Bauern Roger Björn bedeutet Kampf gegen alles Faule, Unechte; Kampf für die eigene Entfaltung ebenso wie für seine Mitmenschen. Sein fester Wille überwindet allen Widerstand des Lebens; seine Zähigkeit läßt ihn auch nach dem schwersten Schicksalsschlag wieder den Weg aufwärts in Angriff nehmen, eine warme Menschlichkeit spricht aus seinen Handlungen. So erringt er sich sein inneres Glück und schafft mit neuen Kräften für den äußeren Erfolg im Vertrauen auf Gott und sich selbst. Mit scharfen Strichen sind die Charaktere seiner Umwelt gezeichnet. So wird der Roman imstande sein, in manchem Leser das Vertrauen in die Zukunft zu stärken. W. Michalitschke

Wieland, K. P.: Ponte oscuro. Roman. (335 S.) Hattingen/Ruhr 1952, Hundt-Verlag.

Ein Schweizer Tagesjournalist, als Soldat auf Urlaub, wird in das Getriebe von Emigranten und Widerstandskämpfern hineingerissen, das sich in einem Schweizer Badeort abspielt. Das zufällige Zusammentreffen mit einer illegalen Grenzgängerin, zu der ihn Liebe erfaßt, bildet den Anstoß und die Triebfeder. Die realistisch geschilderten Ereignisse, die nicht gerade für die nur schillernd gezeichneten handelnden Personen einnehmen können, halten ihn nicht davon ab, seine politische Überzeugung seiner Liebe folgen zu lassen. — Das Geschehen jener Zeit steht uns zu nahe und wir haben es zu unmittelbar erlebt, als daß die zahlreich aus dem Boden schießenden Roman-Erfindungen stärkeren Eindruck machen könnten. Daher kommt es, daß sich die Autoren in Extremen und nicht immer glücklich gestalteten Realismen zu überbieten suchen. Die seitenlangen Selbstbespiegelungen des „Helden" im vorliegenden Roman wirken nicht überzeugend, wohl aber ermüdend. Das Buch, mag seiner Tendenz auch eine gute Absicht zugrunde liegen, gehört nicht zu den Erscheinungen, die, auf eigenem Erleben fußend, bereits heute eine dichterische Gestaltung jüngster Vergangenheit anbahnen. W. Michalitschke

Mampell, Klaus: Wohlgeboren Wolfgang Wundersam. Roman. (145 S.) Frankfurter Verlags-Anstalt 1952. DM 8,60.

Eigentlich keine Dichtung, sondern eine Werbeschrift für den Beruf des Ackermannes, des Lebensborns des Volkes. Es wird im übrigen hübsch erzählt, wie der Urenkel eines alten Bauerngeschlechtes, der Enkel eines Pfarrers, der Sohn eines Juristen von seinen Lehrern verkannt wird, sie dafür weidlich ärgert, nach einigen Schwierigkeiten sein Gymnasium abschließt, der Vater in die Hände der Gestapo gerät, untergeht, die Mutter vor Gram stirbt, der Sohn tief in die Naturwissenschaft eindringt, während des Krieges die Wissenschaft auf die Rüstung anwendet, sich aber von aller Politik fernhält und dadurch in Gefahr kommt. Dann wird es wundersam. Ein guter Geist erscheint in Gestalt des Dekans der naturwissenschaftlichen Fakultät. Er gibt Wundersam einen Sonderauftrag, der ihn auf eine entlegene Bergalm führt. Hier übersteht er den Krieg und erkennt, daß die Wissenschaft die eigentlichen Fragen nicht löst. Da aber das Gras duftet und die Quellen sprudeln, erwacht das alte Bauernblut. Die Söhne des gastlichen Hofes, auf dem er weilt, sind gefallen. Er zeugt Kinder mit der übrig gebliebenen Tochter, so daß der alte Name der Herrenwieser weiterlebt und beschäftigt sich damit, Berggemüse zu züchten, so daß man auch dort oben Vitamine hat. Aber das ist aus dem Nationalsozialismus herübergerettete Nationalökonomie und Soziologie, dargestellt nach Courths-Mahler.

H. Becher S.J.

Grazioli, Edwin: Weißt Du noch, Kamerad? Die Geschichte einer Infanterie-Kompanie im Osten mit Zeichnungen aus dem Kriegstagebuch. (84 S.) Frankfurter Sozietäts-Druckerei 1952. Kart. DM 4,80. Geb. DM 6,20.

Darstellung und Bebilderung sind gleich grausig nach der Wirklichkeit gestaltet. Die Leiden und der Mut in Kampf und Gefangenschaft erschüttern. Und doch kehrte der Gefreite Erwin Büttner zurück. Wieviele aber fielen und starben! H. Becher S.J.

Sozialwissenschaften

Möbus, Gerhard: Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der Utopia des Thomas Morus. (85 S.) Berlin 1953, Morus-Verlag. Ln. DM 5,40.

Die berühmte Utopia fand größte Beachtung und blieb doch ein Rätsel. Wollte der Staatskanzler Heinrichs VIII. eine Staatslehre schreiben wie Plato, einen Grundriß des Gottesstaates entwerfen wie Augustinus, oder einen Fürstenspiegel schaffen? Kautsky glaubte sogar, in der Utopia das Idealbild

eines kommunistischen Staates erkennen zu können. Die sich widersprechenden Auslegungen des Buches werden von Möbus abgelöst durch die überzeugende These, daß Thomas Morus als christlicher Staatsmann Antwort geben wollte auf die Frage, ob es eine christliche Politik gebe. Das vorausgeschickte Lebensbild von Thomas Morus, seine glanzvolle Laufbahn als Jurist, Gelehrter, Staatsmann bis hinauf zur höchsten Höhe des Erfolges und der Ehren, die Schilderung des großen Humanisten und weisen Philosophen und des gütigen und humorvollen Heiligen läßt uns ahnen, daß sein Buch mehr Tiefe finden läßt, als der Liberalismus, der Kommunismus und sogar der Imperialismus ihm entnimmt, wenn er das Buch für sich in Anspruch nimmt.

Die weltbekannte, in viele Sprachen übersetzte und immer wieder neuaufgelegte Utopia wird hier so gedeutet, daß der heilige Staatskanzler uns in der geistvollen Form der Satire „heilsam und heiter" den geistigen Grundriß einer christlichen Lehre vom Politischen gezeichnet habe. „Staat und Politik treten unter den Maßstab eines Menschenbildes, in dem es eine unbedingte Vollkommenheit des Menschen und eine unbedingte Vollendbarkeit der Welt nicht gibt" (S. 82). Am utopischen Modell des Hytlodeus und seinen absurden Ideen hat Morus sowohl den Kommunismus wie auch den Imperialismus in entscheidenden Punkten widerlegt. „Er hat die Selbsttäuschungen enthüllt, die dort auftreten, wo der Mensch denkt und handelt, ohne die menschlichen Grenzen — christlich gesehen, die menschliche Schwäche und Sündhaftigkeit — in Rechnung zu stellen" (S. 81). „Denn für den Christen gehört zur Geschichte die Gnade und das Gericht Gottes, die erfüllen und vollenden, was in der Geschichte unvollkommen und unvollendet ist" (S. 82). Um den Menschen als letzten Beziehungspunkt zur Politik zu zeigen anstelle eines „utopischen" Staatswesens, wird der Staat und die Politik in der Utopia des Thomas Morus in die Perspektive der christlichen Anthropologie und Theologie gerückt. O. Pies S.J.

Burnham, James: Die Machiavellisten. Verteidiger der Freiheit. (270 S.) Zürich 1949, Pan-Verlag.

B. ist bekannt als der Prophet der „Revolution der Manager". Hier faßt er unter der Bezeichnung Machiavellisten eine Reihe von Soziologen der politischen Macht zusammen, Machiavelli, Mosca, Sorel, Michels und Pareto. Sie sind dadurch gekennzeichnet, daß sie mit einer naturwissenschaftlichen Haltung an das Phänomen des politischen Geschehens herantreten und es in seiner Tatsächlichkeit und Gesetzlichkeit ohne Rücksicht auf religiöse und sittliche Werte beschreiben. Denn diese Werte sind Ideologien und Illusionen, auf welche die Politik allerdings nicht verzichten kann. Zwar stellt B. die Dinge so dar, als sehe die wissenschaftliche Behandlung nur methodisch von ihnen ab; aber an zahlreichen Stellen kommt seine ablehnende Meinung unverhohlen zum Ausdruck. In der Politik geht es, unter welchem Vorwand auch immer, nur um den Besitz der Macht und ihrer Privilegien. Sie ist immer in den Händen einer herrschenden Schicht; die verschiedenen Staatsformen ändern daran nichts. Diese Schicht verbraucht sich an der Macht und entartet, wenn sie sich abschließt und nicht ständig von unten erneuert. Macht läßt sich nur durch Macht einschränken. Darum kann die Freiheit nur dadurch gewahrt werden, daß die Macht verteilt ist und so ein Raum für Kritik und Opposition bleibt. Diese liegen auch im wohlverstandenen Interesse der herrschenden Schicht, die durch sie vor Irrtümern bewahrt bleibt und sich so länger halten kann.

Man kann B. zugeben, daß gewisse politische Ideale, wie ewiger Friede, das Glück und die Sicherheit für alle, Utopien sind. Gerade der Christ wird im Lichte seines Glaubens wissen, daß sich das Paradies auf Erden nicht verwirklichen läßt. Ebenso weiß er, daß die Macht von sich aus unersättlich ist. Er meint auch nicht, daß Ideen ohne Macht etwas auszurichten imstande seien. Aber er kennt verschiedene Arten der Macht; ebenso weiß er, daß sie immer in Händen von Menschen ist. Diese können sie aber zu verschiedenen Zwecken gebrauchen je nach ihren Beweggründen. Hier also, im lenkenden und leitenden Ursprung der Macht, setzen Religion und Sittlichkeit ein oder — versagen. Das Menschliche läßt sich also von ihr nicht trennen. Mit der naturwissenschaftlichen Methode, die die Macht wie ein Naturphänomen behandelt, das unaufhebbaren Notwendigkeiten unterworfen ist, lassen sich diese Motivierungen nicht erfassen. Die Machiavellisten sehen also nur einen Teil der Wirklichkeit genau wie die von ihnen bekämpften Spiritualisten, die meinen, man könne es erreichen, daß der Durchschnitt der Menschen aus rein geistigen und altruistischen Beweggründen handle. Aber gerade weil solches Handeln so schwierig ist, haben wir Religion und Sittlichkeit bitter nötig, um die Macht in ihre Grenzen zu verweisen und ihr Wirken für den Menschen wohltätig zu gestalten. Aus ihrer eigenen innern Neigung und Gesetzlichkeit wird sie dies nie tun.

A. Brunner S.J.

Geck, Ad., Dr.: Soziale Betriebsführung, zugleich Einführung in die betriebliche Sozialpolitik. (307 S.) Essen 1953, W. Girardet.

Soziale Betriebsführung hat zum Gegenstand, „den Betrieb in sich gesund zu machen, damit er die ihm obliegenden Aufga-

ben bestmöglichst erfüllt" (303), wogegen „den Betrieb zum gesunden Organ im sozialen Organismus zu machen" (ebda) Aufgabe der betrieblichen Sozialpolitik sein soll. — Der seit Ende der 1920er Jahre schöpferisch und bahnbrechend auf dem Gebiet der sozialen Betriebspolitik und betrieblichen Sozialpolitik tätige Vf. bietet im 1. Teil (Grundlegung) sehr interessante geschichtliche Überblicke über die Entwicklung in den verschiedenen Ländern, denen er einen entsprechenden, mit reichen Schrifttumsangaben belegten Überblick über die Lehrentwicklung anreiht. Der 2. Teil (Grundzüge) behandelt die Einzelbereiche: Sachgestaltung des Betriebs, Personalführung und sozialpolitische Aufgaben. Manche Stellungnahmen des Vf.s sähe man gern eindeutiger auf letzte Grundsätze zurückgeführt bzw. an letzten Normen geprüft; was man da als Mangel empfinden mag, gleicht Vf. aber aus durch sein im allgemeinen sehr wohl abgewogenes und kluges Urteil. — Gegenüber der vom Vf. vertretenen Auffassung des Betriebs als Organ des Sozialorganismus, die den Betrieb aus dem Bereich des privaten in denjenigen des öffentlichen Rechts zu versetzen scheint, dürfte allerdings Vorsicht am Platze sein.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Egner, Erich, Prof. Dr.: Der Haushalt. Eine Darstellung seiner volkswirtschaftlichen Gestalt. (516 S.) Berlin u. München 1952, Duncker & Humblot. Hln. DM 32,—.

Der hohe Wert des Buches liegt darin, daß es entgegen der einseitigen Vorbetonung, um nicht zu sagen: Gleichsetzung von Wirtschaft und Erwerbsstreben einerseits, Marktgeschehen anderseits den Haushalt als Grundlage und Vollendung der Wirtschaft aufweist und dementsprechend gegenüber nur formalen ökonomischen Rationalprinzipien haushälterische Vernunft zum Richtmaß wirtschaftlichen Handelns erhebt. Nach rund 100 Seiten Grundlegung folgen je rund 200 Seiten über den Familienhaushalt und den Verbandshaushalt. Dabei geht Vf. auf zahlreiche, zum Teil gar nicht zu erwartende Vor- und Grundsatzfragen ein. Vielleicht verführt die Neigung zum Aufzeigen von Parallelen und Analogien ihn hie und da zu gelinden Vergewaltigungen; alles in allem aber zeichnet das Buch sich aus durch ein ungewöhnliches Maß an ruhiger und vornehmer Sachlichkeit sowie durch ein starkes, aber gar nicht aufdringliches Ethos: „Haushalten bedeutet die in die Sprache der materiellen Daseinsbehauptung übersetzte sittliche Entscheidung des Menschen, die darin liegt, daß er eine letzte Bedarfsnorm als für sich verbindlich anerkennt und seinen Lebensstandard sowie sein wirtschaftliches Handeln ihr unterstellt" (156).

O. v. Nell-Breuning S.J.

Egger, A.: Über die Rechtsethik des Schweizerischen Zivilgesetzbuches. 2. Auflage. (154 S.) Zürich 1950, Verlag Schultheß.

Diese ausgezeichnete Studie ist in unseren Kreisen noch viel zu wenig bekannt Von hoher Warte, aus genauer Kenntnis des Gesetzes und seines Werdeganges, auf dem Hintergrund einer ausgedehnten Kenntnis der römischen wie der germanischen Rechtsgeschichte, aber auch auf der Basis eines klaren Bekenntnisses zum Naturrecht werden hier die grundlegenden Rechtsethischen Anschauungen entwickelt, die das schweizerische Zivilgesetz geformt haben und für sein Verständnis wie für seine Auslegung von Bedeutung sind.

Die *Wandlung des Rechtsdenkens* seit 1789 wird gekennzeichnet als eine Wendung vom Individualismus zum Sozialen, wobei in den letzten Jahrzehnten dann die Gefahr zum Verlaufen im Kollektivismus bestand. Knapp aber trefflich werden die Unterschiede zwischen dem französischen Code Civil, dem österreichischen und dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch und schließlich dem schweizerischen gekennzeichnet. Als Grundwerte unseres Zivilrechtes werden Freiheit — Menschlichkeit — Gemeinwohl genannt. So eingehend und mit sichtlicher Anteilnahme die Werte und die Problematik der Freiheit dargelegt werden, so eindrücklich und überzeugend arbeitet Egger auch die Rücksichten der Menschheit und des Gemeinwohles heraus, die die Rechte des einzelnen einschränken und ihre Härten mildern. Das schweizerische Zivilgesetz ist jedenfalls tief von diesen Rücksichten durchdrungen, und Egger stellt es besonders dem allzu doktrinären, technisch allzu sauberen und darum den tieferen Realitäten des menschlichen Lebens zu wenig Rechnung tragenden deutschen BGB gegenüber.

Im Abschnitt über die Berücksichtigung des Gemeinwohles wird eine *Gemeinschafts-Philosophie* entwickelt, die vielleicht nicht zu den letzten metaphysischen Grundlagen durchdringt, aber von uns im wesentlichen voll und ganz bejaht werden kann. Es gelingt Egger, der immer in einer wohltuenden klaren und einfachen Sprache spricht, wie sie ebenfalls das schweizerische ZGB vielleicht vor allen Gesetzbüchern der Welt kennzeichnet, auch dem Laien überzeugend darzulegen, welche gesunde Mitte und Verbundenheit mit den besten Traditionen hier Form gefunden hat. Es ist darum nicht zu verwundern, daß diese Studien in ihrer ersten Fassung in der Türkei gehalten werden konnten, die ja bekanntlich dieses Zivilgesetzbuch fast unverändert übernommen hat.

Auch dem Theologen, zumal dem Moralisten und dem Kanonisten, kann das Studium dieser Grundsätze nur von Nutzen sein!

J. David

Der Herr ist nahe

Von FRANZ JOSEF SCHIERSE S. J.

Wer an einem kalten und trüben Dezembertage ein Gewächshaus mit tropischen Pflanzen betritt, wird den Gegensatz von Drinnen und Draußen ungemein lebhaft empfinden. Draußen: eine Welt, die eintönig, grau und schmutzig geworden ist und dem Auge wenig Erfreuliches bietet; drinnen: eine märchenhafte Farbenpracht, Wärme und üppiges Wachstum. Aber der Besucher wird auch das Gefühl haben, sich in einem etwas unwirklichen und künstlich hergerichteten Raum aufzuhalten, der eben nicht seine Welt und sein Lebensraum ist. Er mag davon wohl eine freundliche und wärmende Erinnerung mitnehmen, aber er kann die unter ganz anderen Bedingungen wachsenden Blumen nicht in seinen eigenen Garten verpflanzen und sie damit zu Dingen seines täglichen Umgangs machen.

Unwirkliche Verheißung?

Ähnliche Empfindungen dürften den Christen bewegen, wenn er sich im Advent durch Liturgie und Schriftlesung in die Welt endzeitlicher Erwartung einführen läßt. Auch hier ein schlechthin unaufhebbarer Gegensatz von „Drinnen" und „Draußen". Diese Welt draußen, die von sich aus so gar keine Aussichten bietet, einmal anders zu werden, als sie ist: grau, eintönig, friedlos und ständig bedroht, ein oft sehr ungemütlicher Aufenthaltsraum für Reisende, die ihren genauen Fahrplan nicht kennen. Jene Welt dagegen, von der die Verheißung spricht, so wunderbar, so vollkommen, so alles menschliche Begreifen übersteigend, daß sie auf unserer alten Erde keinen Platz finden kann, sondern einer neuen Schöpfung, eines neuen Himmels und einer neuen Erde bedarf; ein Paradies der Seligkeit, ein Land, in dem Frieden und Gerechtigkeit sich für immer umarmen: „Da wird der Wolf zu Gast sein bei dem Lamme, und der Panther bei dem Böcklein lagern, Kalb und Jungleu weiden beieinander, und ein kleiner Knabe leitet sie. Kuh und Bärin werden sich befreunden, und zusammenlagern werden ihre Jungen. Der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind. Der Säugling wird spielen an dem Loch der Otter, und nach der Höhle der Natter streckt das kleine Kind die Hand aus. Nichts Böses und Verderbliches wird man tun auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist das Land von Erkenntnis des Herrn, wie von Wassern, die das Meer bedecken" (Is 11,6—9). Ach, wie ein Märchen hört sich das alles an, was gesagt wird von jener Zeit, da die Herrlichkeit des Herrn aufstrahlen soll über Sion, da Gott seine Erwählten heimführen wird aus aller Trübsal, um sie wohnen zu lassen in seinem Zelte:

„Da werden sie nicht mehr hungern und nicht mehr dürsten, und die Sonne wird sie nicht treffen noch irgendeine Glut. Denn das Lamm, das mitten vor dem Throne steht, wird sie weiden und sie zu den Wasserquellen des Lebens leiten, und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen" (Apok 7,16 f); „und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein" (Apok 21,4). Kein Zweifel, daß der Zauberklang dieser Worte das menschliche Herz in manchen Stunden zu trösten und zu erheben vermag. Aber es fragt sich doch, wieviel der Christ davon in seinen Alltag mitnehmen kann, ob die farbenglühenden Bilder der Verheißung nicht zu fremdartig und wunderbar sind, als daß man sich in ihrer ständigen Gegenwart heimisch fühlen könnte. Die Beobachtung zeigt ja, daß eine zu starke und einseitige Beschäftigung mit jenseitigen Dingen leicht zu Schwarmgeisterei und Verstiegenheit führt, zu Sektierertum und krankhafter Frömmigkeit.

Ginge es zudem nur um dieses Eine, unsere mehr oder minder trostlose Alltäglichkeit mit einigen Glanzlichtern zu erhellen, dann wäre wirklich nicht einzusehen, warum der heutige Mensch seinen Trost unbedingt aus den weit abgelegenen Quellen biblisch-orientalischer Eschatologie schöpfen sollte. Findet er doch leichteren Zugang zu den ihm überall gebotenen Möglichkeiten, diese Welt seiner Sorgen und Belastungen zu vergessen und in eine „andere" hineinzuschauen, in der er sich wenigstens für Stunden heil und geborgen fühlen darf. Einen solchen Dienst leistet ihm jede wahrhaft künstlerische Verklärung der Wirklichkeit in Poesie, Malerei und Musik. Für anspruchslosere Gemüter — und wer wollte sich manchmal nicht dazu zählen? — genügt oft schon ein festlicher Abend, ein spannendes sportliches Ereignis, ein kleiner Erfolg im Beruf, um sich davon zu überzeugen, daß diese Welt im Grunde gar nicht so schlecht ist, wie es die Verheißung einer besseren vorauszusetzen scheint. Und erst die wahrhaft Liebenden, die noch nicht vom Baum der Erkenntnis gekostet haben, was soll ihnen ein anderes Paradies als jenes, in dem sie sich schon zu befinden wähnen? Gewiß ist alles menschliche Bemühen um Erhellung des Erdendaseins nur wie ein Traum, der sich im Morgengrauen auflöst, nur wie ein Rausch, dem allzu rasch die Ernüchterung folgt, nur wie ein Glanz von künstlichen und oft auch billigen bunten Lichtern, die bei Anbruch des Tages verblassen. Aber wer gibt uns die Gewißheit, daß die christliche Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn und auf ein Leben in der zukünftigen Welt mehr ist als ein Gebilde religiöser Phantasie, geboren aus den Enttäuschungen und Sehnsüchten vergangener Zeiten?

In Gott beschlossene Wirklichkeit

Es ist leicht erklärlich, daß schwere Erschütterungen im Leben des einzelnen oder der Völker eschatologische Erwartungen hervorrufen. Die klassische Prophetie des achten vorchristlichen Jahrhunderts hat die Eroberungszüge der assyrischen Großkönige zum Hintergrund, in denen die na-

tionale Selbständigkeit Israels bedroht und schließlich ausgelöscht wurde. Hier beginnt jene theologische Betrachtungsweise der Weltgeschichte, (die von der späteren Apokalyptik in ein starres Schema gezwängt wurde), wonach alles Geschehen im Dienste eines von Gott vorherbestimmten Planes steht. Die feindlichen Mächte sind nur Werkzeuge in Gottes Hand, um das Gericht an dem ungetreuen Bundesvolk zu vollziehen. Aber Demütigung und Niedergang werden nicht das letzte Wort Jahwes über Israel sein. Ein „Rest" wird erhalten bleiben und an diesem wird der Herr seine gnadenvollen Verheißungen erfüllen. In den schweren Tagen des babylonischen Exils zeigen dann die Propheten ihrem Volke eine neue Zukunft. In gewaltigen Bildern schildern sie die Zeit messianischer Vollendung. Israel soll nicht mehr schlechten Hirten ausgeliefert sein, Gott selbst will sich seiner verstreuten Herde annehmen: „Wie ein Hirt nach seiner Herde sieht am Tage des Unwetters, wenn seine Schafe versprengt sind, so werde ich nach meinen Schafen sehen und sie erretten von allen Orten, wohin sie zerstreut worden sind am Tage des Gewölks und des Dunkels. Und ich werde sie aus allen Völkern herausführen und sie aus den Ländern sammeln; ich werde sie in ihre Heimat führen und werde sie weiden auf den Bergen Israels, in den Talschluchten und an allen Wohnstätten des Landes. ... Das Verirrte werde ich suchen, das Versprengte zurückholen und das Gebrochene verbinden, das Schwache werde ich stärken und das Fette und Kräftige behüten; ich werde sie weiden, wie es recht ist" (Ez 34,12 f. 16). „Ich werde einen Friedensbund mit ihnen schließen und alle wilden Tiere aus dem Lande vertreiben, daß sie in der Steppe sicher weilen und in den Wäldern schlafen können. ... Ich werde ihnen einen Garten des Heils einrichten und sie werden nicht mehr vom Hunger dahingerafft werden im Lande und die Schmähung der Heiden nicht mehr zu tragen haben" (Ez 34,25.29). Zunächst will der Prophet wohl nichts anderes vorhersagen als die Rückkehr aus dem Exil. Aber seine Erwartungen sind doch so hochgespannt — man denke besonders an die grandiose Vision vom Totenfeld (37,1—14) und vom neuen Tempel (40—48) —, daß keine irdische Wirklichkeit ihnen jemals entsprechen konnte. Das Gleiche gilt vom zweiten und dritten Isaiasbuch (40—55; 56—66), dem die Liturgie der Advents- und Weihnachtszeit ihre schönsten Texte entnommen hat. Hier wird die Heimkehr aus der Verbannung als eschatologische Gottestat gefeiert. Israel zieht unter Führung Jahwes auf wunderbarer Prozessionsstraße durch die Wüste in das glänzend wiedererstehende Jerusalem. „Die Berge und Hügel werden vor euch in Jubel ausbrechen und alle Bäume des Feldes in die Hände klatschen. Statt der Dornen werden Zypressen wachsen und Myrten statt der Disteln. Dem Herrn zum Ruhme wird es geschehen, zum ewigen Zeichen, das nicht getilgt wird" (Is 55,12 f). Jerusalem aber, „du Gebeugte, über die alle Wetter gehen, du Ungetröstete, siehe ich will deine Grundfesten aus Malachit bilden und deine Fundamente aus Saphiren. Ich will deine Zinnen von Rubinen machen und deine Tore aus Karfunkeln, und deinen ganzen Wall aus köstlichem Gestein ... Groß wird sein

die Wohlfahrt deiner Kinder, und auf Heil wirst du dich gründen. Ferne wirst du sein von Drangsal, denn du hast nichts zu fürchten, und fern von Schrecken, denn er wird dir nicht nahen" (Is 54,11—14). Aus den geschichtlichen Darstellungen der Bücher Esdras und Nehemias wissen wir, wie mühevoll und gefahrenumdroht der Wiederaufbau Jerusalems vor sich ging. Da war nichts zu sehen von überirdischer Herrlichkeit, von den „Schätzen der Völker" und dem „Reichtum des Meeres" (Is 60,1 ff). Aber der prophetische Enthusiasmus blieb ungebrochen. Angesichts der traurigen Ruinen des zerstörten Tempels ergeht das Wort des Herrn durch den Propheten Aggäus an Serubbabel, den Statthalter von Juda, und an alle Übriggebliebenen des Volkes: „Ist unter euch noch einer übrig, der dieses Haus in seiner früheren Pracht gesehen hat? Und wie seht ihr es jetzt? Kommt es euch nicht vor wie nichts? Nun aber sei getrost, Serubbabel, spricht der Herr; ... sei getrost, du ganzes Volk des Landes, spricht der Herr und *arbeitet!* Denn ich bin mit euch, spricht der Herr der Heerscharen, und mein Geist bleibt mitten unter euch. Fürchtet euch nicht! Denn so spricht der Herr der Heerscharen: Nur eine kleine Weile noch, und ich erschüttere den Himmel und die Erde, das Meer und das Land, und ich erschüttere alle Völker, und dann werden die Kostbarkeiten aller Völker kommen, und ich werde dieses Haus mit Pracht erfüllen ... Mein ist das Silber und das Gold, spricht der Herr der Heerscharen. Die künftige Pracht dieses Hauses wird größer sein als die frühere, ... und an dieser Stätte will ich Heil geben, spricht der Herr der Heerscharen" (Agg 2,3—9). Dieser Text ist für das Verständnis prophetischer Weissagungen besonders aufschlußreich. Es geht da fast immer um eine *Gegenwartsaufgabe.* „Arbeitet!", ruft der Prophet seinen Volksgenossen zu. Aber das menschliche Bemühen geschieht in *Gottes Auftrag* und in der *Kraft* seines *Geistes,* der „mitten unter euch bleibt". Daraus folgt etwas sehr Wichtiges: Menschliches Handeln wird von göttlichen *Maßstäben* geleitet und auf sein *Eschaton,* seine letzte gottgeschenkte Möglichkeit bezogen. Mag das Ergebnis — hier der Wiederaufbau des Tempels — noch so irdisch unvollkommen sein, es dient der Veranschaulichung und *Vorausdarstellung* einer in Gott beschlossenen Wirklichkeit, die bald, „nur eine kleine Weile noch", in Erscheinung treten soll. Auch die *Naherwartung* des Endgültigen gehört wesentlich zur prophetischen Verkündigung. Ein Gott, der erst in späteren, fernen Zeiten seine Herrlichkeit offenbaren wollte, hätte offensichtlich jetzt noch nicht die Macht dazu. Wenn das ersehnte Heil immer wieder auf sich warten läßt, trägt der Gott Israels keine Schuld daran. Denn „die Hand des Herrn ist nicht zu kurz, um zu helfen, und sein Ohr ist nicht so taub, daß er nicht hörte, sondern eure Missetaten scheiden euch von eurem Gott, um eurer Sünden willen hat er sein Angesicht vor euch verhüllt, daß er nicht hört" (Is 59,1 f). So ist die Heilspredigt der Propheten zugleich seelsorglich abgestimmt, *Mahnung zu Buße und Umkehr:* „Bekehret euch zu mir, so will ich mich zu euch auch kehren, spricht der Herr der Heerscharen" (Mal 3,3).

Apokalyptische Erwartungen

Man muß sich die aktuelle, in der Geschichte verwurzelte Bedeutung der prophetischen Eschatologie vor Augen halten, um den Unterschied zu der späteren eigentlichen *Apokalyptik* in dem entscheidenden Punkte zu sehen. Diese Literaturgattung — denn sie ist zum großen Teil ein Erzeugnis der Studierstube und geht nicht mehr auf unmittelbare Verkündigung zurück — setzt wohl schon im Zeitalter des Hellenismus ein und reicht, was die einigermaßen originale Produktion betrifft, bis etwa 100 n. Chr. Aus der großen Zahl apokalyptischer Bücher haben nur zwei Aufnahme in die Heilige Schrift gefunden: Daniel und die Offenbarung des heiligen Johannes. Diese beiden inspirierten Bücher wollen aber trotz ihrer apokalyptischen Form gerade von der Prophetie her verstanden werden. Für Daniel ergibt sich dies aus der Tatsache, daß er seit alter Zeit zu den vier großen Propheten gerechnet wurde, und die Johannesapokalypse bezeichnet sich sogar selbst als „Prophetie" (Apok 1,3; 22,7.10.18). Was im folgenden von der Apokalyptik gesagt wird, gilt also nicht im gleichen Maße vom Buche Daniel und der Offenbarung des heiligen Johannes.

Die apokalyptischen Schriften des Spätjudentums beschäftigen sich fast ausschließlich mit den Letzten Dingen. Obwohl sie die großen politischen und menschlichen Erregungen der hellenistischen und römischen Epoche in Israel widerspiegeln, fehlt ihnen die wahre Beziehung zur Gegenwart. Das zeigt sich schon darin, daß der Apokalyptiker es nicht wagt, unter eigenen Namen und mit Einsatz der eigenen Person in die Wirren der Zeit einzugreifen, wie es die Propheten taten. Er hüllt sich in einen fremden Namen der Urzeit oder Frühgeschichte, wie Adam, Henoch, Noe, Abraham, Moses, Elias oder Baruch, und versetzt sich so in eine ferne Vergangenheit. Von diesem angeblichen Standpunkt aus gibt er „Offenbarungen" über den Verlauf der Geschichte bis in die Endzeit. Meist verrät der Apokalyptiker den wahren Sachverhalt durch allzu deutliche Hinweise auf die Zeitumstände, in denen er schreibt. Mit den Propheten teilt er die Überzeugung von der Nähe des Weltendes, aber im Gegensatz zu ihnen versucht er das genaue Datum der eschatologischen Ereignisse auszurechnen. Die entscheidende Wende wird auch nicht mehr von einem Zusammenspiel göttlicher und menschlicher Kräfte erwartet, sondern allein von einem wunderbaren Eingriff Gottes in die Geschichte. Das Zutrauen in das eigene Vermögen war geschwunden. Die Welt schien gänzlich dem Bösen verfallen und für den Untergang reif zu sein. Um so mehr flüchtet sich der Apokalyptiker in die übersinnlichen, jenseitigen Bereiche des Kosmos und schaut dort schon die herrlichen Freuden, die den Gerechten aufbewahrt sind. Alles in allem: eine sehr müde, pessimistische Weltbetrachtung, die wohl von einem bewundernswerten Glauben erfüllt ist, aber in diesem ganz jenseitigen Glauben keine Kraft mehr findet, die Gegenwart zu meistern: „Denn wenn es nur dieses Leben gäbe, das jedermann hier hat, es gäbe nichts Bittereres als

dieses; denn was nützt die Kraft, die wieder zur Schwäche wird, oder die sättigende Nahrung, die wieder zu Hunger wird, oder die Schönheit, die wieder häßlich wird? ... Und nun, tue eilends deine Herrlichkeit kund und zögere nicht mit dem, was von dir verheißen worden ist!" (Baruchapok 21,13 f. 25).

Urchristliche Erwartung

Seitdem die geistige Welt des Spätjudentums für das Verständnis des Neuen Testaments erschlossen wurde, hat man das *Urchristentum* selbst als apokalyptische Bewegung begreifen wollen. Man meint im Neuen Testament die gleiche weltflüchtige, jenseitsgerichtete Daseinsstimmung feststellen zu müssen, die gleiche enthusiastische Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Gottesreiches. Besonders die Vertreter der konsequent eschatologischen Auslegung betrachten die Vorhersagen Jesu, er werde bald in Herrlichkeit zum Gericht wiederkommen, als den Schlüssel zum Verständnis seiner Lehre und seines Wirkens. Die meisten Vertreter dieser Anschauung finden keine Schwierigkeit darin, daß sich Jesus selbst allem Anschein nach geirrt habe, und daß damit die ganze Geschichte des Christentums auf einem — zeitgeschichtlich verzeihlichen — Irrtum beruhe. Die spätere Verfassung der Kirche, ihr Sich-Einrichten in dieser Welt der politischen und sozialen Tatsachen sei ein durch das Ausbleiben der Parusie, der Wiederkunft des Herrn, notwendiger Kompromiß gewesen. Wenn die konsequent eschatologische Interpretation des Neuen Testaments auch von den meisten konservativ-protestantischen Theologen abgelehnt wird und für den Katholiken völlig undiskutierbar erscheint, so muß doch ehrlich bekannt werden, daß ihre Fragen längst noch nicht zufriedenstellend beantwortet sind. Vielleicht empfindet der Seelsorger, dem die klare und gemeinverständliche Verkündigung des Evangeliums obliegt, die hier begegnenden Schwierigkeiten sogar noch stärker als der Fachtheologe, der sich in wissenschaftlicher Darstellung damit begnügen kann, die verschiedenen Lösungsversuche kritisch zu prüfen.

Es ist nicht zu bestreiten, daß zwischen dem Neuen Testament und der Apokalyptik sehr enge Verbindungslinien laufen. Jesus hat sich selbst als den danielischen Menschensohn bezeichnet und die Nähe des Gottesreiches gepredigt. Seine Jünger haben lange gehofft, die Parusie noch vor ihrem Tod zu erleben, und haben sich selbst dabei auf Worte ihres Meisters gestützt (Mk 9,1 par; Matth 10,23; 24,34; Joh 21,22 f.). Als sich diese Hoffnung nicht erfüllte, hat es wohl in den christlichen Gemeinden manche Krise gegeben. Wie kam es aber, daß der Glaube als solcher unerschüttert blieb, daß die Christen auch der nachfolgenden Generationen niemals ganz aufgehört haben, um die baldige Wiederkunft Christi zu beten und ihr entgegenzuleben? Hätte der konsequente Eschatologismus recht, dann wäre dies ein schlimmerer Irrtum als jener, dem Jesus und seine

Jünger zum Opfer gefallen sind, und man müßte ernstlich darangehen, das heutige Christentum von dem Anachronismus einer phantastischen Apokalyptik zu reinigen. Da aber diese Auffassung selber irrig ist, so gibt es eigentlich nur zwei Möglichkeiten: Entweder man versucht nachzuweisen, daß im Neuen Testament überhaupt keine Naherwartung der Parusie ausgesprochen werde, oder man bemüht sich, die urchristliche Hoffnung vor dem Makel des Irrtums zu rechtfertigen und sie sogar als für alle Zeiten verbindlich hinzustellen.

Der erste Weg, den manche Theologen in der Vergangenheit beschritten haben, scheint uns nicht gangbar zu sein. Wohl hat es Jesus abgelehnt, einen *genauen* Termin für das Eintreten der Parusie zu nennen, ja er hat sich selbst in das Nichtwissen des Zeitpunktes eingeschlossen (Matth 24,36 par; Apg 1,7). Aber Jesus hat doch unmißverständlich von der bedrohlichen und beseligenden *Nähe* des Weltendes gesprochen und seine Hörer zur steten Bereitschaft aufgerufen (Mk 1,15 par; Lk 21,32 u.ö.). Wollte man die Naherwartung der Parusie aus dem Neuen Testament hinwegdeuten und die Wiederkunft des Herrn an den Rand des christlichen Bewußtseins stellen, um sich in der langen Zwischenzeit häuslich in der Welt einzurichten, dann wäre der christliche Glaube in seinem Lebensnerv getroffen. Das Ergebnis wäre ein blasses Kultur- und Moralchristentum, die Kirche würde zu einer bloßen Institution der Weltgeschichte werden.

Der immer gegenwärtige Herr

Wie läßt sich nun aber die eschatologische Hochstimmung des Urchristentums rechtfertigen? Ist sie nicht durch die bald zweitausend Jahre Kirchengeschichte restlos widerlegt worden? Und sind wir heut noch in der Lage, das „Ja, ich komme bald" der Johannesapokalypse (2,16; 3,11; 22,7.12.20) mit gutem Gewissen als Offenbarungswahrheit zu verkünden? Zunächst könnte man die gleiche Antwort geben wie der zweite Petrusbrief, der sich schon mit der spöttischen Frage abgefallener Christen auseinandersetzen mußte, „wo denn die Verheißung seiner Wiederkunft (geblieben) sei?" (3,4). Mit Berufung auf Ps 90,4 sagt der Verfasser: „Dies eine aber sei euch nicht verborgen, Geliebte, daß *ein* Tag bei dem Herrn wie tausend Jahre ist und tausend Jahre wie *ein* Tag. Der Herr verzögert nicht die Verheißung, wie gewisse Leute es für eine Verzögerung halten, sondern er ist langmütig gegen euch, indem er nicht will, daß jemand verlorengehe, sondern daß alle zur Buße gelangen" (3,8 f). Der Hinweis auf die Relativität irdischer Zeitrechnung mag dem heutigen Menschen sogar einleuchtender sein als einem Christen des ersten Jahrhunderts, aber der ganze Problemkreis läßt sich damit noch nicht bis ins letzte klären.

In eine theologisch tiefere Sicht führen die Christus-Bekenntnisse des Neuen Testaments, in denen das Verhältnis Christi zu der Zeit bestimmt wird: „Jesus Christus gestern und heute, derselbe auch in Ewigkeit" (Hebr 13,8) und: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der

Letzte, der Anfang und das Ende" (Apok 22,13). Danach darf man keinen Unterschied machen zwischen einem Christus der Vergangenheit, einem Christus der Gegenwart und einem der Zukunft. Ein bloß „historischer" Jesus wäre eine Abstraktion, der wirklich geschichtliche Herr ist in seiner Gemeinde gegenwärtig „alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth 28,20), und er ist es gerade deshalb, weil er als „Kommender" geglaubt und erhofft wird. Auf die glorreiche Ankunft Christi warten, heißt zugleich bekennen, daß er schon gekommen ist und mitten unter uns weilt. Aber das Bekenntnis zu seiner pneumatischen, gnadenspendenden Gegenwart will die Erwartung seiner Parusie nicht überflüssig machen, sondern sie im Gegenteil lebendig halten. Das „Ausbleiben der Parusie" kann eigentlich nur dort zum Problem werden, wo Glaube und Liebe zum gegenwärtigen Christus bereits müde und schwach geworden sind. Wem aber der Heilige Geist die Gewißheit gibt, daß „Jesus der Herr" ist (1 Kor 12,3; Phil 2,11), daß er schon zur Rechten des Vater thront und nur darauf wartet, „bis ihm die Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden" (Hebr 1,13; 10,13), der mag wohl manchmal etwas ungeduldig nach dem Offenbarwerden der Gottesherrschaft rufen (vgl. Apok 6,10), aber an der Wiederkunft Christi zweifeln kann er nicht.

Aus der Gegenwärtigkeit des einst wiederkommenden Christus ergibt sich nun notwendig das Bewußtsein von seiner *Nähe:* „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an!" (Apok 3,20). Wo immer von seiner Wiederkunft die Rede ist, kann dies nicht anders geschehen als in der Form adventlicher Freudenbotschaft: „Der Herr ist nahe!" (Phil 4,5). Wollte man diese und ähnliche Aussagen der Schrift von der Apokalyptik her deuten, dann müßte man in ihnen die zeitliche Nähe der Parusie angekündigt finden. So verstanden wäre es kaum möglich, das Neue Testament von dem Vorwurf irriger Hoffnungen freizusprechen. *In Wirklichkeit handelt es sich aber gar nicht um chronologische Angaben, sondern um Wesensaussagen über das bleibende Verhältnis des wiederkommenden Christus zu seiner Gemeinde.* Das Wort: „Der Herr ist nahe!" hat an innerer Wahrheit weder gewonnen noch verloren, seit es Paulus an seine Philipper schrieb. Es wird auch in tausend Jahren — sofern die Welt dann noch steht — genau so erregend und drängend sein wie heute. Der Grund dafür liegt in der Eigenart der Parusie als eines Heilsereignisses, von dem jede Zeit betroffen ist. Wäre die Wiederkunft Christi *nur* ein geschichtliches Datum in naher oder ferner Zukunft, dann hätte sie für die Gegenwart noch keine unmittelbare Bedeutung. Als ein Geschehen von Gott her aber, das wie Kreuz und Auferstehung Zeit und Raum umspannt, das also zugleich übergeschichtlich genannt werden muß, steht es zu jeder Zeit in einem höchst aktuellen Verhältnis. Daraus folgt, daß jede Zeit nicht nur die letzte sein *könnte* (und man deshalb immer bereit sein muß), sondern daß im christlichen Sinne *jede Zeit wirklich auch die letzte ist* (vgl. 1 Joh 2,18; Hebr 1,2).

Erfüllte Zeit

Der Unterschied zur apokalyptischen Zeitauffassung tritt deutlich hervor: Dort bleibt die Zeit bis zum Anbruch des neuen Äon trostlos und leer. Im Evangelium dagegen heißt es: „Die Zeit ist *erfüllt!*" (Mk 1,15). Die richtig verstandene christliche Hoffnung läßt sich somit niemals enttäuschen. Was noch aussteht, die Offenbarung der Herrlichkeit Christi vor der ganzen Welt, das ist in der gläubigen Gemeinde schon Ereignis geworden. Sie sieht wie Stephanus „den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen" (Apg 7,56), sie schaut „den für kurze Zeit unter die Engel erniedrigten Jesus mit Hoheit und Ehre gekrönt" (Hebr 2,9), sie steht bereits vor dem Throne Gottes, um Dank zu sagen für das „unerschütterliche Reich" (Hebr 12,28), in dem sie zum „königlichen Priestertum" (1 Petr 1,9; vgl. Apok 1,6; 5,10) berufen ist. Freilich muß sich gerade die feiernde Kultgemeinde bewußt bleiben, daß ihr die Gemeinschaft mit dem wiederkehrenden Christus und seinen Heilsgütern vorerst nur im sakramentalen Zeichen geschenkt ist, und daß sie darin zur beharrlichen Hoffnung auf seine unverhüllte Ankunft aufgerufen ist.

Christliches Werk an der Welt

Ein letztes Unterscheidungsmerkmal zur Apokalyptik betrifft die Haltung zu den Aufgaben der Gegenwart. In den Kreisen der Apokalyptiker lähmt die Erwartung des Kommenden alle Tatkraft, menschliche Anstrengung wird bedeutungslos, wo das Reich Gottes einfachhin vom Himmel fällt. Wohl weiß auch die Apokalyptik, daß die zukünftige Belohnung nur den Gerechten zu Teil wird, und daß man sich Verdienste für das jenseitige Leben sammeln muß, aber das Verhältnis von menschlicher Tätigkeit und göttlicher Gnadengabe ist doch viel äußerlicher und einseitiger gesehen als im Christentum. Unser Glaube an die reine Übernatürlichkeit des neuen Lebens und unsere Hoffnung auf den ganz wunderbaren, durch keine Menschenkunst herbeizuführenden Eintritt des Wiederkommens Christi schließen nicht nur das sittliche Bemühen als notwendige Bedingung für die Teilnahme an der Gottesherrschaft ein, sondern sie entbinden *alle Kräfte* des Menschen *zu* positiver *christlicher Weltgestaltung*. Wie in der prophetischen Heilsverkündigung sind auch im Neuen Testament die eschatologischen Zukunftsbilder *Leitmotive* für das gegenwärtige Handeln der Christenheit. Der Abstand zwischen dem, was angestrebt werden soll (und auf Erden niemals zu erreichen ist) und dem tatsächlich Verwirklichten wird freilich immer schmerzlich groß bleiben. Aber es ist nicht mehr so, daß menschliches Tun (von der Gnade erhöht!) und jenseitige Vollendung auf ganz verschiedenen Ebenen ständen. In der christlichen Gestaltung von Ehe, Familie, Wirtschaft, Kultur und Staat ist eine echte *Vorausdarstellung* eschatologischer Gottesherrschaft möglich geworden. Auch hier besteht die Gefahr, das Vorläufige mit dem Endgültigen zu vertauschen. Wo aber wirklich der Geist

Christi (und nicht der Geist der Zeit) am Werke ist, da wird gerade an den Höhepunkten menschlicher Geschichte — und nicht nur in ihren Niedergängen — die ungestillte Sehnsucht nach ewiger Vollendung aufbrechen.

Wenn wir am Anfang unserer Überlegungen etwas zweifelnd gefragt haben, was denn der Christ von den endzeitlichen Verheißungen der Advents- und Weihnachtszeit mitnehmen könne in seine Alltäglichkeit, so dürfen wir nun getrost antworten: Alles. Denn es gibt nichts, was nicht durch Christus und in Ihm wunderbar erneuert und wiederhergestellt werden könnte. Er aber, der dazu bestimmt ist, sich alles zu unterwerfen, was im Himmel und was auf Erden ist, Er ist schon gekommen und kommt immer wieder zu denen, die auf Ihn warten. Er wird ebenso gewiß am Ende der Tage auch denen offenbar werden, die Ihn jetzt nicht erkannt und geliebt haben. Bis dahin aber ist uns Christen die Sendung aufgetragen, Ihn und Sein Reich sichtbar zu machen vor dieser Welt.

Religiöse Spannungen in USA

Von WILL HERBERG[1]

Eine der auffallendsten Tatsachen in der religiösen Lage der Vereinigten Staaten ist der Zuwachs, den die Religionsgemeinschaften erfahren. Um 1900 wurden nur 35 Prozent des amerikanischen Volkes als einer Religionsgemeinschaft zugehörig gemeldet; 1949 waren es schon 53. In der Zeit eines Vierteljahrhunderts, von 1925 bis 1950, nahm die Bevölkerung der Vereinigten Staaten um 28,6 Prozent zu; die Kirchenzugehörigkeit jedoch stieg um fast 60 Prozent. Der jährliche Mitgliederzuwachs der Kirchen betrug seit 1940 etwa 2 Prozent. Selbst wenn man die bekannte Unzuverlässigkeit statistischer Angaben auf dem Gebiet des Kirchenwesens bedenkt, kann man doch ruhig behaupten, daß sich das amerikanische Volk heute mehr denn je als ein religiöses Volk verstehen und mit religiösen Einrichtungen identifizieren möchte. Die tatsächliche religiöse Bedeutung dieses Bestrebens ist nicht leicht feststellbar; es wäre gewiß unzulässig, wollte man von der Statistik auf den wirklichen Glauben der Massen schließen. Zu viele kulturelle und gesellschaftliche Faktoren spielen mit, und zu verschieden sind die Bedeutungen von „Religion", um einen solchen Schluß zu rechtfertigen. Trotzdem kann wohl nicht geleugnet werden, daß unter den heutigen Amerikanern ein wachsender Zug nach religiöser Einordnung besteht. Selbst von jenen, die sich zu keiner bestimmten Kirche bekennen, betrachtet sich eine große Mehrzahl als irgendwie religiös. „Wir sind ein religiöses Volk", sagte vor kurzem Douglas, Richter am Obersten Gerichtshof, „ein Volk, dessen Institutionen ein höheres Wesen voraussetzen." Man darf wohl behaupten, daß dieses Wort eine vom amerikanischen Volk allgemein vertretene Ansicht wiedergibt.

[1] Der Artikel gibt einen guten Einblick in die religiöse Lage der USA vom Standpunkt eines Nichtchristen aus.

Gleichzeitig mit dem Zug nach religiöser Bindung ist die Spannung zwischen den bedeutenden Religionsgemeinschaften immer stärker geworden. Keiner, der mit der Lage vertraut ist, wird das bestreiten wollen. Innerhalb des letzten Jahrzehnts, ja sogar der letzten fünf Jahre haben sich die Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken, sowie zwischen Katholiken und Juden merklich verschlechtert; und zwar so sehr, daß es zu öffentlichen Kundgebungen von Feindschaft gekommen ist. Der Brennpunkt des Streites, das Kampfgelände, in dem man sich vornehmlich befehdet, ist der Fragenkreis um Staat und Kirche, der neuerdings die Führer amerikanischer Religionsgemeinschaften mit ungewöhnlicher, fast beängstigender Heftigkeit beschäftigt. Die Fragen von Staat und Kirche, und besonders ihre Auswirkung auf das Erziehungswesen mögen uns deshalb als ein aufschlußreicher Zugang zu einer Besprechung der gegenwärtigen religiösen Situation in den Vereinigten Staaten dienen, wobei wir vor allem die Haltung und die Beziehungen der größeren Religionsgemeinschaften zueinander ins Auge fassen wollen.

Säkularistische Religion

Betrachtet man das Problem von Kirche und Staat im Erziehungswesen, so stellt sich als erste Frage die nach der Einschätzung der öffentlichen Schule (public school), besonders im Vergleich mit den religiösen Tagesschulen, wie die katholische Kirche, einige protestantische Bekenntnisse und auch jüdische Gruppen sie unterhalten.[2] Hinzu kommt die vielleicht noch grundlegendere Frage, welche Rolle denn die Religion im Plan der öffentlichen Schulen spielt; endlich noch die heißumstrittene Frage nach Regierungsbeihilfen für nicht-öffentliche Schulen. Jedes dieser Probleme greift bei weitem über die einzelnen Streitpunkte hinaus und wirft ein bezeichnendes Licht auf die religiöse Lage im allgemeinen.

Die amerikanische öffentliche Schule (public school) ist vornehmlich das Werk des amerikanischen Protestantismus. Sie kam zustande dank der echten Sorge der Protestanten um die Erziehung des breiten Volkes und gewann ihre kennzeichnende nicht-konfessionelle Gestalt auf Grund der protestantischen Abneigung gegen jede kirchliche Aufsicht. Das galt besonders von den Kongregationalisten Neu-Englands sowie den Methodisten und Baptisten in den entlegeneren Teilen der sich ausdehnenden Nation. Heute noch empfinden diese Gruppen ein lebhaftes Interesse an der öffentlichen Schule, fast als ob sie ihr Eigentum wäre. Jedoch bedeutete „nicht-konfessionell" damals, als das Netz der öffentlichen Schulen entstand, etwas ganz anderes als heute. Damals hieß „nicht-konfessionell" keineswegs „nicht religiös", sondern ganz im Gegenteil, es hieß so viel wie christlich und protestantisch, doch ohne den Beiklang des Sektenhaften,

[2] In den Jahren 1947—48 gab es in 10910 katholischen Schulen 3087000 Schüler — 2305000 in 8289 Grundschulen; 482000 in 2150 Mittelschulen und 300000 in 481 höheren Lehranstalten.

In den Jahren 1951—52 gab es in den Staaten 2904 kirchlich-protestantische Schulen mit ungefähr 190000 Schülern, eine Zahl, die um 60 Prozent höher liegt als die von 1937. Von diesen Schulen waren 1410 lutherisch, 919 adventistisch, 125 presbyterianisch, 156 reformiert und 100 episkopalisch.

Im Jahre 1951 gab es ungefähr 150 jüdische Schulen gegenüber 75 im Jahre 1945.

wie es bei den sich vermehrenden protestantischen Bekenntnissen nahe lag. Man hielt es für selbstverständlich, daß die Religion, das Wort freilich in einem etwas unklaren Sinne verstanden, jeder Erziehung zugrunde liegen müsse.

Heute ist aus der öffentlichen Schule unter dem Einbruch neuer sozialer und kultureller Kräfte etwas sehr Verschiedenes von dem geworden, was sie vor dreiviertel Jahrhunderten, ja vor einem halben Jahrhundert noch war. Gegen Ende der großen Einwanderungen hatte das Land aufgehört, nahezu rein protestantisch zu sein.

Der katholische Anteil an der Bevölkerung ist heutzutage beträchtlich, desgleichen der jüdische in gewissen städtischen Mittelpunkten. Dazu ist weithin eine Säkularisation des amerikanischen Selbstverständnisses erfolgt, auf Grund derer sich die Beziehungen zwischen Religion und öffentlichen Angelegenheiten beträchtlich geändert haben. Verwaltungstechnisch gesehen stand natürlich zu erwarten, daß die öffentliche Erziehung den Wandel im Gefüge des amerikanischen Volkes widerspiegeln würde, daß also Katholiken wie Juden Seite an Seite mit Protestanten zu Einfluß kommen würden. Doch dem steht der neue Geist des öffentlichen Erziehungswesens entgegen, der sich insoweit wirklich auffallend verändert hat, als er heute nicht mehr religiös, weder protestantisch noch katholisch noch jüdisch, weithin säkularistisch ist, und das stellenweise in scharfer Weise. (Unter dem Ausdruck „säkularistisch" verstehe man hier eine Lebensanschauung, die dafür hält, daß der Mensch sich selbst genügt und die Gott als eine überholte Belanglosigkeit abtut; Lebensgestaltung, als ob es Gott nicht gäbe). War die amerikanische Staatsschule zu Anfang überkonfessionell (non-sectarian), so ist sie heute in Frage der Religion „neutral" geworden; neutral freilich in einem höchst a-neutralen Sinn. Denn indem sich die öffentliche Schule mit Religion nur als Stoff für den Geschichtsunterricht befaßt, wird sie in vielen Fällen tatsächlich, ohne es selbst recht zu merken, zum Anwalt einer Gegenreligion säkularistischer Selbstherrlichkeit.

Diese rein weltliche Gegenreligion ist zum Glauben und Kult einer zwar zahlenmäßig schwachen, dafür aber tatkräftigen Gruppe geworden, die in vielen Lehrerbildungsanstalten Fuß gefaßt hat. Die Anhänger dieser Richtung vertreten innerhalb des Erziehungswesens eine Lebensanschauung, die auf dem Säkularismus gründet, und wir täten gut daran, uns klar zu werden, daß sie tatsächlich so etwas wie eine Religion verfechten, zwar Seite an Seite mit den überkommenen Religionsgemeinschaften, die sie dadurch aber auch um so mehr zersetzen. Besonders bedeutungsvoll wird ihr Einfluß durch die rasch um sich greifende Säkularisierung, der unsere gesamte Zivilisation seit einem halben Jahrhundert ausgesetzt ist, eine Tatsache, die mit dem bereits erwähnten gleichzeitigen Mitgliederzuwachs der Konfession nicht unvereinbar ist. Der Säkularismus ist nämlich in USA nicht so sehr als ein Ansturm gegen die Religion denn vielmehr als deren innere Lähmung aufgetreten. Mehr und mehr hat man die Religion vom Leben getrennt und sie auf einen reinen privaten Stand zurückverwiesen, so daß sie bezüglich der Brennpunkte des sozialen Lebens, das ja, wie man meint, auf autonomen, nichtreligiösen Grundlagen ruht, nur noch eine Randstellung einnimmt.

Die Ansicht, daß die Grundfragen des Lebens, persönliche wie soziale, in ihren eigenen, nicht-religiösen Begriffen angegangen und abgehandelt werden können, ist die Seele des Säkularismus: für sie ist Erziehung „Erziehung", ähnlich wie „Geschäft eben Geschäft" und „Krieg eben Krieg" ist. Legt man diesen Maßstab an, dann stellt sich heraus, daß die heutigen Amerikaner, selbst solche, die sich für ausgesprochen religiös halten, durch und durch säkularistisch denken. Das scheint besonders von den amerikanischen Protestanten und Juden zu gelten, trifft aber auch bei vielen amerikanischen Katholiken zu. Wie hätten sich diese sonst gegen päpstliche Enzykliken über Arbeit und Industrie als einen Übergriff auf ein Feld, wo Religion nichts zu suchen hat, sträuben können? Sowohl der Pietismus als auch ein religiöser „Liberalismus" haben zu dieser säkularistischen Strömung beigetragen, der Pietismus, indem ihm Religion nichts weiter als ein Spielplatz privater Gefühle und Gemütsaufwallungen bedeutete, der „Liberalismus", indem ihm Religion nur wenig mehr als eine humanitäre Ethik galt. Zwar lassen sich die Amerikaner in zunehmender Zahl kirchlich erfassen und sind auf Religion gut zu sprechen, doch nimmt gleicherweise die Zahl derer zu, die das Leben unter einem rein weltlichen Blickwinkel betrachten. Ihnen dient Religion weithin nur noch zur „Gemütsbereicherung", zur Unterstreichung einer gewissen kulturellen Höhe oder gesellschaftlichen Anständigkeit. Die Trennung von Religion und Leben rechtfertigt man als eine Folgerung aus dem amerikanischen Grundsatz der „Trennung von Kirche und Staat".

Trennung von Kirche und Staat

Über diesen Grundsatz herrscht viel Verwirrung. Wir überlassen hier die genauere Erklärung des ersten Verfassungszusatzes und der betreffenden Entscheidung des Obersten Gerichtshofes den zuständigen Autoritäten. So viel jedoch steht geschichtlich fest, daß weder den Vätern des amerikanischen Staates noch dem amerikanischen Volke während des neunzehnten bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein der Sinn danach stand, unter der „Trennung von Staat und Kirche" so etwas wie Außerachtlassung oder Neutralität gegenüber der Religion zu verstehen, ganz zu schweigen von Religionsfeindlichkeit etwa von seiten der Regierung. Trotz der weitverbreiteten gegenteiligen Meinung ist es einfach nicht wahr, daß es in den Vereinigten Staaten einen „hohen, unübersteigbaren Wall der Trennung zwischen Kirche und Staat" gibt oder je gegeben hat, wie Richter Black anläßlich der McCollum-Angelegenheit 1948 behauptete. Seit jeher hat die Zentralregierung den religiösen Körperschaften, ähnlich wie sie es auch heute noch tut, unmittelbare Hilfeleistungen zukommen lassen. Sie bezahlt die Armeegeistlichen, die doch tatsächlich religiösen Belangen nachkommen, von ihren Kirchen bereitgestellt und den verschiedenen Waffengliederungen zugeteilt werden. Sie dringt darauf, daß den Männern und Frauen in den Streitkräften religiöser Unterricht erteilt wird. Sie stellt öffentliche Plätze oder Parks für religiöse Zwecke zur Verfügung. Auf Grund der sogenannten „G. J. Bill of Rights" zahlt sie Schulgelder aus öffentlichen Quellen auch an kirchlich gebundene Schulen. Sofern diese Schulen dem geforderten erzieherischen Stand entsprechen, werden sie vom Gesetz voll anerkannt und ge-

schützt und erhalten von seiten der öffentlichen Behörden auch geldliche Beihilfen, etwa für Schulbücher, Schulautobusse oder Schulspeisungen. Was immer also der erste Verfassungszusatz bedeuten mag, eines ist klar, daß er keine strenge Trennung von Staat und Kirche und keine Neutralität der Regierung gegenüber Religion und Nicht-Religion bedeutet.

Die säkularistische Version des Grundsatzes der Trennung von Staat und Kirche hat unter den amerikanischen Protestanten deshalb weit an Boden gewonnen, weil der amerikanische Protestantismus geneigt war und ist, diesen Grundsatz als ein Bollwerk gegen mögliche katholische Übergriffe anzusehen. Die Furcht vor katholischen Übergriffen scheint der Schlüssel zur gegenwärtigen Spannung zwischen Katholiken und Protestanten zu sein. Einsichtige Protestanten erkennen das auch an. So schreibt z. B. der Informationsdienst des föderativen, jetzt nationalen Kirchenrates in seiner Ausgabe vom 10. September 1949 (Information service of the Federal Council of Churches): „Eindeutig scheint hinter der ganzen Sache die Furcht der Nicht-Katholiken vor der politischen Macht und den politischen Absichten der katholischen Kirche zu stehen." Obwohl der amerikanische Protestantismus noch immer die größte religiöse Körperschaft des Landes ist und eine Mehrheit aller eingeschriebenen Kirchenmitglieder umfaßt,[3] ist es dennoch nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß er eine Denkart angenommen hat, die sich von der Furcht vor einer katholischen Vorherrschaft bestimmen läßt, die Denkart einer Minderheit.

Die Furcht vor einer katholischen Vorherrschaft innerhalb der Vereinigten Staaten scheint auf den ersten Blick ihre Wurzel kaum in statistischen Aufstellungen zu haben. Im Zeitraum von 1926 bis 1950 wuchs die Kirchenmitgliedschaft, wie bereits gesagt, um 59,8 Prozent, während die Bevölkerung nur um 28,6 Prozent zunahm. Wohl wuchs die katholische Kirche um 53,9 Prozent, aber der Protestantismus im selben Zeitraum um 63,7. Der Großteil dieses Zuwachses erklärt sich jedoch durch die Ausbreitung der Baptisten, besonders des Südens. Die dem Nationalrat angeschlossenen Kirchen hingegen nahmen nur um 47,7 Prozent zu und blieben damit sowohl hinter dem Gesamtzuwachs als auch dem der katholischen Kirche zurück. Man kann nicht leugnen, daß die katholische Kirche in jenen Teilen des Landes, wo Protestanten und Katholiken einander unmittelbar begegnen, vor allem in Großstädten, spürbar vorangekommen ist. Nicht um Nord-Karolina, wo es verhältnismäßig weniger Katholiken gibt als irgendwo sonst in der Welt, sondern um New-York und Neu-England, um den Mittel-Westen und die Westküste, wo der Anteil der Katholiken sich beständig vermehrt, sorgen sich die Protestanten in bangen Vorahnungen.

Doch liegt dem nicht allein der Zuwachs an Zahl zugrunde; schwerer noch wiegt das verhältnismäßig kraftvolle Leben der katholischen Kirche in ihren Institutionen und kulturellen Einrichtungen, ihr wirklich erstaunliches Geschick, sich der Öffentlichkeit anziehend vorzustellen, sowie das

[3] Zahlen über religiöse Mitgliedschaft: 1952 waren von einer Bevölkerung von schätzungsweise 157 Millionen in den Vereinigten Staaten etwa 81355000 Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft — von denen 48353000 protestantischen Kirchen, 29407000 der katholischen Kirche, 1485000 jüdischen Synagogen und 1609000 anderen religiösen Körperschaften angehörten.

geistige Ansehen, das sie auf Grund der Werke von Künstlern, Philosophen und Schriftstellern — meist europäischen — erworben hat. Das katholische Geistesleben ist von außen gesehen unternehmend und selbstsicher, während das des amerikanischen Protestantismus, von den höheren Seminarien abgesehen, an „Liberalismus" und Humanismus lahmt. Die katholische Frömmigkeit besitzt Inhalt und Kraft, während die protestantische, wie Protestanten häufig selbst bezeugen, oft kaum mehr als gefühlsbetonte Ethik und Dienst an der Gesellschaft ist. Schließlich ist dem amerikanischen Katholizismus trotz aller völkischen und kulturellen Verschiedenheit eine achtunggebietende, einheitliche Front zu eigen, während der Protestantismus zersplittert, geteilt und zu einem positiven Zusammenschluß offenbar außerstande ist. Der Protestantismus scheint, kurz gesagt, die Initiative verloren zu haben und dafür eine defensive Minderheits-Psychologie zu entwickeln, in der er sich von einem allseitigen katholischen Machtzuwachs bedroht fühlt.

Das soll aber nicht heißen, daß die Bedenken über die katholische Machtfülle in den Vereinigten Staaten völlig unbegründet seien. Die katholische Macht wirft hier wirklich eine Frage auf in dem Sinne, in dem jedes kraftvoll vertretene Sonderinteresse in einer Demokratie es tut. Darüber hinaus bedeutet sie insofern ein Problem, als gewisse politische und soziale Ziele der Kirche, auf herkömmliche Weise formuliert, vielen Amerikanern gegen die demokratische Lebensart, wie sie diese sich vorstellen, zu verstoßen scheinen. Der Anspruch der Kirche, in Fragen der Religion, der Erziehung und der Familie gesetzlich ausschlaggebend, vielleicht gar allein ausschlaggebend zu sein, kommt den meisten Amerikanern als unvereinbar mit den freiheitlichen, pluralistischen Grundlagen der amerikanischen Demokratie vor. Auch ist das Bestreben der Kirche, die geistigen Belange des Christentums mit den politischen, sozialen oder gar wirtschaftlichen Interessen kirchlicher Einrichtungen zu verbinden, für viele gleicherweise besorgniserregend. Es kommt hinzu, daß Katholiken, wie anderswo, so auch hier, den größeren Einfluß, der ihnen in manchen Gebieten und Staaten zugefallen ist, auf eine Weise verwendet haben, die selbst den geneigtesten Nicht-Katholiken viel zu denken gegeben hat; die kürzlich fast wie ein Ultimatum gestellte Forderung, daß der Wohlfahrtsrat (Welfare Council) von New York die Mitgliedschaft des Bundes für geplante Elternschaft (Planned Parenthood Federation) kündige, und zwar unter Androhung des Austritts der katholischen Organisationen, ist dafür ein Beispiel.

All das sei zugegeben; und dennoch kann kaum jemand bestreiten, daß die Antwort der Protestanten in keinem Verhältnis zu irgendeiner vorstellbaren Bedrohung oder Herausforderung steht. Die Denkweise, in der die Protestanten sich mit katholischen Fragen befassen, verrät wenig Sinn für die Eigenheiten der Politik, für die meist beträchtliche Kluft zwischen einer offiziellen Verlautbarung und den wirklichen Tatsachen. „Die meisten Nicht-Katholiken Amerikas", erklärt Reinhold Niebuhr, „haben einen höchst unzutreffenden Begriff vom politischen Denken und Leben der römisch-katholischen Kirche. Diesem Begriff zufolge nimmt man an, daß, wenn man den Katholiken freie Bahn ließe, sie sofort ein politisches Gerüst, dem Spaniens so ähnlich wie nur möglich, errichten würden... Gewisse

Formen der Schlußfolgerung gehen von der Voraussetzung aus, daß die politische Haltung einer religiösen Gemeinschaft bezüglich jeder und jeglicher Frage von dem ihr zugrunde liegenden Glaubensbekenntnis bestimmt wird. Andere verschmähen es sogar, von den wirklichen Grundlehren dieser Gemeinschaft auszugehen, sondern fangen gleich mit Lehren an, die nur in ihrer Einbildung bestehen" (*The Reporter* vom 22. Jan. 1952).

Diese Feststellung Niebuhrs legt nahe, daß es im evangelischen Lager noch andere Stimmen gibt als solche einer dumpfen und argwöhnischen Furcht. Einflußreiche Kreise am Einheitsseminar, an der theologischen Fakultät von Yale und noch anderen Mittelpunkten protestantischen Lebens sind bemüht, dem protestantischen Denken eine ausgeglichenere und konstruktivere Richtung zu geben. Ihnen entgegen stehen Kräfte, die sich in der „Vereinigung protestantischer und andersgläubiger Amerikaner für die Trennung von Kirche und Staat" (Protestants and Other Americans United for the Separation of Church and State — abgekürzt: POAU) gesammelt haben. Ihr Organ ist das „Christian Century". Um die Haltung dieser Kreise zu kennzeichnen, braucht man nur an ihren lauten Aufschrei über die sogenannte „Vatikanische Ernennung" zu erinnern. Ob Trumans Vorschlag, einen Gesandten am Vatikan zu ernennen, weise und zeitlich gut gewählt war, darüber kann man vielleicht geteilter Meinung sein. Aber nur auf Grund wildester Einbildung konnte man ihn als verfassungswidrig oder die Religionsfreiheit irgendwelcher Amerikaner bedrohend ansehen. Und doch hat der amerikanische Protestantismus diesen Vorschlag mit solcher Heftigkeit zurückgewiesen, daß auch vielen einsichtigen Protestanten der Atem stockte. „Der schlimmste Fehler, den die neue Verwaltung machen könnte, ein Fehler fast so schlimm, wie wenn sie die Welt in einen Atomkrieg stürzte, bestünde in dem Versuch, an den Vatikan einen Botschafter zu entsenden", so erklärte das „Christian Century" vollen Ernstes in seiner Ausgabe vom 31 Dezember 1952. Wenn man einen derart unglaublichen Mangel an gesunder, elementarer Einsicht beobachten muß, wird man wohl den gegenwärtigen Anti-Romanismus in den protestantischen Reihen notwendig für eine psychologische Verkrampfung halten, die aus Ressentiment und Unsicherheitsgefühlen geboren, zur wirklichen Lage kaum noch in Beziehung steht. Gemäß einem etwas verschämten Hinweis der kongregationalen *Social Action* vom Mai 1952 besteht die „Hauptlehre", die aus diesem vatikanischen Streit gezogen werden kann, in der Erkenntnis, „daß die psychologische Grundlage des amerikanischen Protestantismus zum guten Teil in einer negativen Ablehnung des römischen Katholizismus besteht... Das einzige feste Band, auf das wir uns verpflichtet fühlen,... ist der Kampf gegen Rom." Der negative Defensivgeist des amerikanischen Protestantismus scheint die Umkehrung der katholischen Selbstsicherheit und Ausbreitung zu sein.

Dieser Defensivgeist zusammen mit dem bereits erwähnten Säkularismus hat dazu beigetragen, das protestantische Denken um die Frage von Kirche und Staat weitgehend zu verwirren und viele amerikanische Protestanten in das Lager des militanten Säkularismus zu treiben. Wohl sind die Protestanten im großen ganzen sehr aufgebracht über die sogenannte „religiöse Unbildung" der Jugend, wie sie durchschnittlich aus den öffentlichen Schulen

hervorgeht, und bedenken dieses Schulsystem in seiner gegenwärtigen Form reichlich mit Kritik. Ihre gefühlsmäßige Bindung an die öffentliche Schule jedoch sowie das Dogma der Trennung hindern sie daran, Abhilfe zu schaffen, oder die Frage überhaupt realistisch zu sehen. Da die Katholiken jedwede Erziehung ihrer Kinder, die nicht im katholischen Glauben gründet, für ungeeignet halten, haben sie die Frage, wenigstens grundsätzlich, für sich durch kirchlich geleitete Schulen, die in Aufbau und Verwaltung gewöhnlich Pfarrschulen sind, gelöst. Ein beeindruckender Verband solcher Schulen, der mehr als drei Millionen Schüler in etwa elftausend Schulen betreut, ist aufgebaut worden, so daß heute ungefähr die Hälfte der im Staatsschul-Alter stehenden katholischen Jugend Pfarrschulen besucht. Seitens der Katholiken scheint die einzige noch ungelöste Frage darin zu bestehen, für jedes ihrer Kinder einen Platz in einer katholischen Schule zu beschaffen und für ihre Schulen das Höchstmaß an öffentlicher Hilfe zu erlangen, das Verwaltungsgerichte und öffentliche Meinung zu gewähren bereit sind. Aber der Frage der öffentlichen Schulen haben die Katholiken sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Sie bekämpfen diese Schulart nicht, ja, befürworten sie sogar für die nichtkatholische Jugend — doch Verantwortung für sie scheinen sie kaum aufzubringen, noch auch Neigung, sich mit ihren Problemen zu befassen; und das trotz der Tatsache, daß die überwiegende Mehrzahl der amerikanischen Jugend diese öffentliche Schule besucht und in absehbarer Zukunft weiterhin besuchen wird; trotz der Tatsache auch, daß in vielen Teilen des Landes Katholiken in der Verwaltung der öffentlichen Schule einflußreiche Stellen innehaben. Diese etwas enge Selbstgenügsamkeit auf katholischer Seite, zum Teil ein Überbleibsel aus der Zeit, da Katholiken vom öffentlichen Leben der Nation noch ausgeschlossen waren, bestärkt sowohl protestantische wie jüdische Befürchtungen und Vorbehalte, und überläßt das Feld den militanten Säkularisten, die allein über klar und scharf umrissene Erziehungsziele, und damit auch über klar und scharf umrissene kulturelle wie gesellschaftliche Ziele verfügen.

Elternrecht und säkularistische Erziehungsphilosophie

Die Frage, auf welche allgemeinverbindliche Grundanschauung die öffentliche Erziehung hinarbeiten soll, kann sehr wohl zum Prüfstein für die verschiedenen religiös-sozialen Strömungen genommen werden, die um Einfluß auf das amerikanische Volk wetteifern. Die hinter dem öffentlichen Erziehungswesen stehende Theorie ist in den Vereinigten Staaten und Großbritannien, wie die Geschichte lehrt, sehr verschieden von der auf dem Kontinent. In England und Amerika betreibt die Regierung eine öffentliche Erziehung nur deshalb, weil dies erfahrungsgemäß der einzige Weg ist, der Masse des Volkes genug Erziehungsmöglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Die Regierung ist verpflichtet zu leisten, was die Kraft des einzelnen oder einer Gruppe nicht zu leisten vermag. Aber wo immer einzelne oder Einzelverbände (Non-governmental agencies) über angemessene Möglichkeiten verfügen, haben sie das klare Recht, mit der Regierung in Wettbewerb zu treten, und Anerkennung wie Ermutigung von seiten der staatlichen Behörden zu verlangen. Mit anderen Worten: die anglo-amerikanische Tradition ist pluralistisch. Im französischen und kontinentalen Denken dagegen begreift

man die öffentliche Erziehung ganz anders. Öffentliche Erziehung wird hier nicht angesehen als ein Mittel, dem Unvermögen einzelner oder einzelner Gruppen abzuhelfen, sondern als ein dem Staat „angestammtes" Betätigungsfeld, dessen Hauptzweck es ist, eine gemeinsame Lehre einzuhämmern und eine einheitliche Denkweise unter den Bürgern zu schaffen. Von diesem Standpunkt betrachtet haben private einzelne oder nicht-staatliche Einrichtungen (wie z. B. Kirchen) auf dem Felde der Erziehung eigentlich nichts zu suchen, weil ja dafür, wie man meint, allein der Staat zuständig ist. Sie sind Rivalen des Staates, und ihre Rivalität gilt als wesentlich „antisozial", selbst wenn sie unter dem Zwang der Umstände mürrischerweise geduldet wird. Diese Auffassung ist in ihren Grundlagen und Zielen offentsichtlich totalitär.

Die dem anglo-amerikanischen Verfahren zugrunde liegende pluralistische Lehre ist durch zwei richtungweisende Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes bestätigt und aufrechterhalten worden, zunächst im Falle Oregon 1925: weiter in der Sache Prince gegen Massachusetts 1944. Es wurde verfügt, daß „Aufsicht, Sorge und Unterhalt des Kindes an erster Stelle den Eltern obliegen", die das Recht haben, ihre Kinder frei von jedem allgemeinen Einfluß des Staates aufzuziehen, wie er etwa im Zwang, sie ausschließlich von Lehrern der öffentlichen Schule unterrichten zu lassen, gegeben wäre. Doch haben die militanten Säkularisten sich mit dieser Lehre niemals abgefunden. Noch immer bestehen sie darauf, daß die öffentliche Schule die einzig „zulässige" (proper) Erziehungsanstalt sei, die von allen Jugendlichen pflichtgemäß besucht werden müßte, damit sie so vor „spaltenden kulturellen Einflüssen" geschützt und zum Erwerb einer „gemeinsamen Anschauung" gebracht würden. John L. Childs, Professor am Lehrerkolleg von Columbia, drängt auf ein Gesetz, das von „jedem Kind den Besuch einer öffentlichen Schule wenigstens für die Hälfte der Zwangsschulzeit verlangen würde", während Mr. Conant, früher Präsident von Harward, in seinem kürzlich erschienenen Buch „Education and Liberty" (Erziehung und Freiheit) ausdrücklich feststellt: „Je größer der Anteil unserer Jugend, der es versäumt, die öffentliche Schule zu besuchen, und der seine Erziehung anderswo erhält, um so bedrohter unsere demokratische Einheit. Das Geld des Steuerzahlers zur Unterstützung privater Schulen zu verwenden, läuft ungefähr auf den Vorschlag hinaus, daß die amerikanische Gesellschaft sich eigenhändig umbringe." Aber die Schlußfolgerungen Conants sind offensichtlich nicht schlüssig: denn wenn die privaten Schulen wirklich eine solche Kraft im Dienste der Zerstörung der amerikanisch-demokratischen Gesellschaftsordnung wären, dann sollten ihnen nicht nur öffentliche Gelder verwehrt werden, vielmehr müßte man ihnen jede öffentliche Anerkennung entziehen, sie sogar verbieten. Einige säkularistische Wortführer sind tatsächlich bereit, so weit zu gehen.

Diese einheitssüchtige Haltung der säkularistischen Erzieher entspricht durchaus ihrer Weltanschauung. Denn in seinem bewußt kämpferischen Flügel ist der heutige Säkularismus eine wirkliche Gegenreligion, welche die Gesellschaft (oder das Volk, oder die Kultur) gleichsam zur höchsten Majestät erhebt, und die als Arm des Staates eingesetzte öffentliche Schule in ein Werkzeug für offiziell-kulturelle Einrichtung verwandeln möchte. Der

militante Säkularismus ist in religiöser Hinsicht genau so Partei wie der Kalvinismus oder Methodismus. Er vertritt seine offizielle Doktrin, eine pseudodemokratische Einheitslehre von stark lokaler Färbung; er besitzt gleich anderen Sekten seinen eigenen Versammlungsort: die öffentliche Schule, in die einzutreten alle gezwungen werden sollten; er hat seine eigenen Seminarien, und zwar in den bedeutendsten Lehrerbildungs-Zentren der Vereinigten Staaten. Sein Evangelium hat er in John Dewey, und seine polemische Apologetik in Paul Blanshard gefunden. Und dennoch will er sich nicht als eine sektierende Gegenreligion begreifen und gibt anmaßenderweise vor, nicht-sektiererisch (non-sectarian) zu sein, weil er ja anti-religiös und jedem überkommenen Glauben unserer Zivilisation feind sei.

Verfechter demokratischen Denkens

Die säkularistische Erziehungs-Philosophie erscheint somit als ein Anhängsel der umfassenderen säkularistischen Lebens-Philosophie, derzufolge dem Menschen jeglicher Daseinsraum jenseits des rein-Menschlichen und Sozialen abgesprochen wird. In den Vereinigten Staaten wird diese Philosophie, wenigstens auf dem Felde der Erziehung, am offensten von der katholischen Kirche herausgefordert. „Die katholische Einstellung", erklärt Reinhold Niebuhr, „ist demokratisch in einem doppelten Sinn. Im Namen des Rechtes der Eltern, ihren Kindern eine ihrer Überzeugung gemäße Erziehung zu geben, widersetzt sie sich dem Anspruch des Staates auf eine einheitliche Zwangserziehung. Sie ist demokratisch auch, indem sie vom christlichen Standpunkt aus betont, daß dem einzelnen, über der politischen Gemeinschaft und dem sozialen Geschehen noch ein Raum letzter Rechte und Erfüllungen zusteht. Wird das nicht dauernd betont, dann hält es leicht, den Menschen zu einem bloßen Werkzeug der sozialen oder politischen Entwicklung herabzuwürdigen und ihm alle Kraft dafür zu nehmen, sich den Gewalten dieser Welt zu widersetzen: Wir müssen Gott mehr gehorchen als den Menschen" (In *‚Christianity and Crisis'* vom 2. Februar 1953). Die einzige Frage, die im nicht-katholischen Denken aufsteht — und man muß zugeben, daß es eine sehr beunruhigende Frage ist —, geht darum, ob diese demokratische, weitherzige Sprache für die Kirche eine Sache grundlegender Prinzipien ist, oder nur Eingebung augenblicklicher Nützlichkeits- und Notwendigkeitserwägungen, die ihrem gegenwärtigen Stand einer Minderheit entstammen. Man kann nicht leugnen, daß die katholische Lehrverkündigung vieles enthält, was diesen Zweifel zu nähren und zu rechtfertigen scheint, ebensowenig wie man leugnen kann, daß in jüngster Vergangenheit ernstlich versucht worden ist — man denke dabei nur neben anderen an Jacques Maritain und John Courtney Murray S.J. — die katholische Lehre in einer Form neu zu fassen, die ihren demokratisch-weitherzigen Charakter eindeutig herausstellt. Viel wird davon abhängen, welche Aufnahme diese Bemühungen auf seiten des offiziellen Lehramtes der Kirche, nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch anderswo finden werden.

Der gegenwärtige amerikanische Protestantismus hat nicht vermocht, irgendeinen klaren Standpunkt bezüglich der vom militanten Säkularismus aufgeworfenen Fragen einzunehmen. Immer schon haben die amerika-

nischen Protestanten es als ihre ernste Sorge betrachtet, jedem machtsüchtigen Kirchentum zu widerstehen, was ja nur gut und recht ist; aber wegen der heimlichen Verweltlichung eines guten Teils protestantischen Denkens, sowie wegen ihrer kopflosen Furcht vor Rom sind sie von vornherein außerstande gewesen, eine unabhängige christliche Stellung zu beziehen, von der aus sie den Widerstand und Kampf gegen die säkularistische Gegenreligion hätten eröffnen können. Tatsache ist, daß die amerikanischen Protestanten immer mehr an Initiative und Selbstbestimmung einbüßen und dazu neigen, unter den Einfluß der Säkularisten zu geraten, deren Schlagworte sie wiederholen und deren Programm sie unterstützen, ohne recht zu wissen, was sie tun. Selbst ein protestantisches Blatt wie das *Federal Council Information Bulletin* (vom 10. September 1949) weist hin auf „die Übereinstimmung zwischen offiziellen protestantischen Verlautbarungen und dem ausgesprochen säkularistischen Lager bezüglich aller zur Frage gestellten Punkte". Der begeisterte Beifall, mit dem Paul Blanshards Schriften von protestantischen Kreisen begrüßt wurden, beweist das klar genug. Überhaupt kann der „Blanshardismus" als der gedankliche Ausdruck der vereinten Front von Protestanten und Säkularisten angesehen werden: die Säkularisten geben den Ton an, und die Protestanten stellen die Massen. Keiner, der auch nur einen Funken Sinn für die großen geistigen Möglichkeiten des amerikanischen Protestantismus hat, keiner auch, der nur etwas Sorge für die Zukunft der amerikanischen Demokratie aufbringt, kann sich über einen solchen Anblick freuen.

Das amerikanische Judentum

Wir kommen nun zur Rolle, die das amerikanische Judentum in dieser verwickelten Lage spielt. Es gibt in den Vereinigten Staaten annähernd fünf Millionen Juden, von denen weniger als ein Drittel den Synagogen angeschlossen ist. Doch lassen sich besonders unter den jung Verheirateten immer mehr in schnell zunehmendem Maße als Mitglieder aufnehmen. Kaum jemand wird abstreiten, daß die Verweltlichung, die den amerikanischen Protestantismus so sehr entnervt, unter den amerikanischen Juden sogar noch weiter fortgeschritten ist. Von allen beteiligten Gruppen der Staaten haben die Wortführer jüdischer Kreise einschließlich führender Persönlichkeiten der Synagoge in ihren öffentlichen Erklärungen über Kirche und Staat, Religion und Leben gewiß am meisten weltliche Gesinnung bekundet. Fast alle, die im Namen der amerikanischen Juden sprechen, ob es nun Rabbis oder Laien sind, hängen der säkularistischen Grundlehre an, daß Religion „Privatsache" ist — und zwar im abträglichen Sinne von „nur privat", und daß sie somit nur Randerscheinung des sozialen und kulturellen Lebens ist, da dieses ihrer Meinung nach wesentlich auf nicht-religiösen Grundlagen beruht. Wo man die jüdische Religion — wenn überhaupt — noch bejaht, geschieht dies als eine Zutat zum jüdischen Leben, nicht als eine Kraft, die es durchdringt und mit jeder seiner Äußerungen unauflösbar verflochten ist. So stellt sich heute eine Gemeinschaft dar, von der man bisher immer gemeint hat, daß ihre Religion soviel wie Leben bedeute; so tief hat sich der Säkularismus in das Selbstverständnis der amerikanischen Judenschaft eingefressen.

Wortführer amerikanisch-jüdischer Institute und Körperschaften — keiner kann übrigens für das amerikanische Judentum als ganzes sprechen — haben in den Fragen um Kirche und Staat, Religion und öffentliche Angelegenheiten fast immer eine Haltung vertreten, die noch extremer war als die der protestantischen Wächter des „Trennungswalles". Allen Versuchen, den in den öffentlichen Schulen durch Ausschaltung des Religionsunterrichtes herbeigeführten Mißständen zu begegnen, haben sie ein oft heftiges Nein entgegengesetzt. Schule und Religion sollen streng geschieden bleiben. Keine Religion, weder in der Schule selbst noch in irgendeiner ihr angegliederten Einrichtung. Die Schule soll „moralische Grundsätze" und „gesellschaftliche Ideale" einschärfen; der Ort für „Religion" ist Elternhaus und Kirche. Man setzt als selbstverständlich voraus, daß „moralische Grundsätze" und „gesellschaftliche Ideale" autonom sind, und ganz unabhängig, ohne Bezug auf Religion aufgestellt, bewiesen und gelehrt werden können. Auch gibt man nicht zu, daß in den Schulen durch die Außerachtlassung der Religion tatsächlich dem Säkularismus das Wort geredet wird. Wenn religiöse Eltern sich dem widersetzen, so wird ihnen das verübelt. Die amerikanischen Juden haben sich mehr noch als die Protestanten vom „Blanshardismus" einfangen lassen.

Wie ist es dazu gekommen? Wie konnte eine so zersetzende, Religion und Leben auseinanderreißende Verweltlichung in einer Gruppe aufbrechen, von der man immer gemeint hat, daß Religion und Leben für sie eins seien? Im Grunde scheint das von der weitverbreiteten, obschon selten geäußerten Überzeugung herzurühren, daß das westliche Judentum seine Gleichstellung, die es sich im Laufe der Verweltlichung der Gesellschaft errungen hat, nur solange bewahren kann, als Kultur und Gesellschaft rein weltlich bleiben. Sie fürchten, wenn die Religion wieder im Mittelpunkt des öffentlichen Lebens stünde, würden die Juden, da sie ja nicht der stärkeren Religionsgemeinschaft angehören, auf der Stufenleiter der Gesellschaft wieder herabsteigen müssen, würden verdrängt, kulturell oder gar politisch unmöglich gemacht, entrechtet und benachteiligt werden. Man tut gut, darauf zu achten, daß „Religion" in diesem Zusammenhang soviel wie Christentum heißt, und Christentum vor allem Katholizismus. Die katholische Kirche bleibt für jüdische Augen die Grundgestalt des Christentums und der Bannerträger anti-jüdischer Verfolgungen. So fürchtet man eigentlich eine katholische Vorherrschaft. Dergestalt sind die Sorgen und Ängste, von denen die amerikanischen Juden heimgesucht werden, und man kann nicht leugnen, daß sie eine gewisse Berechtigung in sich tragen. So oft hat man irgendeine Religion guten Gewissens in ein Mittel für ausschließliche Vorrechte verkehrt, daß man wohl mitfühlen kann mit denen, die der Meinung sind, daß die Demokratie den Ausschluß der Religion vom öffentlichen Leben und eine gründliche Verweltlichung der Gesellschaft verlange.

Dennoch erscheint eine solche Ansicht bedrohlich kurzsichtig, und zwar sowohl vom jüdischen als auch vom demokratischen Standpunkt aus. Die jüdische Daseinsweise ist letztlich nur auf einer religiösen Ebene begreifbar. Eine völlig irreligiöse Gesellschaft hätte für Juden als Juden und für das Judentum keinen Platz. Ebensowenig wäre aber in einer irreligiösen Gesellschaft Raum für die Demokratie. Die säkularistische Gegenreligion, die für

eine irreligiöse Gesellschaft das geistige Rückgrat bilden würde, ist eine wesentlich auch demokratische Einheitslehre mit totalitären Neigungen. Und dieser Totalitarismus könnte auf die Dauer nicht in seinem Keimzustand verharren; früher oder später würde er, würde die irreligiöse Gesellschaft ihre angebliche Eigenständigkeit aufgeben und sich in irgendeine götzendienerische Unterwürfigkeit stürzen. Die neuen Götter wären dann Rasse oder Nation, Partei oder Staat. In solch götzendienerischen Staaten werden die Juden als Opfer ausersehen; in diesem Punkt sind Geschichte und zeitgenössische Erfahrung eindeutig. Der Weg der Juden war in dieser Welt niemals leicht, noch wird er es jemals sein; dadurch aber, daß sie ihr Los in die Waagschale eines zunehmend totalitären Säkularismus werfen, der doch die teuflischen Götzenkulte unserer Zeit sowohl herbeiruft als auch willig einläßt, wird er gewiß nicht leichter.

Wie dem auch sei, es bleibt die Tatsache, daß die Furcht jüdischer Wortführer vor den möglichen Folgen, die aus der Wiedereinsetzung der Religion in das öffentliche Leben erwachsen könnten, auf ein Bündnis mit den Säkularisten hinausläuft, das dazu beiträgt, ihr eigenes Denken zu säkularisieren. Sie betrachten diese Frage hauptsächlich vom Gesichtspunkt einer Minderheit aus. Der bereits im heutigen Protestantismus so spürbare Defensivgeist macht sich unter den Juden noch mehr bemerkbar; ja man kann wohl, ohne jemand Unrecht zu tun, behaupten, daß er Politik und Leben der bedeutendsten jüdischen Organisationen in den Staaten geradezu bestimmt. Der „Einbruch" der Religion in Erziehung und öffentliches Leben, sowie der Abbruch des geforderten „Trennungswalls" zwischen Religion und Staat wird von den Juden als ein Verhängnis gefürchtet, das ihnen notwendig zum Nachteil gereichen würde. So gesehen, scheint die elementarste Regel der Selbstverteidigung vorzuschreiben, daß die Religion um jeden Preis aus Erziehung und öffentlichem Leben herausgehalten werde; was wiederum die leidenschaftliche Zustimmung erklärt, mit der die amerikanischen Juden der säkularistisch-protestantischen Auslegung des Grundsatzes von der Trennung von Kirche und Staat beipflichten. Bleibt freilich noch zu fragen, ob für das jüdische Leben und Überleben die höchste Weisheit in der Verteidigung liegt.

Es gibt noch ein zweites Band zwischen Protestanten und Juden. Peter Viereck hat dafür das Wort gefunden: „Der Anti-Semitismus der Liberalen besteht in der Jagd auf Katholiken." Der landesübliche amerikanische Liberalismus ist nahezu instinktiv anti-katholisch. Dieser Umstand ist von jenen sonderbaren „Liberalen", die ihren „Liberalismus" als Deckschild für prokommunistische Propaganda benutzen, nicht übersehen worden. Es war kein Zufall, daß Blanshards Artikel erstmalig in der Zeitschrift „The Nation" erschienen sind. Ob aber nun echt oder nur vorgetäuscht, der amerikanische Liberalismus — von einigen rühmenswerten Ausnahmen abgesehen — hat kaum jemals ein Hehl aus seinen anti-katholischen Gefühlen gemacht. Er hat jedenfalls dazu beigetragen, die Spannung zwischen Katholiken und Nicht-Katholiken noch mehr zu verschärfen, und diese in ein Bündnis mit dem militanten Säkularismus zu ziehen.

So ist es durch das Zusammenwirken geschichtlich begründeter Ängste und Erinnerungen, durch einen bei Minderheiten fast notwendigen Defen-

sivgeist und durch die Machenschaften gewisser „Liberaler" dazu gekommen, daß sich das amerikanische Judentum in einen engen und selbst-zerstörerischen Negativismus hat treiben lassen, dessen sich besonders jene gläubigen Juden schämen, die wie der Verfasser einen hohen Begriff von der Aufgabe und Verantwortung der Juden in der gegenwärtigen religiösen Lage haben.

Religiöse Minderheiten und Einheit des amerikanischen Lebens

Amerika ist überwiegend ein Land der Minderheiten; darin besteht seine Stärke, aber zum Teil auch seine Schwäche. Die Einheit des amerikanischen Zusammenlebens ist notwendig eine Einheit in Vielfalt und Verschiedenheit; eine Einheit pluralistischer Prägung von ganz eigener Art. Bleibende nationale oder kulturelle Minderheiten erkennt Amerika nicht an; was Europa unter diesen Bezeichnungen kennt, wird hierzulande nur als „fremdsprachliche" oder „fremdkulturelle" Bevölkerung angesehen, ihre Besonderheit als nur vorübergehend, als Folge einer späten Einwanderung aufgefaßt, dazu bestimmt, unter fortschreitender Angleichung an die amerikanische Lebensart überwunden zu werden. So ist es im großen ganzen während des verflossenen Jahrhunderts gewesen, des Jahrhunderts der großen Einwanderung. Die einzige Besonderheit bleibenden Charakters, die Amerika kennt und anerkennt, ist zunächst einmal eine rassische, die Besonderheit minderzähliger „Rassen" — darunter seien hier zum Beispiel Neger, Asiaten und Mexikaner verstanden. (Auch sei darauf hingewiesen, daß der Begriff der „Rasse" hier nur deshalb verwendet wird, weil er allgemein im Gebrauch ist, und trotz der Tatsache, daß ihm in der vorliegenden Verwendung eine ernstzunehmende anthropologische Grundlage nicht zukommt.) Diese Besonderheit hat aber immer einen gewissen Grad von Abgesondertheit eingeschlossen, hat ihre Träger immer auf eine niedere Stufe innerhalb der Gesellschaftsordnung zurückverwiesen. Die einzige Besonderheit, die Amerika als berechtigterweise bleibend anerkennt, ohne daß mit ihr ein niederer Rang gegeben wäre, ist die Besonderheit oder Verschiedenheit religiöser Gemeinschaften. Daraus erklärt sich die Neigung, das, was den Nachkommen selbst lange schon heimischer Einwanderer an Spuren völkischer oder kultureller Eigenheit noch anhaftet, sogleich mit der vermeintlichen religiösen Gemeinschaft zu verbinden. So werden zum Beispiel Juden als Mitglieder der jüdisch-religiösen Gemeinde angesehen und in den meisten religiösen Statistiken als solche eingestuft, ungeachtet der Tatsache, daß sie ihrer persönlichen Überzeugung nach vielleicht ungläubig oder gottlos sind. Will man die Juden nicht zu einer Rasse stempeln — was heute kaum mehr möglich ist —, dann steht den Amerikanern, einschließlich der amerikanischen Juden, schlechthin kein anderer Weg zur Erfassung der Juden offen. Das alles gipfelt in der Tatsache, daß die Frage der Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen — abgesehen nur von den bereits erwähnten „Rassengruppen" — in Amerika hauptsächlich eine Frage religiöser Gemeinschaften ist. All diese religiösen Gemeinschaften sind Minderheiten — auch die Protestanten sind Minderheit so gut wie Juden und Katholiken und Säkularisten —; weshalb das Problem einer harmonischen Eingliederung von Minderheiten in die amerikanische Gesellschaftsord-

nung sofort die Streitfrage von Kirche und Staat aufwirft. Wohl stellt die Vielheit an religiösen Gemeinschaften einen Grundzug des amerikanisch-demokratischen Staatsgebildes dar, aber sie stellt auch ein sehr heikles Problem: wie kann jede dieser Minderheiten innerhalb der nationalen Gemeinschaft frei ihre eigenen Wege verfolgen, ohne die Gesamteinheit des amerikanischen Lebens zu gefährden? Darauf zu antworten ist nicht leicht.

Glücklicherweise scheinen sich in allen Gruppen — wobei hier einmal die militanten Säkularisten als quasi-religiöse Gruppe mitzählen sollen — neue Wege der Verständigung anzubahnen, die eine bessere Zukunft erhoffen lassen. Die Katholiken, zumal in Amerika, treten an die Frage um die Religionsfreiheit und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat mit einem frischen Geist heran, der durchaus katholisch ist, und trotzdem mit den Grundlehren amerikanischer Demokratie bei weitem besser übereinstimmt als so manche katholische Auffassung vergangener Jahre. Unter den amerikanischen Protestanten, besonders in den großen Seminarien, hat sich ein intellektuell bedeutender Kreis gebildet, der auf Klerus und Laien zunehmenden Einfluß gewinnt. Zwar beanstandet er die seiner Meinung nach irrtümlichen Ansichten und den Mißbrauch der Macht im katholischen Lager, mißbilligt aber klar den im heutigen Protestantismus weithin heimischen Negativismus und romfeindlichen Komplex und drängt darauf, daß die amerikanischen Protestanten ihr Bündnis mit den militanten Säkularisten brechen, um eine ihren eigenen Glaubensüberzeugungen gemäße Stellung zu beziehen. „Katholiken und Protestanten", so hat Reinhold Niebuhr gewarnt, „sollten begreifen, daß ihre gegenseitige Furcht und ihr gegenseitiger Argwohn ein Verstoß gegen die christliche Liebe sind, und Spöttern und Ungläubigen Ärgernis geben. Sie sollten Schritte tun, die eine Fühlungnahme zwischen den beiden Gemeinschaften bezwecken, eine Fühlungnahme wenigstens so freundschaftlich wie es zum Beispiel die im deutschen Rheinland ist. Weiterhin müssen sie praktische Schritte unternehmen, um den Streit über die Erziehung beizulegen ..." *(Christianity and Crisis,* am 2. Februar 1953). Es ist bedeutsam, daß dieser Aufruf von dem einflußreichsten protestantischen Theologen Amerikas stammt, von dem Manne, der zu Recht als der Führer im Kampf gegen den religiösen „Liberalismus" angesehen wird, und der die klassischen Überzeugungen des christlichen Glaubens zu neuer Geltung gebracht hat. Bedeutsam auch, daß sein Aufruf von den in der neuen Theologie erzogenen protestantischen Führern aus der jüngeren Generation am besten aufgenommen wurde.

Auch unter den Juden sind neue Strömungen augenfällig. Die Rückkehr zu religiöser Bindung durch Mitgliedschaft, mehr aber noch der religiöse Eifer und Ernst unter vielen jüdischen Männern und Frauen gerade der jüngeren Generation hat die Überzeugung bestärkt, daß der sogenannte „weltliche Judaismus" eine Schlinge und ein Trugspiel ist, und daß es für die jüdische Existenz keine gültige Grundlage gibt außer der des Bundes, so wie er im klassischen jüdischen Glauben umschrieben ist. Leute wie Martin Buber, Franz Rosenzweig und Abraham Joshua Heschel haben durch ihr Denken und ihr Schrifttum einen beachtlichen Einfluß in dieser Richtung ausgeübt. Mit dieser wachsenden religiösen Anteilnahme und der zunehmenden Würdigung der jüdisch-religiösen Tradition verbindet sich auch

hier ein wachsendes Mißfallen an der Verweltlichung, die in so weiten Bereichen des jüdischen Lebens herrschend geworden ist, sowie ein wachsender Widerstand gegen das jüdisch-säkularistische Bündnis, das bis vor kurzem unbehelligt hingenommen wurde. Die an Bedeutung gewinnende jüdische Schul-Bewegung ist — was immer man von ihrem Programm halten mag — Beweis dafür. Gleichwie unter den Protestanten offenbart sich die neue Richtung unter den amerikanischen Juden in einem Gefühl, daß die religiösen Gemeinschaften einen Weg finden sollten, auf dem mit allen zerstörerischen Händeln untereinander Schluß gemacht und eine solide theologische Basis gefunden werden sollte nicht nur für ein Nebeneinander, sondern mehr noch für eine dauernde und schöpferische Zusammenarbeit.

Sogar unter den Säkularisten tun sich neue Dinge. Weder der Zeitgeist noch die Not der gegenwärtigen Weltlage sind wirkungslos geblieben. Die in den Staaten wie in der ganzen westlichen Welt steigende Flut religiösen Empfindens — für die es keiner weiteren Nachweise bedarf — hat auf alle Säkularisten, bis auf die verhärtetsten, Eindruck gemacht. Ein wirklicher Abbruch der steifen Religionsfeindlichkeit früherer Tage hat begonnen, desgleichen ein wachsendes Verständnis für die soziale Brauchbarkeit der Religion für die westliche Zivilisation, besonders im Kampf gegen den Teufelsdienst des Kommunismus. Viele eingefleischte Säkularisten sind dessen nicht mehr so sicher, daß die Religion zusammen mit den anderen „Überresten des Mittelalters" den Krebsgang geht, noch sind sie so gewiß, daß sie ihrem Verschwinden mit Freuden zusehen würden; denn wenn die Religion einmal geht (das geben viele Säkularisten enttäuscht zu), ziehen nur zu oft anstatt der „Vernunft" und „Aufklärung" ein um so verheerenderer Aberglaube oder einer der Teufelskulte ein, die das moderne Zeitalter ausgebrütet hat. Keiner der Glauben hat, wird diese neue Haltung der Säkularisten religiös allzu ernst nehmen, doch ist sie eine zeitgenössische Tatsache, der möglicherweise einmal gesellschaftliche Bedeutung zukommen könnte. Sicherlich sollten die Vertreter der Religion dazu fähig sein, den ernüchterten Säkularisten mit Verständnis halbwegs entgegenzukommen, denen, die endlich aus ihren Illusionen aufzuwachen und, wie verworren auch immer, die Tiefen und Verflochtenheiten des menschlichen Lebens zu begreifen anfangen.

All diese neuen Strömungen sind, wie es scheint, wert, zur Kenntnis genommen zu werden. Sie mögen im Augenblick nicht entscheidend sein, aber sie sind da und sie nehmen an Bedeutung zu. Aus dieser Richtung kommen vielleicht die Kräfte zur Überwindung aller Spannung, Entfremdung und Entzweiung, aller Vorurteile und Mißverständnisse, aller Feindschaft, und was immer die Brunnen des amerikanischen Lebens zu vergiften droht.

Die Arbeiterpriester

Von ANDRÉ RÉTIF S.J.

Die „Mission de Paris", sagte schon 1947 ihr Leiter,[1] „ist ein Unternehmen, worüber zu viel geredet wird, wo sie doch nichts anderes will, als einiges Gute tun." Was würde er wohl im November 1953 sagen? Wenige religiöse Themen haben die öffentliche Meinung der ganzen Welt so sehr erregt. Seit langem hat sich die Tagespresse dieses apostolischen Unternehmens bemächtigt, das ebenso neu wie sensationell ist, und, wenn sie ihm auch im allgemeinen Achtung entgegenbringt und von guten Absichten geleitet ist, so hat sie doch oft die Genauigkeit dem Interessanten geopfert. „Christlicher Stoßtrupp" (Chretiens de choc) (Paris-Presse, Juli 1949), „Kirchliche Kommandos" (France-Soir), „Ultimatum der Kirche an ihre Arbeiterpriester, drei Rebellen" (Paris-Presse, 12. Juni 1952), „Die fünfte Kolonne des Vatikans", „Die Freischärler unter dem Klerus", das sind einige der Worte und Schlagzeilen. Während Filme erst noch gedreht werden, hat sich der Roman bereits des Lebens der Arbeiterpriester bemächtigt.[2] Die Ereignisse der letzten Monate haben die allgemeine Neugier und auch die Verwirrung auf die Spitze getrieben.

Wirklich, zu viel des Geredes! Das Unternehmen der Arbeiterpriester hat zwar eine große Bedeutung, es ist aber weder das erste noch das einzige, das sich mit dem Problem der Entchristlichung der Arbeiterwelt befaßt. Schon lange vorher hat die Christliche Arbeiterjugend (JOC) den ganzen Ernst dieses Problems erkannt und sich daran gemacht, eine Lösung zu finden. Die Katholische Aktion der Arbeiter (L'Action Catholique Ouvrière), die „Missionspfarreien" in den entchristlichten Gebieten (paroisses missionaires), die verschiedenen Organisationen, um von den Christlichen Gewerkschaften gar nicht zu sprechen, haben schon lange vor dem letzten Krieg alles daran gesetzt, die Kluft zwischen der Kirche und den Fabrikarbeitern zu überbrücken und deren Lebensbedingungen menschenwürdig zu gestalten. Es ist darum sowohl zu begrüßen wie zu bedauern, daß das neue Unternehmen so viel psychologischen Erfolg und Widerhall fand. Zu begrüßen, weil weithin eine andere Einstellung zu diesen Fragen herbeigeführt wurde; zu bedauern, weil das Gerede das Wirken dieser Priester behindert, die Aufmerksamkeit zu ausschließlich auf sie gelenkt und den Eindruck erweckt hat, als seien sie die einzigen, die sich mit diesem Problem befaßten.

Es ist darum um so wichtiger, die Dinge klar zu sehen und sich das Urteil nicht trüben zu lassen.[3]

[1] La christianisation du prolétariat, Bruxelles 1947, S. 159. Die „Mission de Paris" zählt etwa ein Drittel der französischen Arbeiterpriester.

[2] *Jean-Loup Daniel,* Chez les prêtres-ouvriers, Paris 1950, Chambriand; *Daniel Pézeril,* Rue Notre-Dame, Paris 1950, Le Seuil; *Gilbert Cesbron,* Les saints vont en enfer, Paris 1952, Julliard, deutsch: Die Heiligen gehen in die Hölle, Frankfurt 1953, Frankfurter Verlagsanstalt. Ln. DM 12,80; *Jean Anglade,* Le chien du Seigneur, Paris 1952, Plon.

[3] Études, März 1949; L'Actualité religieuse dans le monde, 1. Oktober 1953; *Revista Javeriana,* Bogotà, November 1952.

Die Anfänge

Die offizielle Institution der Arbeiterpriester gibt es seit 1943. Sie verdankt ihren Ursprung dem Kardinal Suhard, dem Erzbischof von Paris. Damals überreichten zwei Kapläne der Arbeiterjugend, Henri Godin und Yvon Daniel, dem Kardinal einen Bericht, der später unter dem Titel „France, pays de mission"? (Ist Frankreich ein Missionsland?) veröffentlicht wurde. Der Erzbischof war von der nüchternen Schilderung der religiösen Lage der Arbeiter seiner Diözese derart erschüttert, daß er die ganze Nacht den Bericht las und durchbetete. Dann ließ er die beiden Priester zu sich rufen, um mit ihnen zu überlegen, wie man dieser trostlosen Lage abhelfen könnte. Langsam wuchs die Idee, unter die Masse der Arbeiter Priester zu senden, die ihr Leben teilen wollten. Mehrere Monate vergingen in der vorbereitenden Arbeit und im Gebet. Am 15. Januar 1944 wurde die „Mission de Paris" ins Leben gerufen. Am 17. Januar starb ihr Gründer, Abbé Godin, durch einen Verkehrsunfall und besiegelte so mit seinem Tod das junge Unternehmen.

Ein Wort des Kardinals drückt den Leitgedanken der „Mission de Paris" aus: „Ich brauchte den Gegenstand meiner Erwägungen nicht lange zu suchen. Es ist immer das gleiche: Eine Mauer trennt die Kirche von der Masse. Man muß diese Mauer um jeden Preis abreißen, um Christus wieder den Massen zu bringen, die ihn verloren haben."[4]

Neben der katholischen Aktion der Arbeiter, den „Missionspfarreien" ist die Einrichtung der Arbeiterpriester das am meisten in die Augen fallende und radikalste Mittel, um wieder in Berührung mit den Arbeitermassen zu kommen. Durch den Priester werden diesen Massen auf eine geheimnisvolle Weise Christus und die Kirche wieder gegenwärtig. Durch ihn wird der Herr in einer aufs neue heidnisch gewordenen Welt sozusagen wiedergeboren. Durch sein Dasein, durch das Zeugnis seiner Armut und seiner Liebe, übernimmt der Arbeiterpriester die neue Kultur, die aufsteigt und sich schon formt.

Das zweifache Anliegen der Arbeiterpriester und den Grund ihres Daseins kann man kurz so ausdrücken: Gegenwart priesterlichen Gebets und priesterlicher Liebe inmitten der Enterbten des Lebens, Bemühung um die Übernahme und Christianisierung der neuen Kultur. In der obenerwähnten Rede sagte der Kardinal weiter: „Das Evangelium bringen, das bedeutet: in Christus jene Kultur übernehmen, die sich so schnell herausbildet; die neuen Ordnungen taufen; eine Welt, die ihre Einheit sucht, Gott weihen." Msgr. Chappoulie, Bischof von Angers, hat ein treffendes Bild dieses großen Apostels gezeichnet: „Der Kardinal spürte, daß eine neue Welt in den Fabriken um Paris entstand ... Bis zu seinem letzten Atemzug bemühte er sich unaufhörlich um ein Mittel, mit dieser Welt der Arbeiter wieder in Berührung zu kommen. Deswegen ging er immer wieder, so erschöpft er auch von seiner

[4] Semaine religieuse de Paris, 18. Dezember 1948.

Arbeit sein mochte, in die Vorstädte, um zusammen mit einer Arbeiterfamilie das Mittagessen einzunehmen. Deshalb liebte er auch mit einer ganz besonderen Innigkeit jene jungen Priester, die das tägliche Leben des Arbeiters mitmachen wollten. Durch sie bemühte er sich mit aller Kraft, auf jene Welt der Arbeit hinzuhorchen." Sein Eifer war zu glühend, das Bewußtsein seiner Verantwortung als Oberhirte zu lebendig, als daß er nicht zu diesem äußersten Mittel gegriffen hätte, um mit seinem Arbeitervolk in Berührung zu bleiben. Ein madagassisches Sprichwort sagt: „Wer zu weit weg ist, hört nicht mehr das Rufen seines Kindes."

Die heutige Lage

Die Zahl der Arbeiterpriester — um nur von Frankreich zu sprechen — ist um hundert herum, ein ganz geringer Bruchteil der 53000 französischen Priester. Aus den verschiedensten Gegenden stammend, führen sie ein sehr unterschiedliches Leben. Einige (so auch jener, der hinter dem Roman von Cesbron steht) leben nicht mehr als Arbeiter, sondern üben das Amt des Priesters für ihr Viertel aus: sie wohnen in weltlicher Kleidung in einem Arbeiterhaus, widmen sich dem materiellen, sittlichen und geistlichen Wohl der Familien ihrer Umgebung. Die meisten aber leben als Arbeiter. Man findet sie in den verschiedensten Betrieben: in Automobilfabriken, in Hüttenwerken, in Schuhfabriken, als Lastkraftwagenfahrer für die Pariser Markthalle, als Handlanger, Dreher usw. Die Petits Frères du P. de Foucauld, von denen nicht alle Priester sind, führen ein mehr kontemplatives Leben. Sie haben Arbeitsgelegenheiten in Unternehmen von bescheidenerer Größe gewählt und kommen abends in ihre klösterliche Ordensgemeinschaft zurück. Andere haben sich stärker mit den gewerkschaftlichen Organisationen eingelassen und mit jenen, die sich mit der Förderung der Lebensbedingungen der Arbeiter befassen. Die Mehrzahl gehört dem Weltpriesterstand an, aber alle, oder fast alle großen Orden haben auch Mitglieder, die Arbeiterpriester sind.

Etwa dreißig leben in Paris und den Vororten. Die anderen arbeiten in den großen Städten, wie Bordeaux, Limoges, Lyon usw., oder in den Gruben, bei großen Bauunternehmen, an Stauwerken. Sie leben zu gleicher Zeit ihr Leben als Arbeiter und ihr Leben als Priester, sie lesen die Messe am Abend, wenn sie aus der Fabrik oder Werkstatt zurückkehren, verbringen den Abend, indem sie den Leuten aus der Nachbarschaft oder einer Gemeinschaft, die sie um sich scharen, das Evangelium erklären, sie im Glauben unterrichten und ihnen auch Trost spenden. Man muß einer solchen Abendmesse beigewohnt haben — sie entsprechen durchaus den liturgischen Vorschriften —, um die Fülle und Innigkeit des Betens mitten in dieser lebendigen Masse zu begreifen, inmitten des Elends, der Leiden, des Flehens, das an Christus gerichtet und durch ihn zum Vater getragen wird. Der Priester ist in „die Achse des Leids" gestellt, sagt Peguy, um besser den Segen Gottes darauf herabzuflehen.

Die bisherigen Ergebnisse

Kann man bei einer noch so jungen und ungewöhnlichen Einrichtung schon von Ergebnissen und spürbaren Einflüssen sprechen? Das ist ein Punkt, den man bei den Arbeiterpriestern nicht gern ins Auge faßt; ihr Wirken wird erst nach vielen Jahren Früchte zeitigen. Es läßt sich jedoch schon ein dreifacher Einfluß erkennen. Zunächst bei der großen Masse der französischen Arbeiter. Es gibt wenig Arbeiter in Frankreich, die nicht wissen, daß einige „Pfarrer", unterstützt und ermutigt von ihren Vorgesetzten, freiwillig Arbeiter wurden, dieselben Kleider tragen und unter denselben Bedingungen leben wie ihre Arbeitskameraden, und zwar aus Liebe, Gemeinschaftsgeist und Hingabe. Diese Tatsache allein schon ist ein wirksamer Beweis gegen das weit verbreitete Vorurteil, die Kirche sei die Sklavin und Beschützerin des Kapitals.

Im örtlichen Rahmen ist der Einfluß des Arbeiterpriesters selbstverständlich viel klarer zu fassen und noch tiefer. Viele haben durch sie den Glauben gefunden oder wiedergefunden. Eifrige Katechumenengemeinschaften haben sich um sie gebildet und geformt. Kämpferische Kommunisten haben in der Begegnung mit ihnen die Grenzen und oft das unmenschliche Gesicht ihrer Doktrin erkannt. An ihrem Beispiel haben sich manche Kreise, vielfach auch bürgerlichen Ursprungs, gebildet, die sich mit echter Hingabe in den Dienst der Verkündigung des Evangeliums bei den Arbeitern gestellt haben.

Und schließlich darf man den Einfluß der Arbeiterpriester in der übrigen katholischen Welt nicht unterschätzen. Gewiß, sie sind nicht die einzigen, die die Masse der Gläubigen, Priester und Laien, zu einem besseren christlichen Verständnis ihrer sozialen Pflichten geführt haben: Die Bewegung der Christlichen Arbeiterjugend, die Katholische Aktion der Arbeiter, die Action populaire, Économie et Humanisme, Einrichtungen wie die Sozialen Wochen usw. haben seit langem das soziale Verständnis der französischen Katholiken geformt. Das Beispiel und das Zeugnis der Arbeiterpriester aber hat sowohl beim Klerus wie auch bei den katholischen Unternehmern seine Wirkungen gehabt, und es hat mitgeholfen, jenes Verantwortungsbewußtsein für die sozialen Fragen zu wecken, das wir heute feststellen können. Die Bischöfe haben aus diesem Versuch inmitten des Volkes kostbare Einblicke gewonnen. Sowie es falsch wäre, zu meinen, die Arbeiterpriester hätten an all dem einen überragenden Anteil, ebenso wäre es ungerecht, wollte man behaupten, sie hätten überhaupt nichts dazu beigetragen.

Die Gefahren

Unsere Darstellung war bis jetzt so positiv, daß man sich wundern kann, warum die Hierarchie darüber beunruhigt ist und, wie es scheint, vorhat, dieser Einrichtung gewisse Beschränkungen aufzuerlegen. In der Tat fehlen auch die Schatten nicht im Bild. Dieses außergewöhnliche Apostolat, das

immer nur auf eine kleine Zahl beschränkt bleiben wird, birgt wirkliche Gefahren in sich. Ihrem Ernst und ihrer Bedeutung nach kann man sie ansteigend in drei Gruppen gliedern: Gesundheitliche Gefahren, sittliche Gefahren, geistige und damit auch geistliche Gefahren.

Die Gefahren für die Gesundheit erwachsen aus der Härte der Lebensführung. Oft wenig für das rauhe Leben eines Handarbeiters vorbereitet, ständig bemüht, das Leben eines Arbeiters mit dem eines Priesters zu verbinden — vor allem weil die Abende dem Apostolat gehören, während der normale Arbeiter sich in dieser Zeit von seiner Arbeit erholt —, können die Arbeiterpriester nur zu leicht den Anstrengungen ihrer Aufgabe erliegen. Schon manche von ihnen mußten in ein Sanatorium gebracht werden.

Die sittlichen Gefahren sind noch deutlicher. Ohne den Schutz eines geistlichen Kleides oder einer religiösen Umgebung, mitten im Strom des heutigen Lebens, ist der Priester ernsten Gefahren für seinen Zölibat ausgesetzt. Manche sind abgefallen, nicht sehr zahlreich aufs Ganze gesehen und im Verhältnis zum anderen Klerus auch nicht mehr. Die christliche Gemeinschaft umgibt ihre Arbeiterpriester mit echter Sorge; das Elend, in dessen Nachbarschaft sie leben, ist ein ständiger und eindringlicher Anruf an ihr Gebet, an ihre Heiligkeit.

Die eigentliche Gefahr ist jedoch geistiger Art. Die Kardinäle Saliège und Feltin haben jeder auf seine Art darauf aufmerksam gemacht.[5] Kardinal Feltin kennzeichnete die Gefahren, die jeden Priester, vor allem aber den Arbeiterpriester bedrohen: eine irrige Auffassung des priesterlichen Apostolats, das nicht in einem weltlichen Wirken besteht; eine irrige Auffassung von der Kirche; eine irrige Auffassung vom Gesetz der Liebe, dem Grundgesetz des Christentums; eine irrige Auffassung vom Beruf des Weltpriesters, der wesentlich auch unter dem Gehorsam steht.

All dies weist hin auf eine gefährliche Richtung: eine immer weiter fortschreitende und unmerkliche Durchdringung des priesterlichen Denkens mit der marxistischen Doktrin. Daraus ergibt sich dann eine Verwechslung der Armen im Sinn der Schrift mit dem Proletariat; die Arbeiterklasse erhält einen geradezu messianischen Nimbus. Man beteiligt sich am Klassenkampf und führt ihn bisweilen sogar bis in die Kirche hinein. Man bedient sich kommunistischer Schlagworte und Ziele, nicht nur im begrenzten und engen Rahmen, sondern ganz allgemein, mit der ganzen Kraft des Affekts und des Geistes. Man ist so sehr für die Probleme der Masse empfindlich, daß man immer mehr wie sie denkt, und dabei jede Unterscheidungsgabe verliert.

Das alles hat sich in den letzten Jahren auch praktisch ausgewirkt: Arbeiterpriester nahmen an den Kundgebungen gegen General Ridgway teil (28. Mai 1952); Angriffe gegen die Christlichen Gewerkschaften vor allem anläßlich der jüngsten Streikbewegungen; anderseits ein jedes Maß über-

[5] Documentation cath. n. 1158, 18. Oktober 1953.

steigendes Mitmachen bei der kommunistisch gefärbten C. G. T.; eine gefährliche Unterschätzung der durch die Katholische Aktion der Arbeiter und die J. O. C. geleisteten Arbeit; einige Übertritte zum Marxismus.[6]

Nun wurden die Bischöfe und die römischen Behörden besorgt. Nach zwei Beratungen in Toulouse und Lyon berief der Nuntius am 23. September dieses Jahres die Bischöfe und Ordensobern in das Erzbischöfliche Palais von Paris, um ihnen — ein offizielles Kommuniqué wurde nicht veröffentlicht — den Wunsch des Heiligen Vaters, wie es scheint, mitzuteilen, wonach die Arbeiterpriester das gewöhnliche und herkömmliche priesterliche Leben wiederaufnehmen sollten. Die Bischöfe Frankreichs, die sich zwar der Einsicht in die Notwendigkeit einer Reform und rechten Einordnung des Instituts der Arbeiterpriester nicht verschließen konnten, machten dagegen geltend, daß ihnen eine völlige Auflösung als eine zu strenge Maßnahme erschiene, und sie baten um Zeit zu reiflicher Überlegung. Anfang November begaben sich die französischen Kardinäle nach Rom, um mit dem Heiligen Vater zu beraten. Beim Erscheinen dieses Aufsatzes hat man sicher schon eine Lösung gefunden.[7]

Man kann nur wünschen und Gott bitten, daß eine Einrichtung, die zu großen Hoffnungen berechtigt, und von deren Notwendigkeit hohe geistliche, von glühendem apostolischem Eifer beseelte Würdenträger überzeugt waren, eine Einrichtung, die schon so schöne Früchte getragen hat, durch eine bessere Vorbereitung und entsprechendere Arbeitsweise erhalten bleibt. Ältere und erfahrenere Priester, besser ausgebildete, vor allem in soziologischen und wirtschaftspolitischen Fragen geschultere, die weniger leicht den Schlagworten der Masse verfallen, die, enger mit einer Gemeinschaft verbunden, besser geleitet und unterstützt werden können, würden mit weniger Gefahr den Armen Christus bringen, der sie so sehr geliebt hat.

---

[6] Documentation cath., n. 1159, 1. November 1953.

[7] Wie inzwischen aus Pressemeldungen hervorgeht, haben die französischen Kardinäle nach ihrer Rückkehr bekanntgegeben, daß das Institut der Arbeiterpriester in seiner bisherigen Form nicht aufrechterhalten werden kann. Folgende Bedingungen werden gestellt: 1. Daß die Arbeiterpriester von den Bischöfen gesondert ausgewählt werden; 2. daß sie eine besonders solide Ausbildung erhalten; 3. daß sie höchstens kurzfristig Handarbeit leisten, um an der Ausübung ihrer priesterlichen Tätigkeit nicht gehindert zu werden; 4. daß sie keine Verpflichtungen innerhalb der Gewerkschaften eingehen und auch sonst keine Verantwortung übernehmen, die den Laien zukommt; 5. daß sie nicht für sich allein wohnen, sondern in Gruppen zusammen und am Leben der Pfarrgemeinde teilnehmen. Wie diese Bedingungen im einzelnen angewendet werden sollen, wird noch im Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl von dem französischen Episkopat geprüft werden.

Don Camillo spricht mit dem lieben Gott

Von FRANZ HILLIG S. J.

Die halbe Welt hat sich den Film „Don Camillo und Peppone" angeschaut, Millionen haben das übermütige Buch gelesen, in allen Ländern (außer den künstlich abgesperrten) haben die Menschen herzhaft gelacht.[1] Es hat sich so etwas wie eine Internationale des Humors gebildet. Dennoch darf man nicht glauben, der Beifall sei ausnahmslos und unwidersprochen. Selbst dieser „Angriff auf das Zwerchfell Europas" ist bei manchen selbständigen Naturen auf Widerstand gestoßen.

I.

Die ersten Einwände kommen aus der Politik. Gewiß, die Menschen haben einmal lachen wollen. Sie haben in diesem Lachen Befreiung gesucht von dem unerträglichen Druck der Ost-West-Spaltung, der auf uns allen lastet. Ist doch der „mondo piccolo" bei Guareschi genau ein Abbild der Spannungen der großen Welt und sein Buch trifft darum so ins Schwarze. Aber, fragen die Politiker, ist es gut, wenn die Menschen über den Bolschewismus zu lachen beginnen?

Kenner Italiens versichern, daß „Don Camillo" dort (und völlig gegen die Absicht des Verfassers) der Sache der Freiheit geschadet hat. Denn es gibt in Italien tatsächlich den Typ des gutmütigen, dörflichen Kommunisten, der wacker in der Fronleichnamsprozession mitmarschiert. In Wirklichkeit aber — und da könnte der Roman falsche Vorstellungen begünstigen — haben Leute vom Schlage Peppones gar nichts zu melden. Der Kommunismus, der in Italien etwas zu sagen hat, ist der Stadtkommunismus und der ist genau so rabiat und gefährlich wie nur irgendein anderer moskauhöriger Kommunismus der Welt.[2]

Und doch ist dieses Buch, tiefer gesehen, für den Weltkommunismus eine verlorene Schlacht, weil es ein so menschliches Buch ist. Es offenbart, wie der Bolschewist aufhören muß, Bolschewist zu sein, wenn er Mensch sein

---

[1] *Giovannino Guareschi,* „Don Camillo und Peppone". Roman. Mit 38 einfarbigen und 9 mehrfarbigen Federzeichnungen des Autors. (319 S.) Salzburg 1953, Otto Müller. Gln. DM 12,60. — Wir zitieren nach dem 400. Tausend. Die Fortsetzung „Don Camillo und seine Herde" beim gleichen Verlag ist soeben erschienen (381 S. mit 40 Zeichnungen von Guareschi). Gln. DM 12,60. Sie hat nicht ganz die Frische und den Übermut des ersten Bandes. Es gibt gewisse Längen und zu theoretische Partien. Doch dann sind auch wieder kleine Meisterstücke unter diesen locker aneinander gereihten Erzählungen. Don Camillo und Peppone treten hinter der Landschaft der Bassa und ihren Menschen etwas zurück, die schon in der Einleitung zu Teil I so eindrucksvoll heraufbeschworen wurden. Ein schwermütiger Ernst macht sich stellenweise geltend. Ist das noch der „mondo Piccolo" des italienischen Gesamttitels? — Wir beziehen in unsere Betrachtung auch die beiden Filme „Don Camillo und Peppone" und „Don Camillos Rückkehr" mit ein.

[2] Zum politischen Kampf Guareschis gegen den Kommunismus, besonders in der von ihm begründeten humoristisch-satirischen Wochenzeitung „Il Candido", vgl. den Beitrag von Gunnar D. Kumlien „Der Mann mit den drei Nasenlöchern" im Januarheft 1953 von „Wort und Wahrheit" (Herder) S. 37—40. Zum Ganzen: „Gibt es einen Fall Guareschi?" „Herder-Korrespondenz" April 1953, S. 296—298, abgedruckt in „Die Auslese" (Nürnberg, Luken und Luken.) Oktober 1953, S. 631—636.

will, und umgekehrt. Es ist ein Buch, das an die Kraft des Guten glauben lehrt. Ob es der Sache der Freiheit damit keinen besseren Dienst leistet als die düsteren Zukunftsromane, die mit ihren grauenvollen Visionen des kommenden Roboterstaates nur den lähmenden Schrecken steigern, der dem Weltbolschewismus vorausgeht und ihm so ungewollt Vorspanndienste leisten? Es ist eine Freude, zu sehen, „daß es noch Inseln der Heiterkeit gibt inmitten der großen Hysterie, der trommelnden Propaganda und der starren und sturen Fronten, an denen Lächeln schon fast als Verrat gilt" (Gunter Groll).[3] Endlich ein Buch, von dem Vertrauen und Freude ausgehen!

Und das Erstaunliche ist: dieses Vertrauen strahlt von einem Priester aus. Dieses Schelmenbuch ist ein christliches, ja, fast möchte man sagen, ein religiöses Buch. Doch damit stehen wir gerade vor dem zweiten und ernstesten Bedenken selbständiger Leser. Dieser Priester, der vornehmlich mit Ohrfeigen arbeitet! Diese Beicht gleich zu Anfang, die mit einem Fußtritt endet! Diese Gespräche mit Christus, die sich erheblich vom Stil unserer Gebetbücher unterscheiden!

Nun, um mit der Beicht anzufangen, die ist nicht zu retten. Es ist weniger der pfarrherrliche Fußtritt als solcher als vielmehr die Tatsache, daß ihm ein aus der Beicht gewonnenes Wissen zugrunde liegt. Offenbar handelt es sich um einen bloßen Schnitzer. Denn später beruft sich Don Camillo in einem ernsten Zusammenhang ausdrücklich auf seine priesterliche Schweigepflicht (317). Es ist nicht diese Beicht allein. Auch sonst ließen sich Stellen anführen, die für zarte Gemüter eine Zumutung darstellen.

Doch hier müssen wir uns ein für allemal verständigen: es gibt humorlose Menschen, wie es unmusikalische gibt. Wer keinen Sinn für Humor hat, dem ist nicht zu helfen. Der soll solche Bücher nicht lesen (auch die von Timmermans und von Bruce Marshall nicht). Der christliche Glaube hat gerade da, wo er stark und unbefangen ist, nichts gegen gesunden Humor. Er hat sich immer gut mit ihm vertragen. Muß man nicht sogar sagen, daß der Glaube seine lautere Form erst möglich macht?

Wer glaubt, daß diese unsere Welt aus Gottes Schöpferhänden hervorgegangen ist, neigt am ehesten dazu, an das Gute im Menschen zu glauben, und entdeckt auch einmal mitten im Alltagsgrau einen Sonnenkringel. Wer von Gottes Größe weiß, nimmt unsere Werke und Würden nicht allzu wichtig und wird bisweilen, selbst bei einem feierlichen Aufzug, lächeln. Warum eigentlich sollen Pathos und Feierlichkeit die Kategorien des Christlichen sein, wo doch der Herr unser Bruder ward und in schlichter Menschlichkeit uns nahe gekommen ist?

Eines sei zugegeben: der Film hat es bei manchen dieser Geschichten schwerer als das Buch. Beim Film wird unwillkürlich zum blutigen Realismus, was im Buch bloßes Spiel der Phantasie bleibt. Guareschi selbst hat da eine Hilfe geboten, die in der Kritik unseres Wissens kaum genug gewürdigt worden ist: das sind die kleinen, köstlichen und grotesken Zeichnungen,

[3] „Süddeutsche Zeitung" 22. 1. 1953, Nr. 17.

die das Camillo-Engelchen und das Peppone-Teufelchen je mit einer Keule oder einer Maschinenpistole bewaffnet darstellen und ursprünglich allein die deutsche Ausgabe schmückten. Hier ist alles übermütiges Spiel. Hier erträgt man ohne weiteres, daß das Teufelchen dem Engelchen mit der Keule auf den Kopf schlägt und umgekehrt. Wenn der „Engel" ein ausgewachsener Pfarrer ist und bei der Tat photographiert wird, empfindet man leichter ein Mißbehagen.

Wir meinen, daß Don Camillo nicht nur als „Pfaffe" den pikantesten Gegensatz zum Kommunistenhäuptling Peppone abgibt, sondern daß aus seinem Priestertum die eigentliche, befreiende Helle und Güte dieses Schelmenbuches stammt, das in manchen Partien übrigens ernster ist, als es zunächst den Anschein hat. „Es ist so leicht und klar und heiter, dieses Buch, daß Leute, die nur das Gewichtige wichtig und nur das Ernsthafte ernst nehmen, es lediglich als hübschen Spaß ansahen. In Deutschland hält man ja gern nur die trüben Wasser für tief und alles, was unterhaltsam ist, für Unterhaltungslektüre und flach" (Gunter Groll).[4] Man kann sich fragen, ob das Köstlichste an diesem Buch nicht gerade die Gespräche Don Camillos mit Christus sind.

II.

Wer das Buch von Guareschi daraufhin noch einmal durchliest, ist erstaunt, in welchem Grad es christlich ist. Für den oberflächlichen Leser stehen im Mittelpunkt des Buches zwei Hauptfiguren: Don Camillo und Peppone (bzw. Fernandel und Gino Cervi). Aber in Wirklichkeit ist noch jemand anders da. Er steht mit ihnen im Vordergrund und ist der Dritte im Bunde. Guareschi selbst erklärt sich darüber auf seine Art: „Jetzt noch diese Sache da mit dem Christus vom Kruzifix, der in diesen Erzählungen oft spricht. Der Hauptpersonen sind nämlich drei: der Priester Don Camillo, der Kommunist Peppone und der gekreuzigte Christus" (28). So ist es tatsächlich: von der Vignette des Einbandes an, steht der Herr in der Mitte der beiden feindlichen Brüder.

Freilich hat es der sonst so mutige Guareschi mit dem Stalin-Schnurrbart in diesem Punkt dann doch mit der Angst bekommen (oder wohlmeinende Freunde haben ihm Angst gemacht). Er erklärt: „Wenn sich die Priester wegen Don Camillo beleidigt fühlen, so können sie meinetwegen einen Leuchter auf meinem Schädel zertrümmern; wenn die Kommunisten wegen Peppone beleidigt sind, können sie auf meinem Rücken eine Stange zerschlagen; wenn sich aber jemand wegen der Reden Christi beleidigt fühlt, dann ist da nichts zu machen. Wer in meinen Geschichten spricht, ist nicht Christus, sondern *mein* Christus, das heißt die Stimme *meines* Gewissens" (28).

Man möchte wehmütig werden, wenn man das liest. Denn das heißt doch: Es wird humorlose Menschen geben. Es wird eifernde „Fromme" geben, die

[4] Ebd.

auf den Gedanken verfallen können, mit diesen übermütigen Geschichten ein geistliches Gericht zu bemühen. Offenbar ihretwegen hat Guareschi diesen religions-psychologischen Rückzieher auf sein „Gewissen" gemacht, der zum übrigen Buch wie die Faust aufs Auge paßt. In Wahrheit ist sein Christus naiver und objektiver, und die Fröhlichkeit seines Buches ist von einer Art, die ihn nicht vertreibt.

Hier ist sogar, wie uns scheint, der Punkt, warum dieser Don Camillo sich die Herzen der Menschen erobert hat. Er ist kein Clown. Er ist nicht nur der gerissene Gegenspieler des Kommunistenhäuptlings. Er ist auch nicht nur gut und kämpft für „das Gute". Es ist schlichter, anschaulicher und naiver so: Don Camillo ist der treue Wachhund seines Herrn. So gern er rauft, so gern er triumphiert, letztlich geht es nie um ihn selbst und seine Ehre. Wenn er den Wölfen an die Gurgel gesprungen ist und den säumigen Schafen ins Bein gebissen hat und sich den ganzen Tag abgeschafft hat, und der Herr am Kreuz schaut ihn dankbar an, dann ist Don Camillo selig: Er ist sein treuer Don Camillo.

Die innere Nähe drückt sich räumlich aus. Die Feinde des Herrn sind „draußen", sie sind im „Haus des Volkes" und auf der Straße. Da halten sie ihre Umzüge und Demonstrationen. Don Camillo ist bei seinem Herrn in der Kirche; fast immer in Hörweite des großen Kreuzes über dem Hauptaltar. Don Camillo kann nichts unternehmen, ohne daß sein Blick auf den Herrn fällt. Wenn wir es recht überlegen, ist das bei allen Christenmenschen so, daß an all ihren Straßen der fragende Blick des Herrn steht. Doch hier, im Falle dieses schlichten und robusten Landpfarrers wird spürbar, wie der Priester zunächst und sozusagen hauptamtlich einfach dies ist: ein Leben in der ständigen Nähe Christi.

Don Camillo hat kein Eheweib. Man hört (im ersten Band) nicht einmal etwas von einer Haushälterin, mit der er sich besprechen könnte. Der Partner seines Lebens ist der Mann am Kreuz. Man käme an kein Ende, wollte man all die „Christusbegegnungen" Don Camillos in diesen Geschichten aufzählen. Ob es sich um das kommunistische „Haus des Volkes" oder den katholischen Kindergarten handelt, um die „Wunderhenne" oder den Generalstreik, um den Bischofsempfang oder eine Prügelei (wie oft um eine Prügelei!), immer ist da die Aussprache mit Christus. „Don Camillo ging am Abend, Christus Bericht zu erstatten. ‚Was sagst Du dazu?' fragte er am Schluß" (77).

Dutzende und Dutzende von Malen wendet sich Don Camillo an seinen Herrn, und ebensooft redet der Herrn zu seinem Don Camillo. Es ist eine geschickte Vergegenständlichung und Verbildlichung dieser „Gegenwart", wenn sie in der Dichtung an das große Altarkreuz geknüpft erscheint, so sehr, daß vor dem „fremden" Kreuz in der Verbannung die Stimme schweigt und der wackere Pfarrer (in „Don Camillos Rückkehr") sich einfach das große schwere Kruzifix „seiner" Kirche auf sein Bergexil holt. Das ist eine der ergreifenden, symbolmächtigen Szenen, wie da Don Camillo bei

nächtlichem Schneegestöber den großen Christus schleppt und unter ihm zusammenbricht und wie sie miteinander Aussprache halten.

III.

Wer Don Camillo kennt, wird nicht erwarten, daß sich seine täglichen Unterredungen mit dem Herrn am Kreuz durch theologisches Niveau auszeichnen. Wohl ist gelegentlich auch von großen und schwierigen Problemen die Rede, zum Beispiel von Gewaltanwendung und Gewaltlosigkeit oder von der Geduld, die man mit den Menschen haben müsse und wie Gott warten könne. Einmal hält der Herr seinem Don Camillo eine regelrechte geschichtsphilosophische Vorlesung über das moderne Maschinenzeitalter (226) — und im 2. Band werden solche Unterrichte häufiger. Aber in der Regel geht es da um ganz schlichte und konkrete Dinge.

Draußen auf dem Jahrmarkt steht ein Kraftmesser. Gerade vor das Pfarrhaus haben die Halunken ihn hingestellt. Peppone, sein roter Rivale, legt unter dem Jubel der Menge eine Kraftprobe nach der andern ab. Don Camillo beobachtet alles durch einen Spalt des Fensterladens. Er fiebert, es zuckt ihm in den Händen.

„Jesus!" seufzt er, „das wird mich ins Verderben stürzen." —

„Sei stark und widerstehe, Don Camillo" (83).

Als der Herr ein andermal seinem ungestümen Diener ins Gewissen geredet hat, verteidigt sich Don Camillo.

„Du beurteilst mich schlecht", sagt er. „Du weißt, was eine Zigarre für mich bedeutet. Na gut, bitte schön: das ist die einzige Zigarre, die ich besitze. Und schau, was ich damit mache!"

Er zog eine Zigarre aus der Tasche und zerkrümelte sie in seiner enormen Pranke.

„Bravo!" sagte Christus. „Bravo, Don Camillo! Ich nehme deine Buße entgegen. Zeig mir jetzt aber, daß du die Krümel wegwirfst, weil du imstande wärest, sie in die Tasche zu stecken und dann in der Pfeife zu rauchen."

„Aber ... Wir sind ja in der Kirche", protestiert Don Camillo.

„Mach dir nichts draus, Don Camillo. Wirf den Tabak dort in die Ecke."

Don Camillo gehorchte unter dem zustimmenden und gnädigen Blick Christi (54).

Peppone, der Kommunist, hat auf einmal furchtbar viel Geld. Er verfügt über zehn Millionen Lire für den Bau des „Volkshauses". Wo hat der das Geld nur her? Das ist die Frage, die dem Pfarrer keine Ruhe mehr läßt. Vielleicht kam das Geld aus Rußland? ...

„Jesus", ging Don Camillo schließlich bitten, „könntest Du mir nicht sagen, wo Peppone das Geld gefunden hat?"

„Don Camillo", antwortete lächelnd Christus, „glaubst du vielleicht, daß ich ein Detektiv bin? Warum Gott fragen, was Wahrheit ist, wenn die

Wahrheit in dir ist? Suche sie, Don Camillo! Und warum gehst du eigentlich nicht indessen ein wenig in die Stadt, um dich zu zerstreuen?" (73)

Es sind die Ereignisse des „mondo piccolo" seines Pfarrdorfes, die den Dorfpfarrer erfüllen und die er, wie ein Kind zur Mutter, vor seinen Herrn trägt. Sie beziehen ihre humoristische Wirkung daher, daß man sich sagt: Mein Gott, was soll der Welterlöser mit all dem Unsinn dieser kleinen Nöte und Streitereien anfangen! Wie kann man ihn damit befassen! Und doch sind sie gerade darin echt menschlich und geradezu beispielhaft. Es ist z. B. ein Grundanliegen der Betrachtungsbücher von Pierre Charles (La Prière de toutes les Heures — La Prière de toutes les Choses),[5] unser Gebet aus seiner wolkenfernen Verstiegenheit und der frommen Schablone der Gebetbücher auf die Erde herabzuholen. Es wäre gar nicht schlecht (und wäre oft das beste Mittel gegen Zerstreuung), wenn wir dem Herrn sagten, daß wir heute Kopfschmerzen haben und daß uns der Gedanke an das kranke Kind kaum schlafen läßt. Sind nicht manche sogenannte „Zerstreuungen" nur ein Zeichen dafür, daß wir uns mit unsern feierlichen Gebetsformeln allzuweit von dem entfernt haben, was wir in Wahrheit sind und wo uns der Schuh wirklich drückt? Wenn Don Camillo mit dem Herrn spricht, und wenn unser Herr seinen Don Camillo beim Ohr nimmt, dann handelt es sich um Sachen, die den guten Pfarrer wirklich angehen.

Man kann auch sagen, daß es in diesen Gesprächen ehrlich zugeht, wenn man nicht lieber sagen will, daß in ihnen um die Ehrlichkeit ehrlich gerungen wird. Denn das ist ein weiterer Zug dieser Gespräche: daß Don Camillo oft nur den Mut zur halben Ehrlichkeit aufbringt und sogar nicht selten den Herrn zu überlisten sucht. Das ist wieder ein Beitrag zur Komik des Buches. Denn wir stehen als Unparteiische daneben. Wir durchschauen den pfiffigen Pfarrer und ahnen, daß es ihm nichts hilft und schütteln den Kopf, daß er es dennoch immer wieder versucht. Er weiß doch, daß die Stimme vom Kreuz ihn fragen wird, was er denn da unter dem Umhang verborgen hält, während er sich mit einer frommen Kniebeuge verabschiedet. Hat er wirklich vergessen, daß es ein Knüppel ist? Oder weiß er selbst nicht mehr, zu welchem unfrommen Zweck er diesen Knüppel mitnehmen will? Natürlich muß er ihn herausgeben und ihn hübsch zu Hause lassen. —

Wieder einmal ist die „kleine Welt" in Aufruhr. Die Roten wollen den Einzug des Bischofs sabotieren. „Es lebe die demokratische Republik! Es lebe das Proletariat! Es lebe Rußland!" so schreit es von den Plakaten, die der Bevölkerung empfehlen, beim bevorstehenden Bischofsbesuch eine „würdevolle Gleichgültigkeit" zur Schau zu tragen.

Don Camillo, totenblaß, mußte schnell durch die Kirche und wollte schon verschwinden.

---

[5] Louvain 1926/28, Editions du Museum Lessianum, 3 Bändchen. Und: Bruxelles-Paris 1948, Desclée de Brouwer. Vgl. „Geist und Leben" 1943, S. 477. Die ersten drei Bändchen sind auch deutsch erschienen: „Unser Leben ein Gebet" und „Unser Wandel mit Gott" (Übersetzung von J. Clemens), „Gott unser Ziel" (Übersetzung von Schw. M. B. Frauzem O.S.B.). Paderborn 1929/34, Schöningh.

„Don Camillo!“ rief ihn Christus an. „Warum hast du es so eilig?“

„Ich muß den Bischof auf der Landstraße empfangen“, erklärte Don Camillo. „Es ist ein schönes Stück von hier entfernt. Außerdem ist die Straße voll von Leuten mit roten Halstüchern und, wenn mich der Bischof nicht sieht, wird er sich in Stalingrad wähnen.“

„Sind diese Leute mit rotem Halstuch Fremde oder Andersgläubige?“ erkundigte sich Christus.

„Nein, es sind die üblichen Schufte, die Du sogar von Zeit zu Zeit hier in der Kirche siehst.“

„Wenn dem so ist, Don Camillo, ist es besser, du gibst das Zeug, das du dir unter der Kutte angebunden hast, wieder in den Kasten der Sakristei zurück.“

Don Camillo zog unter dem Talar die Maschinenpistole heraus und trug sie schön folgsam in die Sakristei zurück.

„Du darfst sie nur auf meinen ausdrücklichen Befehl nehmen“, befahl Christus und Don Camillo zuckte mit den Achseln.

„Wenn ich darauf warte, die Maschinenpistole nehmen zu dürfen, sind wir erledigt!“ rief er. „Du wirst es mir nie sagen.“

Man wird nach all dem verstehen, daß Don Camillo die Gespräche mit dem Herrn nicht immer als sehr angenehm empfand. Meistens ist das Ergebnis: „Ich habe nie recht“ (35).

Don Camillo hatte, durch einen Korb von siebzig frischen Eiern an der Verteidigung behindert, Prügel bezogen.

Im Pfarrhaus angelangt, und nachdem er die Eier in Sicherheit gebracht hatte, ging er in die Kirche, um sich mit Christus zu beraten ..., wie er immer in Augenblicken des Zweifels zu tun pflegte.

„Was soll ich tun?“ fragte Don Camillo.

„Schmiere dir den Rücken mit ein wenig Öl ein und sei still“, antwortete ihm Christus vom Hochaltar. „Man muß vergeben, wenn man uns beleidigt. Das ist die Regel.“

„Gut“, warf Don Camillo ein. „Hier handelt es sich aber um Prügel, nicht um Beleidigung.“

„Was willst du damit sagen?“ erwiderte leise Jesus. „Sind vielleicht die dem Körper zugefügten Beleidigungen schmerzhafter als jene, die dem Geist zugefügt werden?“

„Einverstanden, Herr. Du mußt aber in Betracht ziehen, daß man, — indem man einen Deiner Diener prügelt — Dich beleidigt. Mir geht es viel mehr um Dich als um mich.“

„War ich vielleicht nicht noch mehr ein Diener Gottes als du? Und habe ich nicht auch jenem verziehen, der mich gekreuzigt hat?“

„Mit Dir kann man nicht reden!“ schloß Don Camillo. „Du hast immer recht. Dein Wille geschehe.“

Doch der Leser glaube nicht, daß diese endliche Kapitulation nach all den nacheinander versuchten Ausflüchten so schlicht und glatt geleistet werde. Don Camillo kann eine Schlußbemerkung nicht unterdrücken:

„Dein Wille geschehe. Wir werden verzeihen. Erinnere Dich aber, daß Du die Verantwortung zu tragen haben wirst, wenn diese Verbrecher durch mein Schweigen ermutigt werden und mir eines schönen Tages meinen dummen Kürbiskopf einschlagen. Ich könnte Dir Stellen aus dem Alten Testament anführen ..."

„Don Camillo, mir kommst du mit dem Alten Testament! Bitte, ich übernehme die volle Verantwortung. Und übrigens, unter uns, ein wenig Prügel stehen dir gut, so wirst du lernen, in meinem Hause keine Politik zu treiben."

Don Camillo hatte also verziehen. Eines blieb ihm aber im Halse stecken wie eine Fischgräte: die Neugierde, wer es nur gewesen sein könnte, der ihn geprügelt hatte (30f.).

So ist der Mensch! So ist er selbst noch im Gebet! So sind wir in unseren Gebeten! Oder soll man sagen: Wären wir nur so! Wir wollen aus Guareschi wahrhaftig keinen Kirchenvater machen. Es gibt ernste Bücher genug, die uns als Schule und Vorschule des Betens dienen können. Aber niemand hindert uns, überall zu lernen und selbst in den Gestalten eines so übermütigen Spiels Spiegel für unsere Selbsterkenntnis zu gewinnen. Manches läßt sich auch lachend lernen.

Auf den ersten Blick möchte es scheinen, die Wirkung dieses robusten Landpfarrers auf seine Pfarrkinder, die braven und selbst die bösen, ginge einzig von seiner prachtvollen Männlichkeit aus, davon, daß er so ein Kerl ist (und das bliebe doch reichlich im Naturalismus stecken!). Aber es ist anders. Don Camillo ist zugleich eine neue Art Christophorus, ein Kraftmensch, der seine Muskeln und seinen Mutterwitz (und seine Güte) in den Dienst seines Meisters stellt. Er ist auf seine ungeschickte, aber gutgemeinte Art „sein". Er lebt vor den Augen Christi und hat kein Geheimnis vor ihm. Die Not seiner Brüder und all seine eigene Wirrnis trägt er in Worten zu ihm, die wir „Gespräche" genannt haben und die man doch auch Gebete nennen könnte. Sie sind sehr verschieden von den Vordrucken in den Gebetbüchern. Dafür sind sie echt und rühren an die wirklichen Anliegen des Alltags. Sie sind ehrlich. Sie tasten sich wenigstens behutsam der Ehrlichkeit entgegen. Und sie sind gütig! Wie oft tritt der Pfarrer vor dem Herrn für die Menschen ein, die offiziell seine Feinde, im Grunde aber doch seine Freunde und Brüder sind. Der Herr soll nicht schlecht von ihnen denken: Sie haben das Schlimme nicht so bös gemeint, sie haben es gar nicht gesagt und getan. Manchmal ist das regelrecht geschwindelt. Aber ist es nicht schlimmer, wie wir so gern tun, in der andern Richtung unwahr zu sein und die Mitmenschen noch vor Gott anzuklagen und anzuschwärzen? Oft genug sind diese Gespräche ein Feilschen und ein Versteckspielen vor dem Herrn. Aber immer kommen sie an den Punkt, wo es keine Ausflucht mehr gibt, weil Er alles weiß und weil Er in unserm eigenen Herzen einen Bundesgenossen hat: die Liebe zu Ihm.

Spanien zwischen den Zeiten

Von HUBERT BECHER S. J.

Spanien durchlebt im Augenblick einen schwierigen Abschnitt seiner Geschichte. Seit etwa 20 Jahren war es ganz auf sich gestellt und vom freien Verkehr mit der Staatengemeinschaft der Völker ausgeschlossen. Heute öffnen sich, zaghaft freilich, wieder die Tore zu einem Austausch und zu einem gemeinsamen Leben.

Revolution und Bürgerkrieg sind seit 1939 zu Ende. Allmählich verblaßt die Erinnerung. Vor allem beginnt schon jene Jugend die Universitäten zu bevölkern, welche die Begeisterung des „Kreuzzugs", die das neue Spanien geschaffen hat und bis jetzt lebte, nicht mehr versteht und darum kaum mehr von ihr ergriffen wird.

Der Besucher erkennt diese sich anbahnende Wandlung an oft sehr weit auseinanderliegenden und entgegengesetzten Urteilen, die er zu hören bekommt. Dieselbe Maßnahme, dasselbe Gesetz, dieselben Verhältnisse werden von den einen in den Himmel gehoben, von den andern in die Hölle verdammt. Dabei sind es nicht irgendwelche Außenseiter oder Unkundige, die so sprechen, sondern auch ernste und in den Dingen bewanderte Männer. Zwar ist die Neigung zum Entgegengesetzten schon immer in Spanien zu beobachten gewesen, mehr wohl als in andern Ländern. Aber noch nie ist dies dem Berichterstatter, der das Land nun seit 30 Jahren kennt, so aufgefallen wie jetzt. Auch die Spanier selbst fühlen dies. Der Ruf nach „comprensión", nach einem umfassenden, allseitigen Verstehen und Begreifen, ist die Folge dieses Zustandes. Dabei wird man bald bemerken, daß diese Forderung zumeist gerade von jenen erhoben wird, die eine sehr bestimmte Einseitigkeit vertreten, die meist der „amtlichen" Meinung entgegengesetzt ist.

Es wäre falsch, daraus zu schließen, daß sich in Spanien wieder neue Kräfte bilden, die einen Zerfall der Einheit und eine gewaltsame Lösung herbeiführen müßten. Allerdings hört man von Schwarzsehern wieder sagen: „Wenn das so weiter geht, gibt es einen Krieg und ein Morden und Brennen, gegen das die Geschehnisse von 1935 ein harmloses Vorspiel sind." Diese Heftigkeit der Auseinandersetzung scheint uns vielmehr eine neugewonnene starke Lebenskraft der verschiedenen Strebungen und Gruppen der Nation zu beweisen. Eine hohe Spannung verrät sich. Sie drängt nach einer Auslösung in der Betätigung, richtet sich nicht auf Zerstörung, sondern auf Entfaltung. Unter diesen Umständen ist es für den Fremden schwierig, ja unmöglich, nach einem kurzen Aufenthalt ein einigermaßen richtiges, sicheres, abgewogenes Urteil über die Lage zu gewinnen. Sagen doch selbst kluge Ausländer, die seit Jahrzehnten im Land leben, je länger sie dort seien, desto unverständlicher werde ihnen das spanische Volk. Man wird deswegen gut daran tun, von vornherein darauf zu verzichten, für sich selbst oder für andere eine auf genügende Tatsachen und Zahlen gestützte Darstellung zu geben. Sie müßte ja auch die wirtschaftlich, berufsmäßig, völkisch so ver-

schiedenen einzelnen Provinzen des Landes berücksichtigen. Das Einzige, was ein verantwortungsvoller Besucher unternehmen kann, ist aufzuzeichnen, was an geistigen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen erörtert wird. Dadurch erfährt der Leser zugleich etwas von der kraftvollen Unruhe und dem drängenden Streben, die das heutige Spanien zwischen den Zeiten der Absonderung und des Austausches kennzeichnen.

Die zweimalige Erhebung

Sichtbarster Angelpunkt der spanischen Auseinandersetzungen ist all das, was mit dem Staat und der Staatsform zusammenhängt. Es ist nicht die Kernfrage. Die Untergründe der politischen Kämpfe liegen auf geistigem und religiösem Gebiet.

Nach dem Sturz des Generals Primo de Rivera berief König Alfons XIII. General Berenguer zum Ministerpräsidenten. Er sollte Wahlen vorbereiten. Seine schwache und unsichere Hand wußte nicht die starke Propaganda der anarchistischen Arbeiterverbände und der republikanischen Intellektuellen zu zügeln. Die Wahlen des Jahres 1931 brachten in den größten Städten des Landes eine Mehrheit der republikanischen Stimmen. Auch wenn keine sicheren Zählungen bekannt wurden, kann man kaum an diesem Ergebnis zweifeln. Etwas anderes ist freilich, ob die Republikaner im ganzen Land die Mehrheit hatten. Aber schon als die ersten Zahlen der Großstädte bekannt wurden, ging das Volk in Madrid auf die Straße. Im königlichen Palast wurden die Koffer gepackt, und die königliche Familie floh ins Ausland, ein Zeichen ihrer Schwäche. Das geschah am 14. April 1931. Am 11. Mai brannten die ersten Klöster. Die republikanische Verfassung wurde durch die liberal-sozialistische Mehrheit gegeben. Die Neuwahlen brachten ein mehr rechtsgerichtetes Parlament, und es wurde von Tag zu Tag klarer, daß sich das Volk der Monarchie zuneigte.

Als am 16. Juli 1936 der konservative und monarchistische Abgeordnete Calvo Sotelo ermordet wurde als Auftakt zum Plan der linksrepublikanischen Parteien, die Rechte mit Gewalt zu beseitigen, kam es am 18. Juli zur Erhebung Francos. Er war nicht der bedeutendste General des der Republik im großen und ganzen feindlichen Heeres. Nachträglich muß man es als einen besonderen Glücksfall bezeichnen, daß dieser im Grund genommene schüchterne, kluge, umsichtige, zähe Galicier, der Held des afrikanischen Krieges, in den Vordergrund rückte. Einer seiner bedeutendsten Mitbewerber, Sanjurjo, kam bei einem Flugzeugunglück ums Leben; ein anderer trat an die Spitze der vorläufigen Regierung, zog sich aber zurück, als sich die Waage des Glücks Franco zuneigte.

Die selbstverständliche Einsicht, daß im Krieg nicht nur die Musen, sondern auch die Politik der Parteien zu schweigen haben, hob ihn empor. Willig ordnete sich alles, was gegen den Sozialismus und Kommunismus, gegen die Feinde der Überlieferung und der Religion stand, Franco und der von ihm geführten vorläufigen Regierung unter. Alle Sonderbestrebungen wur-

den bis zum Ende des Krieges zurückgestellt. Nur eine einheitliche, geschlossene Front konnte den Sieg erringen. Die Verbindungen mit dem nationalsozialistischen Deutschland und dem faschistischen Italien sowie die Abwehr des Druckes der demokratischen Mächte Europas und Amerikas führten dazu, daß die falangistische Gruppe des jungen, nicht eben bedeutenden José Antonio Primo de Rivera in den Vordergrund kam. Sie war weder an Zahl noch an Durchschlagskraft so mächtig wie andere. Aber sie gewann immer mehr Anhang und wurde vorzüglich unterstützt durch die weibliche Jugend der Falange, an deren Spitze die ihrem Bruder bei weitem überlegene, maßvolle Pilar Primo de Rivera stand. Diese Frauen, die in caritativer und sozialer Beziehung Hervorragendes im Hinterland leisteten, gewannen auch die männliche Jugend für die falangistische Idee. Das entscheidende Erlebnis der jungen Pilar war wohl ihr Besuch in Deutschland, wohin Hitler sie eingeladen hatte, um sie in die nationalsozialistische Welt einzuführen und sie mit ihren Einrichtungen bekannt zu machen. Pilar kehrte mit einem tiefen Abscheu zurück, den sie klug verbarg und der sie veranlaßte, ihre Gefolgschaft auf das altererbte, religiöse Gut der Heimat zu gründen. Auch heute leistet die weibliche Falange noch das meiste und macht einen sympathischen Eindruck.

Gegen Ende des Krieges, im Jahr 1937, vereinigte Franco durch ein besonderes Gesetz die drei Jugendgruppen der Falange, der (karlistischen) Requétés und der Jons (nationalen Arbeiterjugendsyndikate). Die anderen Verbände wurden nicht genannt, fielen also weg. Es kann kaum bewiesen werden, daß darin eine Verachtung oder ein Verkennen ihrer Leistung lag. Vielmehr geschah es wohl, um die streng auf das Führertum aufgebauten Gruppen zu einigen, auch im Hinblick auf die Lage und das Vorbild Deutschlands und Italiens. Man darf vermuten, daß bei dieser Maßnahme auch der Einfluß dieser Staaten mitwirkte. Daß Franco ihm Raum gab, kann man bei der militärischen und wirtschaftlichen Lage seines Landes begreifen.

Der Aufbau

Nach dem Sieg im Frühjahr 1939 und den ersten Bemühungen um die Ordnung des Landes wäre es an der Zeit gewesen, dem Volk eine Gelegenheit zu geben, die endgültige Staatsform zu schaffen und die Monarchie wiederherzustellen. Der Ausbruch des europäischen Krieges machte dies unmöglich. Wenn man Spanien aus dem Völkerstreit heraushalten wollte, durfte man keine innere Parteiung aufkommen lassen. Davon waren nicht nur Franco und alle, die ihn stützten, überzeugt. Das ganze Land stimmte darin überein, und keine bemerkenswerte Stimme erhob sich dagegen.

Unter den Politikern vor 1936 hatte vor allem Gil Robles eine breite Anhängerschaft gewonnen. Weniger schroff monarchistisch als Calvo Sotelo, erstrebte er eine Monarchie, die dem Volk, und zwar nach den Bedürfnissen der einzelnen Provinzen, genügenden Spielraum gab. Er gab jetzt seinen

Anhängern, die vor allem in der Jugend zu suchen waren, die Anweisung, sich für die staatlichen Aufgaben zur Verfügung zu stellen. Sie sollten nach jenen Posten streben, in denen sie in das Leben und die Arbeit der Regierung Einblick gewinnen könnten. Dagegen sollten sie die verantwortungsvollen, führenden Stellen ausschlagen, um sich nicht in einem vorübergehenden System abzunutzen. Sie seien auch nicht vorbereitet, die Verantwortung zu tragen. Seit Jahrzehnten, ja fast seit dem 19. Jahrhundert sei es das Unglück des Landes gewesen, daß ihm wirklich vorbereitete Männer mit einer wahren Überschau gefehlt und daß im günstigsten Fall nur Persönlichkeiten mit gutem Willen den Staat und seine Fachbereiche geleitet hätten. Dies geschah.

Es ist nicht der geringste Ruhm Francos, daß er Spanien aus dem Kriege hielt. Er widerstand ebenso sehr dem Drängen vor allem Deutschlands und mancher von diesem gewonnenen Spanier, wie er wirtschaftlich alle Möglichkeiten nutzte, die Armut des vom Bürgerkrieg so hart mitgenommenen Landes zu überwinden. Es gelang ihm, ohne größere Härten die Schuldigen wieder dem Staatsganzen einzufügen, wobei man natürlich nicht erwarten kann, daß aus schroffen Gegnern begeisterte Anhänger wurden. Am Krieg selbst nahm er nur insofern teil, als er aus unbedingter Gegnerschaft gegen den Kommunismus Freiwillige an die russische Front schickte (die Blaue Division) und damit viel weiter gehende Forderungen und die Propaganda Hitlers ohne größere Opfer befriedigte. So konnte schon während des Krieges der Wiederaufbau Spaniens beginnen, dessen Ausmaß und Kraft dem Besucher Bewunderung abnötigen.

Die Weltöffentlichkeit, die Francos Erfolge bestreitet, ist falsch unterrichtet. Um ein einzelnes Beispiel anzuführen: Die Beschuldigungen Bernanos', der die ersten Monate des Bürgerkrieges auf Mallorca erlebte, haben in der ganzen Welt ein unerhörtes Echo gefunden. Neue, aktenmäßige Veröffentlichungen weisen nach, daß Bernanos gar nicht in der Lage war, sichere Nachrichten zu erlangen, noch mehr, daß er sich gar nicht bemühte, genaue Tatsachen kennenzulernen, da er mit sich, seiner Familie und der Welt zerfallen war (ein Sohn nahm gegen seinen Willen am Krieg auf der Seite Francos teil und wäre wegen Verrat und Fahnenflucht beinahe erschossen worden).

Mit dem Zusammenbruch Deutschlands kam die Gelegenheit, Spanien eine Regierung zu geben, die das infolge der Not und der Ereignisse fortdauernde Regiment Francos hätte ablösen oder seinen Weiterbestand durch eine Volksbefragung hätte bestätigen können. Auch diesmal wurde die Möglichkeit einer Umbildung vereitelt. Es waren die Siegermächte selbst, die es verhinderten. Willens, mit allen Führersystemen aufzuräumen, suchten sie Franco zu stürzen. Wie es scheint, machten sie den Vorschlag und übten einen Druck aus, daß Franco zurücktrete und andere Männer (genannt werden Gil Robles und der Sozialist Indalecio Prieto) die vorläufige Regierung übernähmen. Diese sollten dann die Wahlen eines verfassunggebenden Par-

laments vorbereiten. Damit verletzte das Ausland die Ehre Spaniens. Trotz seiner wirtschaftlichen Notlage hielt Franco, der den Beifall des Volkes behielt, daran fest, selbst die Schicksale des Landes zu bestimmen. Die Unsicherheit der Lage — man konnte nicht wissen, welche Maßnahmen die übermächtigen Sieger gegen die europäischen Mittelmächte ergreifen würden — war groß. So kann man es auch verstehen, daß sich die Spanier bereit fanden, in Dingen, die sie selbst nicht unmittelbar angingen, den fremden Mächten nachzugeben. So stimmten sie der Enteignung des deutschen Privatvermögens zu, wobei es ihnen gelang, ihr eigenes Vermögen, das z. B. in den Vereinigten Staaten Amerikas beschlagnahmt worden war, zu retten.

Je mehr sich die Verhältnisse entwirrten und es klar wurde, daß die Siegermächte (die noch immer die Exilregierung der früheren Republik anerkannten und unterstützten) nicht mit Gewalt vorgehen würden, desto drängender erhoben sich die Stimmen derer, die einen Umbau der spanischen Verfassung anstrebten. Franco trug dieser Stimmung insofern Rechnung, als er in dem Gesetz von den Grundrechten der Spanier und dem Gesetz der Nachfolge 1946 das Land als Königreich bestimmte. Er zögerte aber, selbst die Nachfolge zu regeln. Er hielt wegen der fortdauernden Ächtung durch das Ausland den Zeitpunkt dafür noch nicht gekommen. Zu unsicher war auch noch die innere politische Lage. Würde nicht ein einsetzender Parteienkampf in einem Land der heftigsten Leidenschaften den mühsam gewonnenen inneren Frieden wieder zerstören? Würde das Sichtbarwerden solcher Zwistigkeiten nicht die geschlossene demokratische Front des Auslandes, das mit dem kommunistischen Rußland zusammenging, bewegen, durch mancherlei Mittel Spanien einem fremden Willen zu unterwerfen und vor allem wirtschaftlich hörig zu machen?

Es ist noch nicht möglich, klar den Lauf der Dinge zu erkennen. Es scheint zwar sicher zu sein, daß demokratische Bewegungen im Land bereit, stark und ordnungsliebend genug gewesen wären, um einen Umbau vorzunehmen. Aber Franco blieb. Er verbot die Propaganda für die Monarchie, einmal, weil auch die Person des zukünftigen Monarchen nicht eindeutig bestimmt war — Alfonsiner und Karlisten lebten ja noch fort —, dann auch, weil die eine Propaganda eine andere entfesseln mußte. Es ist auch selbstverständlich, daß die Lust, zu regieren und Macht zu haben, mit deren Ausübung wächst. Man kann nicht von jedermann erwarten, daß er ein Karl V. oder ein heiliger Franz Borgias ist. Die jungen Leute, die mit viel Verantwortung in den Ämtern arbeiteten, drängten naturgemäß danach, voran und in die entscheidende Verantwortung zu kommen. Ihnen stellte sich in ihrem ganzen Umfang die Frage der Mitarbeit (colaboración): Soll man in einer Regierung, die wirklich das Volkswohl will, wenn auch nicht in einer Form, wie man es sich wünschte, mitarbeiten, um möglichst viel zu erreichen, oder soll man warten, bis eine nach allen Seiten hin beruhigende Regierung gebildet werden kann, und sich vorläufig damit begnügen, im privaten Leben zu wirken? Je nach Charakter wählten die jungen, zur Politik befähig-

ten Leute die eine oder die andere Lösung. So kam es, daß sich in den letzten Jahren viele Freunde entzweiten.

Franco selbst nahm auch verschiedentlich Verhandlungen mit der ehemaligen königlichen Familie, besonders mit dem jüngsten Sohn Alfons' XIII. auf. Die Begegnungen verliefen nicht glücklich. Es war wohl von beiden Seiten aufrichtiger Wille vorhanden, aber er war schwach. Vielleicht hat Don Juan das Verdienst Francos nicht genügend gewürdigt. Vielleicht war er nicht bereit, ihn in seinem Amt zu belassen, wofür die Leistung auf allen Gebieten der Innen- und Außenpolitik sprach. Vielleicht war Franco besorgt, daß Don Juan als König den Sozialisten zu viel Einfluß gewähren würde, denen er in einigen Verlautbarungen manches versprach, so daß der von Franco geplante und zum Teil geordnete Staat in eine andere Richtung hineingekommen wäre. Man weiß nicht, was alles zusammenkam, um den vorläufigen Zustand Spaniens zu erhalten. Es wird von Plänen gesprochen, den ältesten Sohn Juans als Nachfolger und als König zu erziehen und auszubilden. Dies mag den Vater verletzen, der ein durchaus ehrenwerter und tüchtiger Mann zu sein scheint. Jedenfalls finden sich Franco und der Erbe der Monarchie nicht zusammen.

Diese Unsicherheit kennzeichnet den Untergrund der politischen Lage. Ohne die Bemühungen und Leistungen der jetzigen Regierung zu verkennen, fragt man sich, was morgen werden soll. Franco, geboren 1892, wird älter. Was geschieht, wenn er stirbt? In welche Richtung gehen die Vorbereitungen? Was wird im äußersten Fall, wenn er plötzlich dahingeht? Der eine oder andere Idealist spricht von den beiden großen konservativen Mächten des Landes, der Kirche und dem Heere, die dann eine Ordnung zu sichern hätten. Aber es ist nicht Sache der Kirche, die politische Form des Staates zu bestimmen. Das Heer aufrufen, bedeutet aber, den Ehrgeiz der Generäle wecken und vielleicht wieder einen Bürgerkrieg heraufführen. Wieder andere sprechen von „Caudillaje", daß der Staat durch den „Besten", den Caudillo geleitet wird. Wie eine Zeitlang im Römerreich der Kaiser den „Besten" adoptierte und zu seinem Nachfolger bestimmte, soll offenbar eine Nachfolge aus dem Kreis der regierenden Männer gesichert werden, ohne daß das autoritär geführte Volk einen anderen Einfluß als den des Vertrauens und der Hinnahme hätte. Diese Frage beunruhigt weite und beste Kreise des Volkes, und unter der Oberfläche erwachen politische Leidenschaften auch in ruhigen und ordnungsliebenden Gruppen.

Stellung der Falange

Die Anhänger und Mitarbeiter Francos sind sich dieser Lage durchaus bewußt. Daraus ist wohl zu erklären, daß in den letzten Monaten die Falange stärker hervortritt. Nach Beendigung des Bürgerkrieges wurde ihr vielfach und ungerechterweise der größte Anteil am Sieg zugeschrieben. Während des europäischen Krieges hatte sie vor allem politischen Einfluß, der ohne Zweifel zum Eintritt Spaniens in den Krieg geführt hätte, wenn es nicht dem

klugen Bemühen Francos gelungen wäre, ihre Bestrebungen unvermerkt, ohne äußere Gewaltmaßnahmen, aber wirksam zurückzudämmen. Die Niederlage Deutschlands und Italiens machten dieser Stellung ein Ende. Hinfort bemühten sich die Falangisten um die innere Schulung des Volkes, besonders der Jugend. Da die höchsten Beamten der Provinzen zugleich auch die geborenen Vorsteher der Falange waren, entfiel von selbst die politische Sondermacht. Die Unterstellung, Falange sei nicht Partei, sondern umfasse das ganze Volk, blieb zwar in ihrer Undurchsichtigkeit und Zweideutigkeit bestehen; denn die falangistische Organisation und die falangistische Presse führen ihr Eigenleben weiter. Ihr Hauptverdienst, und dies ist nicht hoch genug anzuschlagen, besteht darin, daß sie die Landjugend und die Jugend der kleineren Orte oder der Arbeiterviertel zusammenfaßte, soziale Fürsorge ausübte und religiös bildete. Die den Falangegruppen beigegebenen Geistlichen haben Tausende und Abertausende von Jugendlichen, die sonst ohne religiöse Bildung geblieben wären, in den Grundwahrheiten des Glaubens unterrichtet. Hier darf noch einmal an das große Verdienst von Pilar Primo de Rivera erinnert werden, die ohne viel Aufsehen für die weibliche Jugend sorgte.

Heute wird die Falange wieder stärker in den Vordergrund gerückt. Die gesamte bürger- und staatskundliche Erziehung der Jugend soll nur durch Männer und Frauen erfolgen, die der Falange angehören oder von ihr die Genehmigung erhalten. Dies gilt auch für alle höheren Schulen, mit Einschluß der privaten und kirchlichen. Begreiflicherweise führte dies zu einer großen Aufregung der geistlichen Kreise, zumal der Orden, die noch immer die Mehrzahl der höheren Schulen leiten. Es scheint ein Einbruch in die Freiheit und Einheitlichkeit des Bildungswesens zu sein. Doch dürfte bei der Benennung der Persönlichkeiten nach Lage der Dinge immer eine Lösung gefunden werden können, die manche Befürchtungen als eitel erweist.

Auf der Universität ist der Genuß fast aller Vorrechte, Studienerleichterungen, geldlicher Ermäßigungen usw. an die Mitgliedschaft der falangistischen Studentenorganisation geknüpft. Dem geistigen Einfluß können sich alle entziehen, und die meisten entziehen sich ihm wirklich, so daß die Mitgliedschaft rein äußerlich wird. Immerhin ist doch nicht zu verkennen, daß durch die Falange ein stark gebundenes und weithin antidemokratisches Denken erzogen wird. Der Staat scheint eine möglichst große und unbedingte Gefolgschaft anzustreben.

Wir halten es für ausgeschlossen, daß sich die Falange zu einer „verschworenen Gemeinschaft" blindwütiger Knechte eines Herrschsüchtigen formt. Das scheint in Spanien unmöglich. Es ist bezeichnend, daß schon die heutige Falange einen so großen Widerstand, ja leidenschaftlichen Unmut weiter Kreise hervorruft. Auch er gehört zu den Kräften, die das Spanien zwischen den Zeiten kennzeichnen.

Aus der Entfernung gesehen, tritt die Bedeutung der Falange gegenüber anderen Bemühungen der Spanier, ihren Staat zu formen, zurück. Wich-

tiger ist das ernste Streben, sich über den Sinn des Staates klar zu werden, das Wesentliche und Notwendige der staatlichen Gemeinschaft von den zeitgebundenen und darum veränderlichen und oft zufälligen Formen zu scheiden. Diese Arbeit wird nicht erst heute gesehen und aufgegriffen. Sie wurde schon durch die Erschütterung, durch die Revolution des Jahres 1931 hervorgerufen. Was wir heute beobachten, ist eine Erweiterung und Vertiefung dieser Gespräche und Studien. Es ist die Grundbewegung des politischen Denkens (und Handelns), das wohl zu unterscheiden ist von der Parteinahme für eine politische Form, sei es die der absoluten oder patriarchalischen Monarchie, sei es der liberalistischen Republik, sei es des kommunistischen Massenstaates.

Pressezensur

Dieses Nachsinnen und diese Auseinandersetzung erfolgen, vor allem beim geschriebenen Wort, in so vorsichtiger Form, daß sie auf den ersten Blick gar nicht gesehen werden. Die Regierung Francos hat den öffentlichen politischen Federkrieg untersagt. Die Freiheit der Presse ist abgeschafft. Auch die Zeitschriften, Broschüren, Bücher unterliegen der Zensur. Das führt zuweilen zu fast komisch anmutenden Zwischenfällen. Als etwa das Buch von Guareschi, Don Camillo und Peppone, erschien und zur Übersetzung vorgelegt wurde, verhinderten sowohl die staatliche wie die kirchliche Zensur die Drucklegung. Die Nachricht, daß Papst Pius XII. sich anerkennend über das Buch ausgesprochen und den Hauptdarsteller des gleichnamigen Films empfangen habe, machte zuerst auf die kirchliche Zensur Eindruck. Es dauerte noch lange, bis die staatliche Stelle das Buch und den Film freigab. (Die spanischen Verleger sagen, der Erfolg sei, daß ein südamerikanischer Verleger den Gewinn abschöpfe.)

Der Staat begründet seine Zensur, die übrigens allmählich gelockert wird, mit folgenden Gedanken: Die Zerrissenheit des Volkes nach dem Bürgerkrieg verlangt, daß man alles verhindert, was die Bitterkeit verewigt und stärkt. Der leidenschaftliche und einseitige Charakter des Spaniers gibt dieser Erwägung noch mehr Nachdruck. In der Tat, so sagt man weiter, ist eigentlich nirgendwo die Presse frei. Überall wird das Nachrichtenwesen vom Staat und von wirtschaftlichen Machtgruppen gelenkt. Die angebliche Unterscheidung zwischen Nachricht und Bewertung sei im Grund hinfällig. Denn diese oder jene Nachricht zu verbreiten oder zu unterschlagen, sie in dieser oder jener Form herauszugeben, sei schon eine eigentliche Zensur und voller Tendenz und Parteilichkeit. Durch die moderne Annäherung der Völker, durch Telegramm, Radio, Film, Fernsehen usw., kommt eine solche Fülle von Tatsachen, Meinungen, Bestrebungen zusammen, verbinden sich die geistigen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen Dinge aller Völker und Länder so eng und zu solchen Komplexen, daß weder der einzelne Berichterstatter oder Beurteiler, noch erst recht der einzelne Leser sich ein wahres Urteil bilden kann, bei dem ebenso sein persönliches Wohl wie seine Ver-

pflichtung für die Gemeinschaft von Volk und Staat gewahrt wird. Bei einer solchen Lage ist es Recht und Pflicht eines jeden Staates, vor allem wenn er in dem Zustand Spaniens ist, mäßigend, vorsorgend, verhütend einzugreifen. Er hat viele nur ihm allein zugängliche Quellen, die wirkliche Lage zu erkennen und abzuschätzen. Dabei bedient er sich der Zensur. Wenn hierbei die menschliche Enge der ausführenden Beamten zu Härten und Unbilligkeiten führt, ist das ein geringeres Übel als das, welches Ungebundenheit, Einseitigkeit, Neuerungssucht, Sensationslüsternheit verantwortungsloser oder ichsüchtiger Schreiber aller Gattungen verursachen.

Doch ist mit dem Verbot allein noch nichts gewonnen. Man bemüht sich deshalb, ein neues Pressegesetz zu schaffen, das den Journalisten die Möglichkeit bietet, sich richtig umzusehen. Diese Freiheit richtet sich ebenso sehr gegen die falsche Gewalt des Staates wie gegen die Ketten des Kapitals, der Partei, des Auslandes und anderer Einflüsse. Leicht wirft man dem Staat die Beeinflussung vor, die er ausübt, und vergißt dabei, daß es noch viel mächtigere und stärkere Kräfte gibt, die die Wahrheit verfälschen. Kein Staat darf schließlich tatenlos zusehen, wenn niederreißende Kritik Recht und Sitte, die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung, zerstören.[1] Vor allem muß die „Mannschaft des Gedankens" ebenso viel Freiheit haben als die „Mannschaft des Kapitals". Das Recht zur Zensur wird darum im großen und ganzen bestritten. Wenn auch Gott keine Vorzensur der menschlichen Handlungen ausübt und einem Kind nicht das Messer aus der Hand nimmt, so tut dies doch jeder vernünftige Vater mit Recht.

Dennoch ist der jetzige Zustand nicht gut. Seine Folge ist, daß sehr viele Spanier sich wenig um die öffentlichen Angelegenheiten kümmern oder, wie die Jugend, sie weithin allzu kritisch beurteilen. Zum Teil entspricht diese Neigung allerdings einem allgemeinen europäischen Zustand, in dem der Auftrieb des demokratischen Jahrhunderts zu Ende zu gehen oder wenigstens eine andere Richtung zu nehmen scheint. Aber man ist geneigt zu glauben, daß dies in Spanien nicht die Folge einer Ermüdung oder Überspannung des demokratischen Grundsatzes ist, sondern eine Abwehr. Wir müssen abwarten, wie diese Fragen in dem in Arbeit befindlichen Pressegesetz gelöst werden.

Neues staatsrechtliches Denken

Man würde irren, wenn man annähme, daß unter diesen Umständen das Nachdenken über die neue Staatsform Spaniens ausgesetzt habe. Es vollzieht sich allerdings vorsichtig, zum Teil aus Furcht vor der Zensur, aber auch aus Verantwortung. In zahlreichen Zeitschriften (Revista des estudios politicos, Alcalâ, Correo literario, Revista, Cuadernos hispano-americanos, Arbor u. a.) begegnet man vielen Aufsätzen, in denen mit größerem oder geringerem Tiefgang, in geschichtlichen Untersuchungen oder gesellschaftsphilosophischen Darlegungen das politische Problem behandelt wird.

[1] Vgl. *Denzinger*, Enchiridion Nr. 1779.

Aus dem vielseitigen Gedankenkreis seien einige allgemeinere Anschauungen hervorgehoben. Zunächst fällt es auf, daß allgemein die staatliche Autorität, deren klassisches Symbol die Erbmonarchie ist, als eine feste, selbständige Größe betrachtet wird, die außerhalb des Volkswillens steht. Autorität und Volkswille treten ergänzend zusammen. Die Form der Einigung ist nach den Zeiten verschieden. Aber auch dort, wo eine der beiden Wesenheiten, wie in der absoluten Monarchie oder in der formalen Demokratie, nicht vorhanden und in die andere aufgegangen zu sein scheint, handelt es sich nur darum, daß der Träger der beiden Wesenheiten derselbe ist, nicht zum Vorteil der menschlichen Gemeinschaft. Immer wieder muß die Frage aufgeworfen werden, welche Form der Ergänzung den bestimmten, sich immer wandelnden Verhältnissen gemäß ist.

Der zweite Gedanke, der immer wieder auftaucht, ist die Abkehr von der Revolution. Wir leben noch immer in den Nachwirkungen der Französischen Revolution von 1789 und unter den Auswirkungen der russischen von 1917, die die Vollendung der ersten ist. Ein neues Staatsdenken muß nicht nur den Menschen verteidigen, sondern die inneren Triebkräfte des Kommunismus bekämpfen, der im Grund nur ein Ergebnis, eine Versuchung und ein falsches Heilmittel der sich in Auflösung befindlichen Zivilisation ist. Die Revolution bringt ihre Anhänger in eine von Grund aus falsche Haltung, da sie lehrt, sich „gegen" etwas zu stellen, es aber versäumt, eine grundsätzlich aufbauende Haltung einzunehmen. An die Stelle dieses Wortes setzen einige das Wort „Bewegung", da im Staatsleben immer wirkliche Veränderung herrscht. Calvo Serer prägte das Wort „Restauration". Er übersieht dabei die böse Erinnerung an die vergebliche Mühe der Metternich, Haller u. a. nach den napoleonischen Wirren. Er ist des Glaubens, man könne willentlich dem Wort den rückwärtigen Beigeschmack nehmen. Wie man vielfach heute von der Reformation als einem neuen Gebilde des 16. Jahrhunderts spricht, soll auch „Restauration" ein neuer Aufbau sein, der die Überlieferung nicht einfachhin weiterführt, sondern an die schöpferischen Kräfte der Vergangenheit organisch anknüpft und im Geist der ewigen Volkskraft die neuen Verhältnisse gestaltet.

Es ist zwar unwahrscheinlich, daß das Wort Restauration in diesem Sinn sich durchsetzt; der Gedankeninhalt jedoch, der in ihm gefaßt werden soll, ist bemerkenswert. Besonders wichtig ist dabei, daß von einer neuen Aristokratie gesprochen wird. Die alte erbliche Aristokratie, die sich formte, weil einzelne Familien eine hohe Erziehung und Bildung weitergaben, besteht nicht mehr. Der Kastenegoismus führte zur Degeneration und damit zum Untergang der durch die Aristokratie getragenen Staatsform. Die Lösung von Ortega y Gasset, der daraus eine individualistische Folgerung zog, ist falsch. Es kommt auf den Anteil der Wahrheit an, den eine Gruppe in sich birgt, nicht auf die Höhe des materiellen Nutzens, den ein einzelner oder eine Gemeinschaft für sich buchen kann. Das Bürgertum als überlieferte Klasse hat sich diesem materialistischen Denken ebenso verschrieben wie das marxi-

stische Proletariat. Der eigentliche Sinn der sozialen Frage ist nicht die Verteilung der materiellen Güter, sondern die möglichst große Steigerung des sozialen Geistes.

Hier scheint es, als ob bei der Arbeiterschaft mehr Sinn für politische „Mystik", für Ideale, für Opfer zu finden ist als in den besitzenden Kreisen. Es kommt darauf an, daß wieder eine Abstufung aller Aufgaben des gesellschaftlichen Lebens durchgeführt wird. Die öffentlichen Dienste, die wirtschaftlichen Größen, die einzelnen Stände, die Austausch- und Aufstiegsmöglichkeiten, die Bildung des staatsbürgerlichen Gewissens müssen zu ihrem Recht kommen. Der Ausgleich der neuen Gesellschaft verlangt Überwindung der verschiedenen Spannungen: Absolutismus — Formaldemokratie, Klerikalismus — Staatsomnipotenz, aristokratischer Snobismus — Sozialismus, reines Beharren — unbedingte Neuerungssucht nach einem absoluten Menschenideal. Mäßigung der Autorität, freie Tätigkeit des Volkes in seinen mannigfaltigen Abstufungen und Gruppen, wie es die päpstlichen Enzykliken lehren, müssen erreicht werden. Die Zeiten des Absolutismus, des liberalen Individualismus, des Konstitutionalismus der Montesquieu, Locke, Jefferson sind vorbei. Es ist auch an der Zeit, daß die engen nationalen Formen gesprengt werden. Die große christliche Einheit des Mittelalters zerbrach, als sie in eine cäsaropapistische Organisation auszuarten drohte, am Widerstand der einzelstaatlichen Gewalten. In der Auflösung formten sich die autonomen Länder nach rein menschlichen Voraussetzungen im Geist des römischen Rechts. Es muß jetzt eine Einheit wiedergeschaffen werden, die einen einfältigen Internationalismus überwindet und eine wirkliche organische Struktur aufbaut, bei der die individuellen und sozialen Formen der einzelnen Länder bleiben.

Diese Möglichkeiten und Forderungen können nur von einzelnen überdacht, verwirklicht werden. Es kommt also alles darauf an, diese einzelnen zu bilden. So mündet die politische Frage in die Bildungsfrage.

Schließlich ist zu erwähnen, daß bei dem neuen Staatsdenken das religiöse Moment eine besonders große Rolle spielt. Man weiß, daß die religiösen Meinungsverschiedenheiten das Gemeinschaftsleben am meisten schwächen und zitiert das Wort des Lukrez (de rerum natura 1, 101) „tantum religio potuit suadere malorum" (zu so schrecklicher Tat vermochte die Religion anzustiften). Man gesteht auch offen, daß der vergangene Bürgerkrieg nicht ohne Makel war. Der Redner bei der Gefallenenfeier in Valencia im November 1952 äußerte sich folgendermaßen: „Ein katholischer Staat ist nicht die Vorwegnahme des Himmelreiches; das gilt auch von unserem Kreuzzug. Nicht Engel mit feurigen Schwertern haben ihn geführt, sondern Menschen von Fleisch und Blut, Heilige und Sünder. Es gab wahre Martyrer der Religion, rein politische Martyrer, Männer der Rache und der Leidenschaft. In der geheimnisvollen Verbindung des Leibes Christi aber decken die Guten die Sünden vieler anderer zu. Diese Stellvertretung gibt es nur im menschlichen Bereich, der mit der Übernatur verbunden ist."

Mit vollem Bewußtsein will der neue Staat Spanien katholisch sein. Vielleicht ist damit auch die Versuchung des politischen Katholizismus, als wenn die Christenheit einfachhin eine politische Rechtspartei wäre, und die Gefahr des Klerikalismus gegeben. Die Aufgabe, eine irdische soziale Ordnung zu schaffen, in der der Mensch sein ewiges und übernatürliches Ziel erreichen kann, indem er zugleich seine bürgerlichen und irdischen Zwecke durchsetzt, ist kein Traum, sondern soll eine menschliche, geschichtliche Wirklichkeit werden, die trotz der Armseligkeit, der Bosheit und der Mittelmäßigkeit der Menschen zustande kommt.

Eine solche Auffassung entbehrt nicht der Größe. Man muß in Spanien ein Land sehen, in dem man allen Ernstes noch an die gesamte christliche Wirklichkeit glaubt, in dem man sich trotz aller Anlässe und Gegebenheiten, die eine Kritik herausfordern, eine zum Aufbau bereite Haltung bewahrt, in der man bei den größten äußeren Schwierigkeiten den Mut zur inneren Erneuerung behält.

Zeitbericht

Papstansprachen — Neue Möglichkeiten der Chinesenmission — Die Schulverhältnisse in Jugoslawien — Zwangsarbeit in Jugoslawien — Kardinal Spellman an die Amerikaner im Ausland — Die schwarze Chronik von Paris und die Nordafrikaner — Die sowjetische Ehegesetzgebung nach dem Krieg — Schwierigkeiten in der sowjetischen Landwirtschaft — Eine Zeiterscheinung — Zur Lage der deutschen Wissenschaft — Geistige Bewegungen im deutschen Protestantismus

Papstansprachen. Am 4. November richtete Papst Pius XII. zwei Ansprachen an die katholische Jugend Italiens. In der ersten bedauerte er die große Unwissenheit in religiösen Fragen. Man träfe sie nicht nur bei den Abständigen, sondern auch bei eifrigen Kirchenbesuchern. Um ein so schwaches religiöses Leben zu erstikken, brauche es gar keiner besonders heftigen Stürme, dazu reiche schon der Alltag mit seinen Sorgen aus. Der Papst forderte dann die Jugend auf, Apostel der religiösen Unterweisung zu sein, selbst bei Spiel und Sport, und von Mensch zu Mensch die religiösen Wahrheiten zu vermitteln. — In einer zweiten Ansprache wies er auf die Kirchengeschichte hin, die den klaren Erweis gebracht habe, daß die dunklen Zeiten immer Zeiten des Fortschritts der Kirche geworden seien. Auch heute erlebe die Kirche eine ihrer dunkelsten Zeiten, auf der einen Seite ein riesenhafter Aufstieg der Technik, auf der andern ein immer tieferes Absinken der Sittlichkeit. Und doch stehe die Kirche inmitten der Finsternis mit ihrem Licht und ihrer Liebe. Die Menschen sterben, auch jene, die unsterblich schienen; jeden Morgen aber erhebt sich die Kirche in neuer Klarheit. (Oss. Romano Nr. 258, 6. Nov. 1953.)

Neue Möglichkeiten der Chinesenmission. China selbst ist heute kein offenes Missionsgebiet mehr, sondern Feuerofen harter Glaubensprüfung. Aber es befinden sich rund 12 Millionen Chinesen im Auslande. Abstrakt gesehen, würden sie hinreichen, einen eigenen Zweig der katholischen Missionen zu bilden, in Wirklichkeit machte ihre Zerstreuung eine systematische Aktion bisher sehr schwierig, wenn nicht gar unmöglich. Die Missionsleitung der Länder, in denen die Chinesen vorwiegend zu Gaste sind, konnte mit ihren wenigen Priestern und Helfern kaum der Arbeit unter der einheimischen Bevölkerung genügen. An eine Betreuung der

chinesischen Zuwanderer war meist nicht zu denken. Erschwerend wirkte sich noch aus, daß diese keine einheitliche Sprache, sondern verschiedene Dialekte sprechen. Überdies sind sie als Fremde von den Sorgen um ihr Fortkommen oft stärker bedrückt als die Eingeborenen und daher für religiöse Fragen weniger aufgeschlossen.

Um diesen Chinesen näherzukommen, hätte man eine bestimmte Zahl chinesischer Priester benötigt oder wenigstens Missionare, die sie verstanden und mit ihnen umzugehen wußten. Aber China konnte diese Kräfte nicht abtreten, da es selbst zu wenig hatte.

Heute ist die Lage völlig verändert. Durch die kommunistische Verfolgung im Reiche der Mitte sind viele Missionare frei geworden. Auch chinesische Priester mußten ihre Heimat verlassen. Die Kongregation de propaganda fide hat im April 1953 Msgr. Karl van Melckebeke von den Scheutermissionaren zum Apostolischen Visitator von Südostasien ernannt, mit dem Auftrag, das Apostolat unter den Diasporachinesen zu organisieren. Ohne die vertriebenen Missionare zu rechnen, gibt es außerhalb Chinas heute etwa 250 chinesische Priester, die nicht mehr nach Hause zurückkehren können, außerdem über 300 Seminaristen, die spätestens in fünf Jahren geweiht sein werden. Der neue Visitator wird also in kurzem über 500 chinesische Priester verfügen können.

Nun noch einige Hinweise auf das, was bereits geschehen ist. Auf Jamaika befinden sich unter 1403000 Einwohnern nur 12000 Chinesen, die aber wegen ihrer kaufmännischen Geschicklichkeit im sozialen Leben wichtig geworden sind. Sie kontrollieren den gesamten Lebensmittelhandel und machen ihren Einfluß überall geltend. Unter ihnen arbeitet ein chinesischer Jesuit mit gutem Erfolg. Auf der Halbinsel Malakka mit Einschluß Singapurs lebt eine Gesamtbevölkerung von 6 Millionen, davon etwa 2800000 Chinesen. Das ganze Gebiet bildet eine einzige Diözese mit Singapur als Bischofsstadt und zählt 102000 Katholiken, deren Mehrzahl Chinesen sind. Durch die Verfolgung in China gelang es dem Diözesanbischof 18 Patres (von den Pariser Auswärtigen Missionen) und 54 Schwestern als missionarischen Zuwachs zu erhalten. Außerdem nahm er noch Jesuiten, Maristenbrüder u. a. auf, ebenso Franziskanerinnen — im ganzen etwa 100 neue Missionare. Durch diese Verstärkung nahmen alle Missionswerke des Landes neuen Aufschwung.

In der indonesischen Inselgruppe leben etwa 2 Millionen Chinesen, 15000 davon sind katholisch. Auch hier fehlt es nur an Missionaren und vor allem an chinesischen Priestern, um mehr Heiden zu gewinnen. Ähnlich liegen die Dinge auf den Philippinen. In San Francisco zählt die chinesische Kolonie ungefähr 100000, 3000 davon sind katholisch und haben in der St. Mary's Mission ihren religiösen Mittelpunkt. In fast allen Weltteilen gibt es zerstreute Gruppen von Chinesen, die entweder gar nicht oder nur unzulänglich betreut wurden. Für sie ist durch die Christenverfolgung in China die Hoffnung erwachsen, daß sich künftig mehr Glaubensboten um ihre Bekehrung bemühen werden. (Vgl. L' Osservatore Romano vom 18. Okt. 1953, Nr. 242, S. 5.)

Die Schulverhältnisse in Jugoslawien. Die Schule hat in Jugoslawien durch den zweiten Weltkrieg schwer gelitten. Schon der äußere Sachschaden war groß. In Bosnien und der Herzegowina wurden 39 Prozent der Gebäude zerstört, 21 Prozent schwer, 27 Prozent leicht beschädigt. Und nur 13 Prozent blieben unbeschädigt. Nicht viel besser war es in den anderen Gebieten des Landes. Der kommunistischen Regierung war dies um so unangenehmer, als eines ihrer Hauptziele darin bestand, durch die Erziehung und Schule die Jugend zu gewinnen. So war eine ihrer ersten Maßnahmen, sofort nach dem Krieg die siebenjährige Grund-

schule als verpflichtend einzuführen — vor dem Krieg gab es in Jugoslawien 45,2 Prozent Analphabeten! Ein weiteres Gesetz dehnte dann die Volksschule auf acht Jahre aus. 1950/51 gab es im ganzen 13445 Schulen, in denen 1564908 Schüler von 25920 Lehrern unterrichtet wurden. Gegenüber 1940/41 bedeutet das eine Zunahme von 4391 Schulen und 72081 Schülern, dagegen eine Abnahme von 5871 Lehrern. Auf einen Lehrer treffen etwa 60 Kinder, in Bosnien und der Herzegowina rund 106.

Besonders aufschlußreich ist, daß die Mehrzahl der Studenten an den fünf Universitäten des Landes — vor dem Krieg waren es nur drei — an den medizinischen und technischen Fakultäten eingeschrieben sind, die übrigen Fakultäten haben kaum Studenten. Die Zahl der humanistischen Gymnasien ist auf vier gesunken. (Civiltà Cattolica, Okt. 1953.)

Zwangsarbeit in Jugolawien. Wie wenig sich der jugoslawische Kommunismus von seinem feindlichen Bruder moskowitischer Prägung unterscheidet, zeigen die zahlreichen Zwangsarbeitslager, die im ganzen Land errichtet sind. Nachfolgend seien einige genannt:

In der historischen Burg Skofja Koka, einer ehemaligen klösterlichen Erziehungsanstalt für Mädchen, sind von 220 Gefangenen 70 Prozent politische Häftlinge. Das Lager steht unter der Aufsicht eines Hauptmanns der Miliz und eines politischen Kommissars der Geheimen Staatspolizei (UDBA) und wird von 50 Millizsoldaten bewacht. Täglich arbeiten etwa 200 Häftlinge unter starker Bewachung in einer nahegelegenen Elektromotorenfabrik, die nach der Enteignung ihres deutschgesinnten Besitzers Staatseigentum wurde.

Das größte Lager Sloweniens befindet sich bei Borovec, zu dem noch zwei kleinere Lager in Vendreng und Briga gehören. Insgesamt sind dort 2000 Gefangene, von denen die Hälfte politische sind. Die meisten arbeiten in den Wäldern und beim Bau der neuen Straße Gorski-Kotar-Reka. Die Ernährung ist äußerst dürftig, so daß im Mai 1953 42 Gefangene in Hungerstreik traten. Man legte sie jedoch in Ketten und brachte sie für 15 Tage in die Bunker von Laibach.

Ein Frauenarbeitslager befindet sich in Brestanica, dem ehemaligen Rajenburg. Von den 900 Insassinnen sind $^2/_3$ politische Gefangene. Sie arbeiten in einer Wäschefabrik und verrichten andere Arbeiten, die teilweise sogar für Männer sehr schwer sind. — Man sieht nicht, worin irgendein Unterschied zu den Zwangsarbeitslagern der Sowjets oder der Nazis besteht. Daß sie nicht so groß sind wie jene in Sowjetrußland oder im Großdeutschen Reich, hängt wohl nur mit der Kleinheit des Landes zusammen. (Christian Democratic News Service, 20. Oktober 1953.)

Kardinal Spellman an die Amerikaner im Ausland. Bei seinem Besuch in Deutschland Ende Oktober 1953 zelebrierte der Erzbischof von New York, Kardinal Spellman, den seine Reisen schon zu allen amerikanischen Militärstützpunkten in der ganzen Welt geführt haben, in der Kapelle einer großen amerikanischen Kaserne in München-Harlaching eine Abendmesse. Danach hielt er eine Ansprache, die als interessantes und wertvolles Dokument jener für die amerikanische Art so bezeichnenden Verbindung von Selbstbewußtsein und tätiger Nächstenliebe allgemeinere Beachtung verdient.

Unter Bezug auf eine Rede von Präsident Eisenhower über die Verantwortung, die jeder Amerikaner durch sein Benehmen im Ausland für den Ruf seines Landes trägt, sagte der Kardinal: „Wir bemühen uns eifrig, der Welt zu zeigen, daß unsere Lebensform, die Demokratie, die Regierung des Volkes durch das Volk und für das Volk, die beste Staatsform sei. Wir müssen aber bedenken, daß wir nicht

allein auf der Welt sind. Wir sind Gesandte unseres Landes im vollsten Sinne dessen, was Repräsentation der Vereinigten Staaten bedeutet. Wir müssen uns immer dessen bewußt sein, daß das Volk des Landes, in dem wir uns befinden, unser Land nach jedem einzelnen von uns beurteilt. Das gilt ganz besonders für uns, die wir Katholiken sind und für das Leben, das wir als tätige Katholiken führen."

In sehr ernsten Worten gedachte der Kirchenfürst dann der Länder hinter dem Eisernen Vorhang, wo der erste Schlag sich immer gegen die katholische Kirche richtet. Aber auch in Amerika wird die katholische Religion mißverstanden und angegriffen: „Niemals in der Geschichte der Erzdiözese New York waren die Angriffe heftiger als jetzt. Kein Sonntag vergeht ohne Angriffe gegen die katholische Kirche. Indessen, die große Verteidigungskraft und die große Stärke der katholischen Kirche liegt darin, daß unsere Religion eine positive Religion ist. Wir lieben Gott und wir glauben an Gott, und weil wir Gott lieben und an Gott glauben, darum müssen wir auch unseren Nächsten wie uns selbst lieben."

Im letzten Teil seiner Rede ging der Erzbischof von New York auf die weltweite caritative Tätigkeit der Vereinigten Staaten ein und sagte: „Wir alle dürfen stolz auf unser Vaterland sein, daß wir nicht nur für unsere eigenen Bedürftigen, Kranken und Waisen sorgen können, sondern auch die Spender (almoners!) und Wohltäter für den größten Teil der Welt sind und mit Gottes Hilfe auch weiter sein werden. — Dabei muß ich aber eine zweifache Mahnung aussprechen: Seid nicht hochmütig und anmaßend, sondern dankbar dafür, daß ihr Bürger der Vereinigten Staaten seid! Denkt stets daran, daß ihr als amerikanische Bürger eine Verpflichtung habt! Und auch als Katholiken habt ihr eine Verpflichtung — nämlich die, euerm Glauben treu zu sein und nicht nur an euer eigenes Heil zu denken, sondern auch für den Nächsten zu sorgen und für die Rettung seiner unsterblichen Seele."

Die schwarze Chronik von Paris und die Nordafrikaner. Etwa 300000 Nordafrikaner leben z. Zt. in Frankreich, davon im Raum von Paris allein ungefähr 150000. Von diesen Zuwanderern sind 50 Prozent Arbeiter, 5,5 Prozent Handeltreibende, 1,5 Prozent Studenten, 0,7 Prozent Bauern. Ohne Beschäftigung 41 Prozent und 1,3 Prozent Inhaftierte.

Da die „Große Presse" immer wieder auf das Verbrechertum der eingewanderten Nordafrikaner hinweist, als ob diese eine „Einwanderung von Übeltätern" darstellten, veranlaßte die Zeitschrift „Esprit" (21. Jg., 9. Heft, Sept. 1953, S. 426 ff.) Pierre-Bernard Lafont, die Angelegenheit eingehend zu untersuchen. Es zeigte sich dabei, daß eigentliche Verbrechen bei den Nordafrikanern verhältnismäßig selten sind. 1947 z. B. befanden sich unter den 2071 Anklagen gegen Algerier nur 20 wegen Mord oder Mordversuch, 81 wegen tätlicher Überfälle (agression). 1948 wurden 2635 festgenommen, aber nur 17 wegen Mord oder Mordversuch, 80 wegen tätlicher Überfälle (agression). Die Zahlen der späteren Jahre halten sich ungefähr auf diesem Prozentsatz.

Wenn man außer den Algeriern noch die Tunesier und Marokkaner berücksichtigt, ergibt sich, daß innerhalb von 4 Jahren (1947—1950) nur 69 Nordafrikaner wegen Mord oder Mordversuch in Haft genommen worden sind und 341 wegen tätlichen Überfalls, und das bei einer Bevölkerung von 150000 „Arabern", welche sich im Gebiet von Paris aufhalten.

Auch diese Zahlen dürfen nicht einfach mit europäischen Maßstäben bewertet werden. Selten sind nämlich Franzosen die Opfer der Vergehen. Meist handelt es sich um Abrechnungen der Afrikaner unter sich, die mit blanker Waffe ausgetragen werden. Und hier muß wiederum die besondere religiös-soziale Welt dieser Menschen berücksichtigt werden. Sie haben die Gesetze ihrer Heimat, der Wüste, der Berge oder ihres Stammes mit übers Meer gebracht. Französisches Recht steht

gegen altes afrikanisches Recht. Stammesfehden und Familienstreit entlassen den Sohn des „schwarzen Erdteils", der nach Frankreich auswandert, nicht aus ihrem Geltungsbereich. Und die Blutrache verpflichtet auch im fremden Lande. Der Berber und Araber bleibt im Verband der Sippe und der Familie und untersteht deren Oberhaupt — auch wenn er fern im Ausland lebt. Wer von seiner afrikanischen Sippe verfemt ist, der muß ihm Feind sein — auch in den Elendsvierteln von Paris, wo beide mit der gleichen Not zu kämpfen haben. Stammeskriege und Blutrachen werden so häufig in den Straßen der Pariser Vororte ausgetragen, letztere oft deswegen, weil manche, um dem Bluträcher zu entgehen aus Afrika fliehen und in einer französischen Großstadt untertauchen.

Häufiger als schwere Verbrechen sind bei den Nordafrikanern leichtere Vergehen wie Diebstahl, verbotenes Waffentragen, Vagabundenleben u. ä. Es kommen allerdings auch Einbrüche und Raubüberfälle vor. Aber auch hier muß man Umstände berücksichtigen, die den Tatbestand in milderem Lichte erscheinen lassen. Ein Polizeikommissariat der französischen Hauptstadt gibt für das Jahr 1950 folgende Statistik (die natürlich nur für diesen kleinen Bezirk gilt): unter 72 Fällen von Diebstahl wurden 63 von Arbeitslosen ausgeführt und 48 von Leuten ohne feste Wohnung. Dies offenbart ein großes soziales Elend; denn der Nordafrikaner wünscht sich sowohl Arbeit als Behausung. Man zählt rund 70000 Nordafrikaner ohne Beschäftigung — allein im Raume von Paris. Die meisten sind eben ungelernte Arbeiter, wenige gelernt und sehr wenige Facharbeiter.

Was die Vergehen des Waffentragens oder der Polygamie angeht, so stehen auch hier meist afrikanisches Recht und Sitte gegen europäisches Gesetz. Was dem Muselman auch mit Zustimmung der französischen Kolonialregierung in seiner Heimat gestattet ist, wird in Frankreich strafwürdig. Er darf wohl mehrere in Nordafrika geehelichte Frauen mitbringen, aber in Europa keine neue Frau heiraten, ohne sich vorher von den anderen scheiden zu lassen. So erwarten den afrikanischen Einwanderer nicht nur ein harter Kampf um die nackte Existenz, sondern auch allerlei „Fallstricke" europäischer Sittengesetze, die er nicht versteht. Daß es sich hier um eine höhere ethische Norm handle, wird man ihm angesichts der Ehescheidungspraxis in den meisten „christlichen" Ländern nur schwer klarmachen können.

Die sowjetische Ehegesetzgebung nach dem Krieg. Sowjetrußland hat durch den Krieg rund ein Zehntel seiner Bevölkerung verloren. Die Fragen des Geburtenwachstums, der Familie und der Kindererziehung sind darum für das Land von ganz besonderer Wichtigkeit.

Das grundlegende Gesetz wurde am 8. Juli 1944 erlassen. Es befaßt sich mit der Gewährung von Geldbeihilfen für die werdenden, die kinderreichen und die alleinstehenden Mütter, mit dem Schutz für Mutter und Kind und mit der Schaffung einiger Auszeichnungen und Titel für Mütter, so etwa mit dem Ehrentitel „Heroische Mutter", mit dem Orden „Ruhm der Mutter" und der Auszeichnung „Medaille der Mutterschaft". Das Gesetz bedeutet eine Revolutionierung der bisherigen sowjetischen Ehegesetzgebung, insbesondere in den Fragen der Ehescheidung. Bisher konnte die Ehe einfach dadurch gelöst werden, daß man vor dem Standesbeamten erklärte, auseinandergehen zu wollen. Das neue Gesetz überweist die Ehescheidung an das Gericht und schreibt dafür ein ganz bestimmtes Verfahren vor. Zuerst muß vor dem Volksgericht versucht werden, die beiden Partner wieder zu versöhnen. Erst wenn dieser Versuch gescheitert ist, kann der Fall an ein höheres Gericht überwiesen werden. Ehescheidungsgründe gibt das Gesetz nicht an; sie abzuwägen, ist dem einzelnen Richter überlassen. Der Oberste Gerichtshof der Sowjetunion erließ jedoch am 3. Oktober 1949 eine wichtige Entscheidung,

in der erklärt wird, es sei die oberste Aufgabe des Richters, die sowjetische Familie und Ehe zu festigen. Eine Ehe könne nur auf ernste und gerechtfertigte Gründe hin aufgelöst werden, wo die Aufrechterhaltung der Ehe gegen die Grundsätze der kommunistischen Moral verstoße und notwendige Voraussetzungen für das gemeinsame Leben und die Erziehungen der Kinder nicht mehr gegeben seien. Bezeichnend ist der Schlußsatz der Entscheidung: „Der Oberste Gerichtshof lenkt die Aufmerksamkeit der Gerichte auf die Tatsache, daß die Urteile in Ehescheidungsklagen einen großen erzieherischen Wert besitzen: sie haben zum rechten Verständnis des Sinnes und der Bedeutung der Familie und der Ehe im Sowjetstaat beizutragen und die Bevölkerung in der Achtung vor der Familie und Ehe zu erziehen, die auf der hohen kommunistischen Moral beruhen, die der Sowjetstaat schützt."

Das Gesetz vom 8. Juli 1944 bedeutet auch insofern eine große Neuerung, als von nun an nur mehr die vor dem Standesamt eingetragene Ehe als gültig anerkannt wird. Die rein faktische Ehe ist nicht mehr gültig. Artikel 20 des Gesetzes sucht die freien Verbindungen dadurch zu unterbinden, daß der unehelichen Mutter das Recht auf Einklagung der Alimente nicht mehr zusteht. Seither liegen noch einige Erlasse in Fragen der Eheschließung vor, so einer vom 8. Januar 1946, der das Alter für die Eheschließung festsetzt, das nach den einzelnen Republiken verschieden geregelt wird. Außerdem befaßt er sich mit der Ehe unter Verwandten, die verboten werden; die Einehe wird nach den bereits bestehenden Vorschriften festgesetzt; das Zustandekommen der Ehe wird von dem freien Jawort der beiden Partner, nicht etwa der Eltern, abhängig gemacht. Ein weiterer Erlaß vom 15. Februar 1947 verbietet die Ehe von Sowjetbürgern mit Ausländern, damit die sowjetische Frau besseren Schutz genießen könne. Und schließlich wurden am 7. Mai 1948 Kindern aus nichtigen Ehen die gleichen Rechte zugestanden wie Kindern aus gültigen Ehen.

Gegenüber der revolutionären Gesetzgebung des ersten Jahrzehnts, die praktisch den Bestand der Familie leugnete, bedeutet diese neue Gesetzgebung eine wirkliche Umwälzung. Was immer auch die Gründe dafür sein mochten, eines wird daraus ganz sicher klar: die große Geschicklichkeit der Sowjets, ihre Ideologien aufzugeben und sich der Wirklichkeit anzupassen, die sich als stärker erweist. (Action populaire, Nov. 1953.)

Schwierigkeiten in der sowjetischen Landwirtschaft. Am 15. September dieses Jahres veröffentlichte die Sowjetpresse den Bericht Chrutschews vor dem Ministerrat der Sowjetunion und dem Zentralkomitee der Partei. In sieben Punkten wird ein umfassendes Bild vom augenblicklichen Zustand der Landwirtschaft gegeben, das auf manche Seiten der Politik Rußlands Lichter werfen kann. Man darf bei den Schwierigkeiten nicht vergessen, daß die Sowjets durch den Krieg 1876 staatliche Großbetriebe (Sowchosen) und 98000 Kolchosen verloren. Außerdem 7 Millionen Pferde, 17 Millionen Stück Rindvieh, 20 Millionen Schweine, 27 Millionen Schafe und Ziegen.

Eine nüchterne Prüfung des Berichts zeigt, daß die Lage zwar nicht gefährlich ist, daß sich aber die Entwicklung nach dem Krieg wesentlich langsamer vollzog, als vorgesehen war. Zunächst weil die Regierung das ganze Gewicht ihrer Maßnahmen und Förderung der Schwerindustrie zuwandte. Als erschwerend kommt hinzu, daß offenbar die Planung selbst fehlerhaft war. Kolchosen mit hohen Erträgen befanden sich im Nachteil. Bezeichnend ist auch, daß von den 350000 ausgebildeten landwirtschaftlichen Facharbeitern der übergroße Teil im reinen Verwaltungsdienst aufgeht. Nur 18500 arbeiten in Kolchosen und nur 50000 auf Maschinen-Traktorenstationen. Man hat nun Maßnahmen ergriffen, um die Miß-

stände zu beseitigen. Dabei legte man den Nachdruck auf eine Vermehrung des Viehbestandes, der heute kaum wesentlich größer ist als zu Beginn der Kollektivierung 1928. Um den neuen Plan durchzuführen, mußte die Regierung einige wirtschaftspolitische Irrtümer berichtigen, die sich besonders nachteilig für den, wenn auch geringen, aber immer noch bestehenden Viehbestand der Kolchosenarbeiter auswirkten. Ihnen gestand man zahlreiche Vergünstigungen zu, die den offenbar bestehenden Gegensatz zwischen Einzelwirtschaft und Kollektiv überwinden sollten. Durch die neuen Maßnahmen erhofft man sich eine Steigerung der Erträgnisse um rund 15 Milliarden Rubel im Jahre 1953 und um rund 20 Milliarden 1954. Der Staat seinerseits will 1953 15 Milliarden Rubel Subventionen aufbringen, 1954 mehr als 35 Milliarden. Auch hier läßt sich also eine gewisse Wendigkeit der sowjetischen Politik nicht verkennen.

Eine Zeiterscheinung. „Diese Fußballschuhe, mit denen Lolo Fernandez am Nachmittag jenes denkwürdigen 30. August drei Tore schoß, werden am 30. Oktober zugunsten dieses außerordentlichen Spielers, dieses vorbildlichen Sportsmannes, in einer Lotterie verkauft." Die Menge, die sich vor dem Schaufenster der Tageszeitung Prensa in Lima drängte, zeigte, daß man dafür volles Verständnis hatte. Der Held war offenbar in Not und man wollte es sich schon etwas kosten lassen, ihm zu helfen. So mochte ein Fremder denken. Aber weit gefehlt! Der Held fuhr inzwischen als Triumphator durch das Land, fünfzig Motorräder vor seinen Wagen gespannt, enthusiastisch in allen Städten empfangen, begleitet von einer Eskorte von Sportjournalisten. „Das Idol der Idole, das Vorbild fairer und ritterlicher Gesinnung ... Das Publikum spendet nicht nur seiner Kraft Beifall, auch seiner Bescheidenheit, seiner Beständigkeit, seiner Treue zu den nationalen Farben, kurz, seinen Tugenden, die ihn zum besten und edelsten Vertreter Perus machen." Der Glückliche wird lebenslänglich von einem Schneider kostenlos mit Anzügen versorgt werden, ein Uhrmacher hat ihm eine goldene Uhr geschenkt, ein Haus wird ihm kostenlos errichtet werden, ein amerikanischer Wagen neuester Bauart wird ihn durchs weitere Leben fahren, zu Tausenden von Veranstaltungen wird er eingeladen, auf denen vermutlich mit ungeheurer Begeisterung der Schlager „Lolo Fernandez" gesungen werden wird, worin die Verdienste des Helden gebührend gefeiert werden und der überdies auch noch seinen Verdienst steigern wird, da die Autorenrechte dem Helden übertragen wurden. Der Staat konnte sich bei so viel Feiern nicht kleinlich zeigen. Der Präsident überreichte dem Fußballspieler etwa 50000 DM und gab ihm zugleich bekannt, daß seine zwei Kinder auf Kosten des Staates erzogen werden. — Die „Idole" sind zwar nach dem heiligen Paulus „Nichtse" (1 Kor 10, 19). Sie haben ihm aber doch zu schaffen gemacht, weil der Mensch, der sich solchen Idolen verschreibt, das rechte Maß und die rechte Ordnung verliert. (Le Monde, Selection hebd. No. 263.)

Zur Lage der deutschen Wissenschaft. In seiner Regierungserklärung vom 20. Oktober 1953 nannte der Bundeskanzler die Förderung der Wissenschaften eine „Frage von größter wirtschaftlicher Bedeutung" und meinte zugleich, es sei bisher noch zu wenig getan worden, um die wissenschaftliche Forschung zu unterstützen. Zahlen aus dem „Jahrbuch des Stifterverbandes für die deutsche Wissenschaft 1952/53" bestätigen diese Ansicht. Im Rechnungsjahr 1952 wurden von öffentlicher (Bund und Länder) und privater Seite rund 486700000 DM aufgebracht. Das bedeutet eine Kopfbelastung für Wissenschaftsfinanzierung der Öffentlichen Hand mit rund DM 8,80, was etwa 0,45 Prozent des Volkseinkommens ausmacht. Damit steht die Bundesrepublik gegenüber Ländern wie der Schweiz, Schweden und Großbritannien, die nur 0,3 Prozent des Volkseinkommens auf-

bringen, zwar nicht schlecht da; gegenüber den USA jedoch nimmt sich die aufgebrachte Summe recht kümmerlich aus. Dort waren es nicht weniger als rund 20 Milliarden DM, was ungefähr 1 Prozent des Volkseinkommens gleichkommt. Immerhin kann der Jahresbericht der Deutschen Forschungsgemeinschaft feststellen, daß sich die Voraussetzungen wissenschaftlicher Arbeit im vergangenen Jahr zwar langsam aber doch merklich gebessert haben. Auch sei eine wachsende Bereitschaft und eine erhebliche Anstrengung der Länder zu vermerken, die zerstörten Hochschulen wieder aufzubauen. Unzulänglich sei freilich immer noch die Zahl der Professoren und der Stellen für wissenschaftliche Mitarbeiter und technische Kräfte und vielfach auch die Höhe der Bezüge. Darum mache sich in den wirtschaftsnahen Fächern immer stärker der Sog der Industrie mit ihren höheren Gehältern und besseren Fortkommensaussichten bemerkbar. Auf der andern Seite kann man aber, so meinen Leute, die die Probleme der deutschen Wissenschaft seit Jahren verfolgen, doch feststellen, daß man sich heute in Deutschland wieder mehr der eigentlichen Forschungsarbeit zuwendet, als dies in den Jahren der Nachkriegszeit der Fall war. Die deutsche Wissenschaft schickt sich wieder an, ihre Stellung in der Welt zu erringen. Unter dieser sich anbahnenden Entwicklung stand auch die Tagung der Görresgesellschaft vom 4.—7. Oktober in Münster, die sich nicht nur durch bemerkenswerte Referate auszeichnete, sondern auch durch eine auffallend große Teilnahme junger Studenten. Da die Förderung der Wissenschaften, nicht nur der Naturwissenschaften, sondern auch gerade der Geisteswissenschaften, eine Lebensfrage für unser Volk ist, kann man nur wünschen, daß sich die öffentlichen und privaten Stellen ihrer Verantwortung immer mehr bewußt werden.

Geistige Bewegungen im deutschen Protestantismus. Wie sehr der deutsche Protestantismus in Bewegung geraten ist, zeigte die „Theologische Woche" der „Gesellschaft für Evangelische Theologie", die vom 20.—23. September 1953 in Bielefeld stattfand. Es war vor allem „Vater" Karl Barth, der eine große Anziehungskraft ausübte. Er, der hier zum erstenmal seit langer Zeit wieder in Deutschland vor der Öffentlichkeit sprach, fand für seinen Vortrag, Das Geschenk der Freiheit, womit zugleich das Thema der ganzen Tagung gegeben war, im überfüllten Saal des Handwerkerhauses eine Zuhörerschaft von wohl über 1000 Menschen. Davon waren etwa 450 Teilnehmer der Tagung, theologisch interessierte Pfarrer und Laien aus ganz Deutschland, von denen die meisten zur „Bekennenden Kirche" gehörten. Etwa hundert Teilnehmer waren aus der Sowjetzone gekommen.

In drei thesenartigen Sätzen grenzte Barth sein Thema ab: 1. Gottes eigene Freiheit ist die Souveränität der Gnade, in der er sich selbst für den Menschen erwärmt und entscheidet und also ganz und gar als Gott des Menschen der Herr ist. 2. Die dem Menschen geschenkte Freiheit ist die Freudigkeit, in der er Gottes Werk nachvollzieht und also als Mensch Gottes sein Geschöpf, sein Bundesgenosse, sein Kind sein darf. 3. Evangelische Ethik heißt in Besinnung auf die geschenkte Freiheit das Gebotene tun. Schon der Vortrag und erst recht die anschließende Diskussion zeigten, daß für Karl Barth Freiheit mit Allmacht und Gnade Gottes zusammenfällt. Auf das Problem jener menschlichen Freiheit, die darin besteht, daß der Mensch so oder so handeln, etwas tun oder lassen kann, und die man doch zunächst meint, wenn man von Freiheit spricht, ging Barth nicht ein. So entstand der Eindruck, daß alles, was er von der Freiheit des Menschen sagte, in etwa in der Luft hängt. Im zweiten Vortrag behandelte Dr. Kütemeyer die Entmächtigung der Macht, wobei er allerdings nicht vom Verhältnis des Menschen zur wirklichen staatlichen Macht sprach, wie man es wohl erwarten konnte, sondern unter Macht das Dämonische verstand, dem das ganze heutige Leben ausgeliefert sei. Symptom

dafür sei die Schizophrenie. Impulsiv und lebendig war der Vortrag Dr. Karrenbergs, der als Mann der Wirtschaft über die Versuchungen sprach, die von Liberalismus, Interventionismus und Sozialismus her den Christen bedrohen. Rein theologisch waren die beiden Vorträge des letzt n Tages, an dem Professor Iwand über Glaube und Wissen, Professor Wolf über den Dienst am einzelnen sprach. Vor allem im Vortrag Iwands kam eine den heutigen Protestantismus bewegende Sorge zum Ausdruck. Was ist das für ein „Ist", wenn wir bekennen, Jesus Christus ist Gottes Sohn? Hier hörte man deutlich die Auseinandersetzung mit Bultmann, dessen Anhänger auf der Tagung nicht zu Wort kamen, wie Karl Barth bedauernd feststellte. Die Antwort freilich, die Iwand darauf gab, daß diese Wahrheiten nur für den existieren, der sie als ihn betreffend im Glauben aufnimmt — das lutherische pro me —, kann gegenüber Bultmann keine Lösung sein, weil sie schließlich ebenfalls dahin führt, den Gegenstand des Glaubens mit dem Zustand des Glaubenden zu verwechseln.

Überblickt man die Tagung, so läßt sich der große Ernst, mit dem man um die Lösung uns alle angehender Fragen gerungen hat, nicht übersehen, vor allem nicht die geistige Aufgeschlossenheit so vieler Pfarrer, die mitten in der Seelsorge stehen und sich in den kleinen Mühen des kleinen Tages aufreiben und trotzdem Zeit und Lust fanden, sich so schwere Vorträge anzuhören. Es wurde aber auch klar, daß diese Theologie, die wesentlich von Karl Barth geformt ist, in einem luftleeren Raum lebt. Manche Fragen, die aus der konkreten Wirklichkeit des Lebens gestellt waren, überhörte sie. Und in anderen Fällen mußte sie sich sagen lassen, daß man im praktischen Leben als Christ nur bestehen könne, wenn man so handle, wie man nach ihr als Christ eigentlich nicht handeln dürfte.

Umschau

Die Bevölkerungsentwicklung in den fünf Millionen-Städten der USA

Die Vereinigten Staaten von Amerika zählen fünf Millionen-Städte mit einem Wachstum, wie es ein solches nur noch in einigen asiatischen Städten (vor allem in Japan) gibt.

New York, die riesige Büro- und Geschäftsstadt an der atlantischen Küste, Chicago, die lebensprühende, überschäumende Stadt des mittleren Westens am Michigansee, Philadelphia, die industrielle Stadt der Quäker am Delaware, Los Angeles, fast über Nacht zur Millionenstadt, zur vielleicht modernsten von allen, herangewachsen; Detroit, die Autostadt inmitten der großen nordamerikanischen Seen: diese fünf Städte zählen (die Vorstädte miteingerechnet) zusammen über 30 Millionen Einwohner — eine größere Zahl als 100 Jahre zuvor die Bevölkerung des ganzen riesigen Kontinents betrug, oder mehr als Norwegen, Schweden, Dänemark, Belgien und Schweiz zusammen genommen. Diese 30 Millionen machen beinahe den fünften Teil der Gesamtbevölkerung des Kontinents aus. Acht Millionen davon gehören allein zur Stadt New York im engeren Sinn, 17,5 Millionen oder der neunte Teil der Gesamtbevölkerung bilden den Kern der fünf Riesenstädte.

New York war von allen Städten schon seit der ersten Zählung im Jahre 1790 die größte von allen und übertrifft auch heute noch mit seinen 8 Millionen die nächste, Chicago, um das Doppelte.

Aber auch Chicago hat eine außerordentliche Geschichte, zumal in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts, als der stürmische Vorstoß der Bevölkerung nach dem Westen einsetzte. In den 50 Jahren von 1840—1890

wuchs Chicago von 4500 Einwohnern zu einer Großstadt von 1100000 heran und überflügelte Philadelphia, das bis dahin den zweiten Platz in USA eingenommen hatte. In den folgenden 20 Jahren zwischen 1890 und 1910 verdoppelte es nochmals seine Zahl und steht heute auf 3700000 Einwohnern (auf 5,4 Millionen, sofern man die Vorstädte einrechnet).

Noch rascher ist in dieser Zeit die andere Millionenstadt des mittleren Westens, Detroit, gewachsen, das in aller Welt durch seine Autos (Ford, Pontiac, Chrysler, De Soto usw.) bekannt geworden ist. Im Jahre 1900 stand die Stadt mit 286000 Einwohnern an 13. Stelle innerhalb der Vereinigten Staaten. Sie nahm dann in einem einzigen Jahrzehnt um 180000 Menschen, d. h. um mehr als 60 Prozent zu. Im 2. Jahrzehnt kamen nochmals mehr als 100 Prozent, nämlich 528000 Menschen hinzu, im 3. Jahrzehnt gar 575000. 1950 zählte die Stadt 1849568 Einwohner, heute mag sie bereits die Zweimillionen-Grenze überschritten haben. Welche Probleme technischer, finanzieller, vor allem aber erzieherischer und kultureller Natur ein solches Wachsen mit sich bringt, kann man sich vorstellen, zumal wenn man bedenkt, daß die Neuzugezogenen nicht etwa aus der nächsten Umgebung oder Region, sondern aus aller Welt, aus den Negerstaaten des Südens, aus Polen und der Ukraine, aus Italien und Deutschland kamen. Wer die Stadt sieht und unbefangen auf sich wirken läßt, was trotzdem an kulturellen und religiösen Werten und Institutionen geschaffen wurde, kann sich staunender Bewunderung nicht erwehren.

Noch phantastischer ist der Aufstieg von Los Angeles am Stillen Ozean. Im Jahre 1900 hatte die Stadt gerade die Hunderttausender-Grenze überschritten. 1930 zählte sie bereits weit über 1 Million (1240000), 1950 zwei Millionen und zusammen mit den Vorstädten heute bereits über 2,5 Millionen. Im Jahrzehnt 1940—1950 allein ist die eigentliche Stadt um 31 Prozent, die Vorstadtzone gar um 70 Prozent gewachsen.

Ein anschauliches Bild ergibt sich aus der folgenden Tabelle:

Metropolitan Area	1950	1940	Prozentualer Zuwachs
New York	12911994	11660839	10,7 %
Chicago	5495364	4825527	13,9 %
Philadelphia	3671048	3199637	14,7 %
Los Angeles	4367911	2916403	49,8 %
Detroit	3016197	2377329	26,9 %
5 Städte	29462514	24979735	

An der Millionengrenze stehen bereits fünf weitere Städte: Baltimore als Hafenstadt, Cleveland mit seiner Maschinenindustrie, St. Louis mit seiner Agrarindustrie, Washington, die Verwaltungsstadt, Boston, die alte, geschichtsreiche Hafenstadt von Neuengland.

Bezeichnenderweise sind im letzten Jahrzehnt die Vorstädte bedeutend stärker gewachsen als der Stadtkern. Zum Teil war dieser schon angefüllt und konnte nicht mehr so leicht eine weitere Bevölkerung aufnehmen, zum Teil setzte geradezu eine Wanderbewegung in umgekehrter Richtung, nämlich aus der City in die gartenreichen Vorstädte (aber keineswegs aufs Land!) ein. Wie die folgende Tabelle zeigt, sind die Vorstädte 2—5 Mal so rasch weitergewachsen als ihre Mutterstädte. Der relative Zuwachs der Umgebung von New York ist dabei zwar weniger hoch als jener der übrigen Städte, absolut aber wird er

nur von der Umgebung von Los Angeles um weniges übertroffen. Aber auch relativ beträgt der Zuwachs der Vorstädte von New York noch 20 Prozent, während er bei Detroit um 50 Prozent, bei Los Angeles gar 70 Prozent betrug.

Stadt	Bevölkerung				Prozentualer Zuwachs	
	Stadt		Rest der Metrop.Area		Stadt	Rest der Metr.Area
	1950	1940	1950	1940		
New York	7891957	7454995	5020995	4205844	5,9	19,4
Chicago	3620962	3396808	1874402	1428719	6,6	31,2
Philadelphia	2071605	1931334	1599443	1268303	7,3	26,1
Los Angeles	1970358	1504277	2397553	1412126	31,0	69,8
Detroit	1849568	1623452	1166629	753877	13,9	54,8

Mehr als die Hälfte der amerikanischen Bevölkerung lebt heute in den 168 sogenannten *Standard Metropolitan Areas*, die zugleich $^4/_5$ des Bevölkerungszuwachses von 19 Millionen Menschen in den 10 Jahren zwischen 1940 bis 1950 aufgenommen haben. Eine solche Metropolitan Area enthält wenigstens eine Stadt von 50000 Einwohnern und darüber hinaus den Bezirk oder sonstiges umgebendes Land, das ökonomisch mit der Stadt eine Einheit bildet. Im Jahre 1950 lebten 83929893 Amerikaner, d. h. mehr als 50% in solchen städtischen Einheiten, 14653182 d. h. 21,2% mehr als 10 Jahre zuvor. Die größte dieser Metropolitan Areas, New-York-New Jersey, zählt heute weit über 13 Millionen Menschen, d. h. so viel wie Paris, Rom, Mailand, Marseille, Hamburg, Köln, München, Berlin zusammengenommen.

Anderseits ist interessant zu bemerken, daß bei den Metropolitan Areas, die über 100000 Einwohner zählen, 41,8% der Bevölkerung innerhalb der eigentlichen Stadt oder in anschließenden Vororten wohnen. Bei den kleineren Städten reduziert sich dieser Prozentsatz auf 29,6%. Auch wenn diese Ziffern bei aller scheinbaren Exaktheit nur Annäherungswerte besagen, da es nur darauf ankommt, was man im Einzelfall zu dieser Area zählen will, so zeigen sie doch an, wie die amerikanische Großstadt mit gewaltigen Fangarmen auf das Land hinausgreift, um es in seinen Bann zu ziehen und von der Stadt her zu organisieren. Sie deuten ferner an, daß die amerikanische Großstadt immer mehr vom rein konzentrierten Steine-Auftürmen abrückt und sich mächtig in die Breite ausdehnt.

Dabei hat bei den Großstädten im Süden vor allem der Stadtkern, im Norden dagegen der Umkreis am meisten zugenommen. Das heißt, daß im Süden der Stadtkern sich aufzufüllen und zu verfestigen beginnt, während im Norden die umgekehrte Bewegung, vom Kern auf die Umgebung hinaus eingesetzt hat.

Es gibt heute schon 40 Metropolitan Areas, die mehr als die Hälfte ihrer Bewohner außerhalb der eigentlichen Stadt wohnen haben. Unter diesen sind besonders zu nennen Los Angeles, Boston, Pittsburgh (die Stahlstadt), Atlanta. In Pennsylvanien wohnen in neun von dreizehn Metropolitan Areas mehr als die Hälfte der Bewohner außerhalb der Stadt, in Kalifornien sind von acht Städten nicht weniger als 6 solche städtische Ansammlungen. Diese Gegenden sind heute zugleich die aufstrebendsten; es scheint, daß sich als moderner amerikanischer Stadttyp immer mehr jener herausbildet, der zwar einen konzentrierten geschäftlichen Kern, in seinem Umkreis aber eine weite Gartenvorstadt besitzt. Vielleicht sind die bezeichnendsten Beispiele für diesen Typ Washington, St. Louis und das liebliche Milwaukee am herrlichen weiten Michigan-

see. Überraschenderweise stellt die Statistik fest, daß 4 von 5 Einwohnern in städtischen Bezirken wohnen, nicht nur in Massachusetts und New York, sondern auch und gerade in Kalifornien.

Man mag sich zu diesem Wachstum der Millionenstädte stellen wie man will. Man mag es begrüßen oder erschreckt ablehnen. Aber man muß mit dieser Tatsache rechnen und sich damit ehrlich und mutig auseinandersetzen. Alle Hoffnungen romantisierender Soziologen, die auf eine Dezentralisation der großen Städte nach den Verheerungen und greifbaren Gefährdungen durch den Krieg hofften, sind enttäuscht worden. Nicht nur hat keine einzige Stadt an Einwohnerzahl abgenommen, nicht nur sind alle zerstörten Städte wieder aufgebaut worden, sondern die meisten von ihnen zählen schon heute wieder mehr Einwohner als vor dem Krieg, und es ist noch kein Ende dieser Entwicklung abzusehen. So sind wahrscheinlich die Mühen, die diese Entwicklung zu zügeln und das städtische Leben menschlicher und schöner zu gestalten streben, besser angewandt als jene, die händeringend sie nur abzustoppen versuchen.

Die Fragen der Stadtplanung und inneren Ausgestaltung des städtischen Lebens müßten jedenfalls auf katholischer Seite eine viel stärkere Förderung erfahren, als bisher meist der Fall war.

J. David

Selbstkontrolle statt Filmzensur

Eine staatliche Filmzensur gibt es in vielen Kulturstaaten der Erde. In Deutschland wurde sie von 1920—45 auf Grund des „Lichtspielgesetzes" ausgeübt. Die Besatzungsmächte hoben das Lichtspielgesetz auf und übten selbst die Filmzensur aus bis zum Beginn der „Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft" (FSK) am 17. Juli 1949. Eine staatliche Filmzensur ist im Grundgesetz ausdrücklich verneint.

Was hat das nun mit dieser FSK auf sich? Der Filmwirtschaft (das sind die Produzenten, Verleiher und die Kinotheaterbesitzer) liegt sehr daran, daß sie möglichst wenig Risiko zu tragen hat. Aus diesem Grunde unterwirft sie sich freiwillig einer Prüfungskommission.[1] Wenn sich die Filmwirtschaft nicht selbst ein Kontrollorgan geschaffen hätte, wäre für sie das Risiko zu groß, daß der eine oder andere Film erhebliche Proteste in der Öffentlichkeit finden könnte und möglicherweise polizeilich verboten würde. Juristisch gesehen machen auch die Entscheidungen der FSK die Filme noch nicht „polizeifest", d. h. die Polizei könnte auch jetzt noch Filmaufführungen verbieten, von denen eine erhebliche Störung der öffentlichen Ruhe und Sicherheit zu befürchten ist. In Koblenz hat die Polizei anläßlich der „Sünderin"-Aufführung von diesem Recht Gebrauch gemacht. Der Filmverleih hatte dagegen beim Verwaltungsgericht Klage erhoben, den Prozeß aber in letzter Instanz verloren.

Die FSK macht also Filme nicht polizeifest, aber immerhin „müssen ihre Entscheidungen als Gutachten von besonderer fachlicher Autorität qualifiziert werden."[2]

Nun ein Wort zu der Zusammensetzung der FSK und zu ihrer Arbeitsweise. Die FSK mit ihrem Sitz in Schloß Biebrich bei Wiesbaden hat drei Instanzen: den Arbeitsausschuß (8 Personen), den Hauptausschuß (15 Personen), den Rechtsausschuß (5 Personen).[3]

Beim Arbeitsausschuß, dessen Sitzungsperiode gewöhnlich eine Woche dauert, werden 4 Mitglieder von der Filmwirtschaft bestellt, ein Mitglied vom Bund, eines von den Ländern (jedes Land ist also alle elf Wochen einmal vertreten), ein Mitglied von den Kirchen (in einer Woche die katholische,

[1] Siehe Grundsätze der FSK, A. — I., Gruppe 11/1, abgedruckt im Handbuch des Films, Hermann-Luchterhand-Verlag, Neuwied/Rhein.

[2] Text des Urteils beim Landesverwaltungsgericht in Koblenz. Akt.-Z.: 2 LVG 250/51 — Pr. L. 1 1951 Nr. 84.

[3] Verfahrungsordnung der FSK — siehe Handbuch des Films, Gruppe 11/1, Seite 13 bis 20, Hermann-Luchterhand-Verlag, Neuwied/Rhein.

in der anderen die evangelische Kirche und in jeder 7. Woche die israelitische Religionsgemeinschaft).

Jede der unterlegenen Parteien kann mit gewissen Einschränkungen die nächste Instanz anrufen, den Hauptausschuß. Dort sind sieben Mitglieder von der Filmwirtschaft bestellt und sieben von der öffentlichen Hand. Der Vorsitzende wird gemeinsam benannt. Von dieser Instanz aus ist dann noch Berufung an den Juristenausschuß möglich, der aus angesehenen Juristen besteht, die die Befähigung zum Richteramt haben und zugleich planmäßige Mitglieder von ordentlichen Gerichten oder ordentliche Universitäts-Lehrer sind.

Die Einrichtung der FSK ist an sich privatrechtlicher Natur. Seit dem Jahre 1952 kommt ihr aber insofern eine ordentliche rechtliche Bedeutung zu, als die 11 Länder vereinbart haben, daß sie die Entscheidung, ob ein Film gemäß dem Jugendschutzgesetz § 6 zu den für Jugendliche unter 16 Jahren verbotenen Filmen gehört oder nicht, durch die FSK entschieden werden darf, freilich unter Vermehrung des betreffenden Ausschusses um einen oder zwei Vertreter der öffentlichen Hand.

Die Grundsätze, nach denen die FSK urteilt, sind gesund. Es heißt dort:

Kein Film soll Themen, Handlungen oder Situationen darstellen, die geeignet sind

a) das sittliche oder religiöse Empfinden zu verletzen, insbesondere entsittlichend oder verrohend zu wirken;
b) nationalsozialistische, materialistische, imperialistische, nationalistische und rassenhetzerische Tendenzen zu fördern;
c) die Beziehungen Deutschlands zu anderen Staaten zu gefährden, insbesondere deren Regierungen, amtliche Repräsentanten und Einrichtungen herabzusetzen;
d) die verfassungsmäßigen und rechtsstaatlichen Grundlagen des deutschen Volkes in seiner Gesamtheit und in seinen Ländern zu gefährden oder herabzuwürdigen;
e) durch ausgesprochen propagandistische oder tendenziöse Beleuchtung geschichtliche Tatsachen zu verfälschen. (Die veränderte Darstellung geschichtlicher Vorgänge im Sinne der notwendigen Freiheit künstlerischen Gestaltens wird hiervon nicht betroffen).[4]

Die Anwendung dieser Grundsätze ist selbstverständlich für ein nicht homogenes Gremium sehr schwer. Es besteht ja für viele moderne Menschen überhaupt kein sittliches Ordnungsbild mehr und viele haben ein falsches. Die Entscheidungen eines solchen Gremiums bedeuten immer eine Kompromißlösung, weil auf jede der vertretenen Parteien irgendwie Rücksicht zu nehmen ist. Freilich kann das Ergebnis dann gerade keine der Parteien befriedigen. So ist es *fast erstaunlich,* daß sich die katholische Kirche Deutschlands (vertreten durch einen Beauftragten der 20 Bischöfe Westdeutschlands) ohne zwingende Notwendigkeit (Parlament!) in ein solches Gremium mit Sitz und Stimme hineinbegeben hat, in dem ständig über wichtige Fragen der Moral und Pädagogik abgestimmt wird. Nun hat immerhin der damalige *Filmbischof* beim Wiedereintritt der katholischen Kirche in die FSK im Sommer 1951 in einem Brief an die Filmwirtschaft *deutlich* erklärt, daß die Kirche zu allen Erscheinungen des öffentlichen Lebens vom religiösen und sittlichen Standpunkt aus Stellung nimmt, und daß sie es auf dem Gebiet des Films durch die Katholische Filmkommission für Deutschland und ihr Organ den „Filmdienst", tut (also nicht durch die FSK!). Trotzdem steht fest, daß die Beteiligung der katholischen Kirche bei den Abstimmungen in der FSK zu dem bis jetzt unausrottbaren Mißverständnis geführt hat, daß dieser und jener Film für Gläubige doch tragbar sei, „denn die

[4] Siehe Grundsätze der FSK — A. (a—e). Gruppe 11/1, Hermann-Luchterhand-Verlag, Neuwied/Rhein.

FSK habe ihn freigegeben und die katholische Kirche sitze ja mit darin". Es spricht sich einfach nicht herum, daß die Kirche nur jede zweite Woche in den Ausschüssen sitzt und darin sehr oft überstimmt wird.

Hier seien einige Entscheidungen der FSK aus der letzten Zeit aufgeführt, die nicht nur bei Katholiken Kopfschütteln hervorgerufen haben: Der Film „Durst" (Schweden) wurde freigegeben; jugendfrei der Film „Feuervogel" (Schweden), ebenso „Insel des Grauens" (USA), „Königin der Arena" (Deutsch), „Rekruten rechts raus" (Schweden), „Die Spielhölle von Las Vegas" (USA), „Der träumende Mund" (Deutsch) und „Salome" (USA).

Das Mißverständnis, daß die katholische Kirche für die Fehlentscheidungen der FSK mithafte und sie respektieren müsse, ließe sich vielleicht dadurch vermeiden, daß die Kirche auf ihr Stimmrecht in der FSK verzichtet und lediglich beratend mitwirkt. Die Kirche gibt in klarer Weise ihre Meinung zu den einzelnen Filmen kund durch ihre eigene Kommission, die Katholische Filmkommission für Deutschland mit dem Sitz in Düsseldorf, und ihr Organ, den „Filmdienst", welcher wöchentlich erscheint.[5] M. Gritschneder S. J.

Das spanische Konkordat

Kondordate tauchen in der Kirchen geschichte erst dann auf, wenn die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zum Problem werden. Das war im 18. Jahrhundert der Fall. Nicht als ob vorher zwischen den beiden Mächten nur Harmonie und Einverständnis geherrscht hätten, aber man maß den Auseinandersetzungen keinen grundsätzlichen Charakter bei.

Was Spanien betrifft, sprach man nach einer im Jahre 1640 abgeschlossenen „Concordia Facheneti" erstmals 1714 von einem eigentlichen Konkordat. Wegen der maßlosen Forderungen von seiten des Staates kam es jedoch nicht über das Stadium eines Projektes hinaus. Der zweite Versuch im Jahr 1717, das sogenannte „Escorialkonkordat", wurde zwar unterzeichnet, aber nie vom König ratifiziert. Erst im Jahre 1737 kam eine regelrechte Vereinbarung über Asylrecht der Kirche, Immunität der Kleriker und Patronatsrecht des Königs zustande. Ihr war kein langes Leben beschieden. Als aber im Jahre 1753 Papst Benedikt XIV. auf das alleinige Recht der Besetzung unzähliger Benefizien verzichtete und dafür mit einer einmaligen Geldsumme abgefunden wurde, anderseits sich der König zu einer Einschränkung seines Patronatsrechts herbeiließ, konnte ein dauerhaftes Konkordat geschlossen werden. Etwa 100 Jahre später machten ihm die Wirren um die Thronfolge, die sogenannten Carlistenkriege, ein Ende. Königin Isabel darüber verärgert, daß der Papst sie nicht als die alleinige Herrscherin anerkannte, kündigte den Vertrag auf. Doch wurde bald nach dem Sieg Doña Isabels im Jahre 1851 ein neues Konkordat mit Pius IX. abgeschlossen. Auch dieses erreichte ein beträchtliches Alter. Es hörte erst infolge der im Jahre 1931 durch die Republik vollzogenen Trennung von Kirche und Staat auf zu bestehen.

So mußte Franco, um überhaupt eine Norm zu haben, nach seinem Sieg einzelne Abmachungen über die dringendsten Angelegenheiten mit dem Heiligen Stuhl treffen. Am meisten drängte die Regelung der Besetzung der Bischofsstühle, von denen einige schon längere Zeit vakant waren. Nach langen Verhandlungen wurde das Abkommen am 7. Juni 1941 unterzeichnet. In ihm wird das alte Präsentationsrecht der Könige erneuert. Nach diesem Abkommen stellen Regierung und Nuntius gemeinsam eine Liste von 6 Kandidaten auf. Daraus wählt der Papst drei aus. Der spanische Staatschef hat nun das Recht, einen dieser drei zu „präsentieren", das heißt,

[5] Erscheint im Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf, Prinz-Georg-Straße 44. Einzelpreis DM 0,15, monatlicher Bezugspreis DM 0,60. Erscheint wöchentlich.

endgültig den Bischof zu designieren. In einem weiteren Abkommen vom 16. Juli 1948 wurden dem Staat auch in der Besetzung von Pfarreien und Stellen im Domkapitel (nicht-konsistoriale Benefizien) eine gewisse Einflußnahme zugestanden. Im selben Jahr, am 8. Dezember, traf man eine Abmachung über die Seminarien und die kirchlichen Universitäten. Sie hat in der Hauptsache wirtschaftlichen Charakter. Durch ein Motu proprio mit dem Charakter eines Vertrages wurde am 7. April 1947 das Tribunal des spanischen Nuntius, die spanische Rota, die sich insbesondere mit Eheprozessen beschäftigt, wiederhergestellt. So waren, bis auf die früher sehr weitgehende Jurisdiktion der Militärseelsorger, fast alle anderen Rechte und Privilegien wiederhergestellt. Schließlich konnte am 5. August 1950 auch dieses schwierige Problem gelöst werden, nicht ohne eine bedeutende Einschränkung ihrer Jurisdiktion. Zugleich wurde der Militärdienst der Priester und Ordensleute neu geregelt; das heißt, sie wurden praktisch davon befreit. Alle diese Abkommen sind ins neue Konkordat mithineingenommen worden.

Dieses ist nun, wie übereinstimmend der Osservatore Romano und Franco feststellen, sehr verschieden von den früheren. Es trägt nicht mehr den Charakter eines Waffenstillstandes nach einem Kirchenkampf, sondern eines Freundschaftsvertrags, der mitten im besten Frieden geschlossen wurde. Dadurch ist es umfassender als alle vorausgehenden Konkordate und stellt im ersten seiner 36 Artikel fest, daß die katholische Religion weiterhin die einzige der spanischen Nation ist und deshalb in all ihren Rechten und Vorrechten, die ihr nach göttlichem und kanonischem Recht zustehen, vom Staat geschützt wird. Franco bemerkt in seiner Botschaft an die Cortes vom 24. Oktober hierzu: „Wir können beim Abschluß eines Konkordates nicht von unserm katholischen Glauben absehen. ... Wenn wir im Konkordat den alles überragenden Zielen der Kirche Christi dienen, erweisen wir damit uns selbst und dem Heil unserer Seele den größten Dienst." Wie er diesen Dienst versteht, gibt er zu erkennen, wenn er weiter ausführt: „Die Toleranz gegenüber andern Religionen kann nicht Freiheit für ihre Propaganda besagen, weil diese die religiöse Zwietracht fördert und den sichern und selbstverständlichen Besitz der Wahrheit und des Kultes stört." Das Recht der Protestanten auf die private Ausübung ihres Kultes wird durch das Konkordat in keiner Weise eingeschränkt. Den Mohammedanern des spanischen Territoriums in Afrika wird in einem Schlußprotokoll die Freiheit des augenblicklichen status quo zugesichert, wonach ihnen das Recht auf öffentliche Ausübung ihres Kults zusteht.

Der Anerkennung dieser Vorrangstellung der katholischen Religion entspricht im zweiten Artikel die Anerkennung der Kirche als einer „societas perfecta". Franco sieht darin eine „selbstverständliche Folge des Glaubens an ihre Gründung durch den Gottessohn". Daraus ergibt sich im weitern auch die Anerkennung der juristischen Persönlichkeit der kirchlichen Institutionen und der kirchlichen Feiertage, über deren Beobachtung der Staat wachen wird. Aus Dankbarkeit verpflichtet sich die Kirche, in jeder heiligen Messe, in einem Anhang zur Kollekte, Sekret und Postkommunion, ebenso wie auch im Kanon (im Te igitur) für das Staatsoberhaupt und das Volk zu beten.

Nach diesen Bestimmungen mehr allgemeiner Natur wendet sich das Konkordat jenen Gegenständen zu, welche die klassische Materie der Konkordate bilden. Für den ersten, die Besetzung der Bischofsstühle, braucht es nur auf das frühere Abkommen zu verweisen. Dann nehmen sich beide Vertragspartner vor, in Zusammenarbeit die Grenzen der Diözesen so zu ändern, daß sie möglichst mit denen der Provinzen übereinstimmen, insbesondere aber die Enklaven aufzuheben. Dieses Anliegen wurde schon in früheren Konkordaten

erwähnt und ist zum Teil schon zur Ausführung gekommen. Vom Sinn für Tradition zeugen die Vereinbarungen über die Beibehaltung des Priorats-Bistums der geistlichen Ritterorden in Ciudad Real, d.i. ein Sprengel, der sich nur dadurch von den andern Bistümern unterscheidet, daß er keiner Metropolitanprovinz angehört, dafür aber, hauptsächlich für die Besetzung des Bischofsstuhls, in gewissem Sinn von den vier Großmeistern der noch bestehenden Ritterorden abhängt. Den gleichen Geist atmen die Artikel, in denen die Privilegien der spanischen Nation in der römischen Basilika Maria Maggiore bestätigt und zwei Sitze in der römischen Rota spanischen Geistlichen vorbehalten werden — für ihren Unterhalt muß der spanische Staat aufkommen. Die Immunität der Kleriker wird den heutigen Verhältnissen angepaßt. Die Kleriker können in Strafsachen vom Staat belangt werden; doch müssen sie ihrem Stand gemäß behandelt werden. Das Asylrecht wird in eine beschränkte Immunität der kirchlichen Gebäude umgewandelt. Weiterhin nehmen sich beide Vertragspartner vor, mit der Zeit wieder einen Fonds zu schaffen, aus dem die Kleriker unterhalten werden sollen. Unterdessen weist der Staat der Kirche eine entsprechende Dotation an. Neu ist die Vereinbarung zum Schutz der kirchlichen Kunstschätze von nationaler Bedeutung.

Mehr Interesse dürfen die Vereinbarungen über die Ehe und das Schulwesen beanspruchen. In den Artikeln 23 und 24 erkennt der Staat für die Getauften die alleinige Zuständigkeit der Kirche in Ehefragen an und verspricht, seine Gesetze denen des kanonischen Rechts anzupassen. In den Artikeln über das Unterrichtswesen (27—31) mildert das Konkordat die rigorose Bestimmung, daß alle Schüler, auch die Nichtkatholiken, dem katholischen Religionsunterricht beiwohnen müssen. Die Nichtkatholiken können auf Wunsch ihrer Eltern davon dispensiert werden. In den Volksschulen gibt grundsätzlich der Lehrer den Religionsunterricht. Der Pfarrer oder sein Vertreter soll daneben auch periodisch Katechismusunterricht erteilen. Selbst an den Universitäten ist Religion Pflichtfach. Daran wurde trotz weitverbreiteter Bedenken festgehalten. Denn auch in Spanien wurde von den jungen Katholiken dieser Unterricht als sehr fragwürdig empfunden. Die Religion sei Leben, kein Unterrichtsfach! Die Frage nach der rechten Glaubensverkündigung ist also auch in Spanien wach geworden. Man hoffte, die Schwierigkeiten durch einen bessern Unterricht zu beseitigen.

Neu ist, daß in Zukunft auch an den staatlichen Universitäten scholastische Philosophie und Theologie gelehrt werden soll; anderseits lassen die kirchlichen Lehranstalten auch grundsätzlich Laien zum Theologiestudium zu. Der Staat sorgt dafür, daß in Rundfunk und Fernsehen der Darlegung religiöser Wahrheiten die nötige Zeit eingeräumt wird, und hilft, nach Möglichkeit, finanziell den Ausbildungsstätten des Ordensklerus.

Heißumstrittene Punkte werden im Artikel 30, 3 und 31, 1 berührt: Vorbildung der Lehrkräfte in den Privatschulen, die von Ordensgenossenschaften geleitet werden, und die staatliche Anerkennung der in solchen Schulen verliehenen akademischen Titel. In Zukunft genügt die im Orden gegebene Ausbildung zur Ausübung des Lehramtes in den humanistischen Fächern. In diesem Punkt sind die Orden mit ihren Forderungen durchgedrungen. Dagegen wurde über die Anerkennung der akademischen Titel nichts entschieden. In diesem Zusammenhang erinnert man sich des Sturms, der sich von seiten der staatlichen Fachschulen gegen die Absicht der Regierung erhob, dem von der elektrotechnischen Hochschule der Jesuiten verliehenen Ingenieurtitel volle Gleichberechtigung mit dem staatlichen zu geben. Man mußte das Projekt wieder fallen lassen.

Abschließend stellt das Konkordat fest, daß alle nicht behandelten, kirch-

liche Personen und Einrichtungen betreffenden Fragen nach dem kanonischen Recht zu entscheiden sind. Im Schlußprotokoll werden noch einige Zusätze zu verschiedenen Artikeln gemacht.

Die Verhandlungen wurden erstmals im Jahre 1950 aufgenommen. Wie Franco ausdrücklich betont, ist dieser verhältnismäßig späte Zeitpunkt nicht etwa daraus zu erklären, daß der Vatikan in den fünf Jahren der „verbrecherischen internationalen Verschwörung gegen Spanien" zu erkennen gegeben habe, er wünsche in dieser Lage keinen solchen Vertrag, wie ihn das Konkordat darstelle, abzuschließen, sondern einzig und allein aus der Zurückhaltung Spaniens, das die Kirche Christi nicht mit seinen außenpolitischen Schwierigkeiten belasten wollte.

Die Verhandlungen wurden von dem Botschafter und Professor für Völkerrecht, Fernando M. Castiella und dem spanischen Außenminister, Alberto Martin Artajo, für Spanien geführt. In Madrid beriet über die einzelnen Artikel eine Kommission von drei Ministern, und zwar dem Außenminister, Justizminister und dem Generalsekretär der Falange; häufig unter dem persönlichen Vorsitz Francos. Man kann in ihnen die Vertreter der drei bedeutendsten Gruppen der „Regierungskoalition" erblikken: katholische Aktion, Traditionalisten und Falange. Die Reihenfolge dürfte ihrer Bedeutung entsprechen.

Das am 27. August unterzeichnete Konkordat wurde genau zwei Monate danach, am 27. Oktober ratifiziert.

Theo Baumann S.J.

Jade — ein Edelstein in der Kultur der Jahrtausende

In der Grabstätte eines Mayafürsten in der Ruinenstadt Palenque auf der Halbinsel Tehuantepec im mexikanischen Staat Chiapas fand im Anfang dieses Jahres ein mexikanischer Forscher, der Archäologe Dr. Alberto Ruz Luhillier, im 59 Stufen tiefen Innern einer Pyramide neben anderen Zeugen der längst versunkenen Palemque-Kultur das Skelett eines Mannes mittleren Alters. Auffallend war bei dem Fund der Reichtum an Jadeschmuck. Der Kopf des Toten der in einem mächtigen von sechs menschlichen Leichen umgebenen Steinaltar lag, war mit einem Diadem von Jade bedeckt und mit kunstvoll aus Jade geschnittenen Ohrringen verziert. Das Gesicht verhüllte eine mit Edelsteinen eingelegte Jade-Maske. In beiden Händen befanden sich Gegenstände aus Jade und rundum kleine aus Jade verfertigte Idole des mayanischen Sonnengottes. Welche Bedeutung hat an diesem pomphaften indianischen Fürstengrab der reichliche Jadeschmuck?

Jade ist ein Sammelname für den chromgrünen, durchscheinenden und apfelgrün gesprenkelten Jadeit und den lauch- und spinatgrünen Nephrit. Beide sind chemisch verschieden (Augit und Hornblende), werden aber doch infolge ihrer gleichen Farbe und ihres Aufbaues meist verwechselt und können eigentlich nur vom Mineralogen unterschieden werden oder auch durch eine Lötrohrprobe mit kleinen Splittern, wobei Nephrit unschmelzbar ist, während Jadeit schmilzt.

In der Kulturgeschichte der Menschheit spielt Jade, besonders der Nephrit, wegen seiner Härte und Sprödigkeit eine bedeutsame Rolle. Man kann ihn den Kulturedelstein der Jahrtausende nennen. Es hat eine Zeit gegeben, da war in der wissenschaftlichen Welt die Ansicht verbreitet, daß der Nephrit aus Asien, besonders aus China durch Völkerwanderungen nach Europa und nach anderen Ländern der Welt importiert worden sei. Bei Archäologen und Ethnographen entstand sogar ein sogenanntes „Nephritfieber". Denn diese Theorie hätte über große bedeutsame völkergeschichtliche Fragen entschieden. Heute hat die Paläontologie und Mineralogie die Ansicht widerlegt, daß der Nephrit der prähistorischen Völker, besonders

der Pfahlbaunephrit, aus Asien stamme und von dort als Handelsware importiert worden sei. Auch hat die mineralogisch-chemische Untersuchung der prähistorischen Nephrite ergeben, daß die prähistorischen europäischen Nephritgegenstände dem heute in Europa gefundenen Nephrit ähnlicher sind als dem asiatischen.

Archäologische Untersuchungen haben einwandfrei bewiesen, daß der Nephrit schon im 4. und 5. Jahrtausend in Ägypten zu scharfen Messern, Sägen, Beilen, Hämmern und Waffen verwandt wurde. Mit der Auffindung prähistorischer Kulturstätten entdeckte man fast in allen Ländern der Erde, in Amerika, Australien, Zentralafrika Werkzeuge aus Nephrit, meist in Form von kleinen Beilen. In Europa wurden prähistorische Nephritgegenstände in Süditalien, in Frankreich, in Österreich in den Ablagerungen der Mur, in der Schweiz in den Pfahlbauten des Züricher Sees, des Neuenburger und Bieler Sees, in Deutschland am Bodensee, in Weimar, in Jordansmühle am Zobtenberg bei Breslau gefunden. Heute sind die Hauptfundstätten von Jade Turkestan, Sibirien, Hinterindien, China und Neuseeland. Die Häuptlinge des aussterbenden neuseeländischen Stammes der Maoris tragen als Prunkwaffen Beile aus Nephrit. Fratzenhafte Ahnenbilder aus Nephrit, die offenbar einer sehr alten Kultur entstammen, werden abgöttisch verehrt.

Fast bei allen Völkern der Erde finden sich Beweise für die hohe Bewertung des Nephrit. So förderten Schliemanns Ausgrabungen in Troja neben Gold, Elfenbein, Bernstein auch Nephritgegenstände zutage. Nach den „Singhalesischen Annalen“ (übersetzt von Upham 1833. Bd. 1, S. 4) soll sich Gautama, als er zum Buddha wurde, auf einen aus dem Himalaya stammenden Nephrit mit talismanischer Kraft als Thron gesetzt haben, der von der Erde in den Himmel ragte. Sicher ist, daß bei der prähistorischen Beschneidung scharfe Steinmesser aus Nephrit gebraucht wurden, wie aufgefundene Kultgegenstände aus Mittel- und Südamerika beweisen. Auch die Juden sollen für die Beschneidung Jademesser verwendet haben. Ob der unter den 12 Edelsteinen im sog. Choschen, dem Brustschild des jüdischen Hohenpriesters bezeichnete Jaspis ein Nephrit war, läßt sich nicht beweisen, da sich die hebräischen Namen nicht mehr mit den heutigen identifizieren lassen.

Wenn geschichtlich nachweisbar der Nephrit bei allen Völkern in vorgeschichtlicher Zeit zu Schmuck und Waffen bearbeitet wurde, so hat doch kein Volk ihn so hochgeschätzt wie die Chinesen. Für sie ist er schlechthin der Edelstein, der „kostbare Stein“, der „Edelstein der Edelsteine“, das bedeutet der Name Yu, der bis in das älteste Chinesische zurückreicht. Der chinesische Philosoph Kvan-Chung schrieb schon im 7. Jahrhundert v. Chr. die begeisterten Worte: „In seiner glänzenden Glätte erkennt man das Sinnbild des Wohlwollens, in seinem leuchtenden Schliff ist das Wissen verkörpert, in seiner unbiegsamen Festigkeit die Gerechtigkeit, in seiner bescheidenen Harmlosigkeit die tugendhafte Wirksamkeit, in seiner Seltenheit und Fleckenlosigkeit die Seelenreinheit, in seiner Unvergänglichkeit ewige Dauer, in der Art, wie er jeden Sprung dem Auge zeigt, Aufrichtigkeit, darin, daß er, obschon von unübertroffener Schönheit, von Hand zu Hand gehend, nicht befleckt wird, moralische Führung, darin daß er beim Anschlagen einen klingenden Ton wahrnehmen läßt, Musik“ (bei Kobert: Ein Edelstein der Vorzeit, Stuttgart. 1910. S. 22).

Die Geschichte Chinas, seine Triumphe und seine Glanzzeit, sein Glück und sein Niedergang, können an der Kunst der Jadeschnitzerei durch die Jahrtausende abgelesen werden. Die große Beliebtheit des Steines ergibt sich aus der Tatsache, daß der chinesische Kaiser früher als der Sohn des Himmels die Insignien seiner Herschergewalt aus Jade trug. Wie einst die griechischen

Götter im Olymp von Nektar und Ambrosia lebten, so leben nach chinesischer Mythologie die Geister von Jade. Tatsächlich tranken denn auch Kaiser der Tchou-Dynastie (122—249 v. Chr.) in Wasser aufgelöstes Jadepulver. Viele Chinesen nennen ihre Töchter „Jade" in der stillen Hoffnung, daß sie dann dem edlen und kostbaren Stein an Schönheit gleichen würden. Beide Arten, Jadeit und Nephrit, haben in vorgeschichtlicher Zeit eine sehr wichtige Rolle gespielt durch Verwendung beim Gottesdienst, beim Verarbeiten von Prunkwaffen, Grabplatten, Siegeln, Schmuckgegenständen. Ihre Härte machte sie dazu besonders geeignet. In der klassischen Zeit der Han (266 bis 221 v. Chr.) und der Sungperiode (206 v. Chr. bis 1276 n. Chr.) erlebte die Jadeschnitzerei eine solche Blüte, daß sie der feinsten Gemmenkunst der Etrusker und der Griechen ebenbürtig war. So findet sich im Museum des Großherzoglichen Hauses zu Gotha eine überaus kostbare Gruppe aus fleckigem hellem Nephrit, die eine liebkosende Löwin darstellt, eine altchinesische Arbeit aus der Ming-Periode (1368—1643). Im Grünen Gewölbe zu Dresden werden als große Raritäten Nephritschalen auf silbernem Fuße in Form eines abgesägten menschlichen Schädels gezeigt, ebenso ein glatter büchsenförmiger Becher aus lichtgrünem Nephrit mit Deckel, worauf eine pyramidenförmige Spitze in vergoldeter Fassung ruht. Wie aus dem geriebenen Lapislazuli die tiefdunkle Lasurfarbe gewonnen wurde, so ergab auch der zu feinstem Staub gemahlene Nephrit die charakteristische gelblich-grüne Farbe für die Malerei. Vor einigen Wochen wurde bei einem New Yorker Antiquariat ein mittelgroßes Gemälde von der Hand des Chinesen Dju Yin aus der Zeit um 1500 n. Chr. entdeckt, der als Erneuerer der chinesischen Malerei unter dem Einfluß des Abendlandes galt. Die Farben des Kunstwerkes bestehen neben gemahlenen Rubin und Perlen aus dem Grün des Nephrit.

Vor allem verwandte die chinesische Steinschneidekunst Jade zu Talismanen und Amuletten aus einem religiösen Symbolismus heraus. So wurden Talismane zur Verlängerung des Lebens in Form von menschlichen Zungen, von Störchen, Fledermäusen, Pilzen, Orchideen usw. hergestellt. In der Form von Baumgrillen als Symbole der Auferstehung mit feinziselierten gefalteten Flügeln, auf einem weißen Blatt ruhend und aus einem Steine gearbeitet, zeigt sich die hohe Kunst der chinesischen Steinschneiderei. Auch Pfirsiche als Sinnbild der Unsterblichkeit werden aus Jade geschnitzt und sind Schmuck und Symbol zugleich. Weiterhin werden Symbole des Taoismus, der chinesischen Staatsreligion, für Auferstehung und Unsterblichkeit auf Jadekunstwerken angebracht. Immer wieder findet sich z. B. das chinesische Schriftzeichen „schou" (gleich langes Leben), das wegen seiner mehr als hundert Abarten der künstlerischen Phantasie ein beliebtes Objekt für die mannigfaltigsten Darstellungen bietet.

Wie seit uralten Zeiten Edelsteine als universal wirkende Heilmittel im Gebrauch waren, so wurde und wird auch noch heute der Jadestein in seiner doppelten Form zu Heilzwecken verwandt bei Krankheiten der Augen, des Magens vor allem der Niere. Daher auch der Name Nierenstein, Nephrit, vom griechischen nephros = Niere. Er galt in der Antike allgemein als der Stein gegen Hüftweh und Nierenbeschwerden, wenn er auch fälschlich mit dem ihm sehr ähnlichen grünen Jaspis bezeichnet wurde. Schon im 3. und 4. vorchristlichen Jahrtausend wurde von den vorsemitischen Bewohnern Mesopotamiens der Nephrit als Heilmittel gegen Nierenkrankheiten und als Geburtsamulett getragen. Auch die Göttin Ischtar trug nach der Legende, die uns das Gedicht von Ischtars Höllenfahrt berichtet, neben anderm kostbarem Edelsteinschmuck einen Gebärgürtel aus Nephrit um die Hüften. Der bekannte Assyrio-

loge von Oefele hat diesen Gebrauch von Gebärsteingürteln aus Nephrit in den assyrischen Keilinschriften nachweisen können. In China besteht eine uralte Sage, wonach zur Mutter des Konfutse vor ihrer Entbindung das heilbringende Wundertier Ki-Lin kam und ihr einen Nephrit brachte, auf dem die Prophezeiung eingraviert war, daß sie einem Religionsstifter das Leben schenken werde. Heute noch tragen südamerikanische Indianer Nephrit und Jadeit als Amulette um den Hals und als sogenanntes Oripendulum, als Lippenpflock. So bezeichnen Archäologen mit Recht den Jadestein als das älteste magische Arzneimittel. In Oberbayern werden noch jetzt grüne Steine von Frauen und Hebammen gebraucht, um eine glückliche Geburt zu erlangen, und nach dem bekannten bayerischen Volkskundler M. Höfler hätten wir es hier mit dem Überbleibsel eines früheren Kultsteines, des Nephrit zu tun. Wie der im wahren Sinne des Wortes prähistorische Stein zur Bedeutung eines Geburtsamulettes kam, ist für Ethonologen noch ein ungelöstes Rätsel. Einige berufen sich auf die grüne Farbe des Nephrit, wonach sich Beziehungen zwischen der grünenden, sich ewig erneuernden Natur und dem werdenden Menschenleben ergeben. (Fühner: Lithotherapie, Straßburg 1902, S. 86). Andere finden nach der Signaturenlehre des Paracelsus in der weit verbreiteten Form des Nephrit als Beil eine Erklärung. „Das Nephritbeil spaltet und öffnet. Die schwer Gebärende gilt als verschlossen. Es wird nun das Mineral der öffnenden Beile symbolisch angehängt, um per sympathiam auch die Erleichterung und Beschleunigung der Geburt zu erlangen“ (von Oefele). Auch Agrippa von Nettesheim, der Arzt und Philosoph der Renaissancezeit, gab in seiner „Okkulten Philosophie“ eine ähnliche auf Sympathie beruhende Erklärung.

Jade, der Kultur- und Wunderstein, hat auch in unserer Zeit von seiner magischen Bedeutung nichts verloren. In der Türkei zählt Schmuck aus Nephrit zu den wertvollsten Talismanen gegen den im ganzen Orient weit verbreiteten Aberglauben des „Bösen Blicks“. Inder tragen Nephritstücke als Amulett gegen Blitz bei sich. Bei wichtigen Verhandlungen halten Chinesen im Glauben an die überirdische Kraft des Steines ein Stück davon in der Hand, und Vornehme bedecken die Augen des Toten mit dem „Stein der Unsterblichkeit“, einem hauchdünnen Nephritplättchen. Dieser Brauch macht auch die anfangs erwähnte reichliche Verwendung des Jadeschmuckes in dem mayanischen Fürstengrab verständlich.

Die Lehre, daß es nicht gleichgültig ist, welchen Schmuckstein man tragen soll, ist uralte okkulte Weisheit und hat sich in unsrer Zeit zur Mode der Monatssteine ausgewachsen. Nach dieser esoterischen abergläubischen Edelsteinsymbolik ist Jade mit seinen Abarten wie alle grünen Steine dem Tierkreiszeichen des Krebses zugeordnet und soll alle ungünstigen Planetenkräfte nach Möglichkeit abschwächen, günstige stärken und so den Träger in seinem Streben unterstützen und mit ihm in harmonischen Grundschwingungen stehen. So gilt er als Talisman für Spieler und Rennfahrer. Damen tragen gern als „Akkumulator fluidischer Kräfte“ am Silber- oder Goldstreifen ihres Armes einen pendelnden Jadefisch oder als Anhänger eine Spinne oder einen Frosch aus Nephrit als Glücksmagneten. Psychisch angestrengten Personen soll er zu einem guten Schlaf verhelfen. In der Juwelierkunst werden Nephrit und Jadeit noch immer gern als Siegel und Ringsteine, als Kettensteine oder zu anderen Schmuckgegenständen verwandt. Eine rege Industrie stellt in Deutschland aus dem neuseeländischen Nephrit Götzenbilder als Massenartikel zu Amuletten für die Eingeborenen Neuseelandes her, so in Idar-Oberstein. Dem unechten Jade, der als grüner Vesuvian oder Idokras in den Handel kommt, fehlen die bestechenden Farben des echten Jadesteines.

Philipp Schmidt S.J.

Besprechungen

Geschichte

Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. (231 S.) Stuttgart 1953, Kohlhammer. Br. DM 3,60.

Die Voraussetzung, die jede Geschichtsphilosophie machen muß, ist die, daß die Geschichte einen Sinn hat, der aus ihr selbst zu erkennen ist. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Das Altertum wußte nichts von einem solchen Sinn. Erst die jüdisch-christliche Offenbarung hat auf ihn hingewiesen. Und so ist die Geschichtsphilosophie von dieser Offenbarung bedingt; sie kam erst auf, als das Christentum säkularisiert worden war. Die Bibel und dann Augustinus unterscheiden zwischen Heilsgeschehen und Weltgeschichte. Jenes vollzieht sich zwar mitten in dieser; aber es gehört nicht zu ihr, ist nicht von ihr abhängig und entwickelt sich nicht mit ihr. Joachim von Floris hat als erster die eschatologische Vollendung in den letzten Abschnitt der irdischen Geschichte selbst verlegt und damit der Geschichtsphilosophie den Weg gebahnt. In der Folge wird die des Heilsgeschehens mit der Weltgeschichte vermengt (Hegel) und schließlich ihr einfach gleichgesetzt; es entstehen Philosophien, die sich gegen ihre eigenen Voraussetzungen wenden und utopisch werden. A. Brunner S.J.

Childe, Gordon: Stufen der Kultur. Von der Urzeit zur Antike. (348 S.) Stuttgart 1952, W. Kohlhammer. Ln. DM 14,40.

Von den Uranfängen der Kultur führt das Buch den Leser über die Jungsteinzeit, die Kupfer- und Bronzekultur und die Eisenzeit bis in die antike Welt. Es berichtet über die ersten Städtegründungen und den Aufschwung, den die Kultur damit nahm. Das Wirtschaftliche hat dabei den Vorrang. In den alten Kulturen ist dies auch verständlich; die meisten Überreste zeugen vom wirtschaftlichen Leben des damaligen Menschen. Aber auch für die andern Kulturen ist diese Darstellung nicht ohne Reiz, zumal der V. nicht dem marxistischen Irrtum verfällt, im Geistigen nur einen ideologischen Überbau über den jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnissen zu sehen. Aber seine Einstellung ist pragmatistisch-positivistisch. Die Religion bezeichnet er als eine Ideologie. So einfach liegen die Dinge selbst bei heidnischen Religionen nicht. Das Religiöse hat er nicht verstanden. So sagt er: „Es ist bezeichnend für die Zähigkeit von Überlieferungen, daß der Brauch, die Toten mit Ocker zu bestreuen, sich 20000 Jahre lang erhielt, obwohl die Erfahrung längst seine Vergeblichkeit gezeigt hatte" (S. 50). Er setzt also offenbar voraus, die damaligen Menschen seien so naiv gewesen, von dieser Zeremonie die einfache Wiederbelebung des Toten und seine Rückkehr ins bisherige Leben zu erwarten; von dem tiefen symbolischen Sinn, den sie damit verbanden, ahnt er offenbar nichts. Entsprechend sind seine Ansichten über das Christentum. Es ist schade, daß diese Einstellung dem reichhaltigen Buch eines guten Kenners der Tatsachen abträglich ist. A. Brunner S.J.

Marañón, Gregorio: Tiberius. Geschichte eines Ressentiments. (278 S.) München 1952, Nymphenburger Verlagshandlung. Brosch. DM 12,—. Gln. DM 15,80.

Daß der Verfasser nicht nur ein geistvoller Schriftsteller und vielseitig gebildeter Historiker, sondern auch Arzt und Psychologe ist, verleiht dem vorliegenden Buche nicht nur einen besonderen Reiz, sondern vor allem einen besonderen Wert. Das Thema „Tiberius" ist immer wieder von der Geschichtschreibung in Angriff genommen worden. Seit den Tagen seiner Zeitgenossen hat er viele Ankläger und auch einige Verteidiger gefunden. Nun hat Gregor Marañón seine Lebens- und Herrschergeschichte als die Geschichte eines Ressentiments geschrieben. Das besagt, er behandelt ihn als einen Menschen, dessen Schicksal weitgehend von seelischen Störungen und einem erkrankten Gemüt bestimmt war. Wenn Marañón sagt: „Aber stets bestimmt der zufällige oder absichtsvolle Einfluß des Milieus in letzter Instanz über unsere moralische Laufbahn" (60), so finden wir diese Formulierung zwar überspitzt und daher unrichtig, wollen aber keineswegs leugnen, daß die Umwelt unsere moralische Entwicklung mitbestimmt.

Um den Kaiser Tiberius weht, je älter er wird, eine immer eisigere Luft. Wie die eitrigen Geschwüre in seinem Gesicht, so wächst die moralische Fäulnis dieses Mannes. Ein umsichtiger Feldherr, ein tüchtiger Bürokrat, aber durch und durch vergiftet vom Menschenhaß. Und dieser giftige Haß bringt Tod und Verderben nicht nur über Senat, Ritterschaft und Volk, sondern selbst über die kaiserliche Familie und Verwandtschaft und die nächste Umgebung. Wie ein Pesthauch geht es von Capri aus.

Und da reißt nun Marañón den kaiserlichen Pupur von den ekligen Schwären der Seele und des Leibes und zeigt auf die Entzündungsherde im Untergrunde des Menschen Tiberius. Das reicht bis in die Kindheit zurück. Die Eltern sind lange Zeit politische Flüchtlinge, dann verrät seine Mutter, die ehrgeizige Livia, den Gatten und die Kinder, indem sie sich scheiden läßt und den Machthaber Oktavian heiratet. Sie wird Kaiserin, aber der neunjährige Tiberius hält die Leichenrede an der Bahre seines einsam verstorbenen Vaters, Tiberius Claudius Nero.

Später, als Tiberius glücklich verheiratet ist, zwingt ihn der Wille seines kaiserlichen Stiefvaters, die Gattin zu verstoßen und die sittenlose Kaisertochter Julia (aus erster Ehe) zu heiraten. Immer wieder muß sich Tiberius despotischer Willkür fügen. Da er nun seiner Veranlagung nach ohnehin ein schwieriger, gehemmter Mensch ist, erzeugt dies Herumgestoßenwerden jene gefährliche Gemütskrankheit, die man Ressentiment nennt. Es fraß immer tiefer. Tiberius, nach außen pedantisch streng und pflichtbewußt, leidet an inneren Geschwüren, bis ihm die Machtübernahme nach des Augustus Tod die Möglichkeit bietet, sich zu rächen. Wenn er auch nicht alle Verbrechen begangen hat, die ihm seine Feinde und die Volksphantasie zur Last legten — auch die behutsame und besonnene Kritik Marañón's muß genug stehen lassen, daß ein abstoßendes Charakterbild daraus wird. Ein abstoßendes Bild, ja, aber dem Schauder gesellt sich das Mitleid hinzu. Was würde aus diesem Manne geworden sein, wenn sein verwundbares Gemüt rechtzeitig pflegerische Hände gefunden hätte? So führt Marañón, der Arzt und Seelenkenner, hinter die Außenseite tief ins Innere einer der umstrittensten geschichtlichen Persönlichkeiten, und sicher ist sein Werk ein hervorragender Beitrag zum Verständnis des Tiberius und seiner Zeit. Kein Buch für jedermann, wohl aber für nachdenkliche und reife Leser. G. Fr. Klenk S.J.

Fisher, H. A. L.: Die Geschichte Europas. 2 Bände. (607 u. 623 S.) Stuttgart 1952, Ernst Klett. Ln. DM 44,—.

„Die Kultur, die wir als typisch europäisch betrachten", beruht „nicht auf einer Gemeinsamkeit der Rasse, sondern auf einem gemeinsamen geistigen Erbe, auf gemeinsamer Leistung und einem gemeinsamen religiösen Hoffen und Glauben." „Zu diesem Erbe hat jedes europäische Volk einen bestimmten, ihm eigentümlichen Beitrag geleistet." Diese Worte aus der Einleitung kennzeichnen den weiten Geist, in dem Fisher sein Werk geschaffen hat.

Das neue kommende Europa muß auch von den Historikern mitgeschaffen werden, indem sie den Ballast und die Blöcke aus dem Wege räumen, mit denen viele einseitig nationalistische Geschichtsdarstellungen aus der Vergangenheit und der Gegenwart den Weg zu einer neuen abendländischen Einheit versperren. Fisher leistet hier gute Arbeit. Nur wo ihn die Grundsätze eines unentwegten Liberalismus einengen, d. h. besonders der katholischen Kirche und hier wieder vor allem den Jesuiten gegenüber, verliert er manchmal den unbefangenen Blick.

Ein bezeichnendes Beispiel sowohl für seine europäische Weite als auch seine „freisinnige" Enge ist seine Wertung der katholischen Restauration in Deutschland. Bezüglich der Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges bemüht er sich, dem Hause Habsburg gerecht zu werden, sieht dann aber in Ferdinand II. doch wieder vor allem den Schüler der verabscheuten Jesuiten.

An der neueren deutschen Geschichte spart er nicht mit Kritik, und leider bietet sie ja auch genug Anlaß dazu. Aber es ist abwegig, die Theorien Hegels, Bismarcks und Treitschkes für die klassische deutsche Staatslehre auszugeben (II 556), als ob die deutsche Geschichte erst im letzten Jahrhundert begonnen hätte. Sehr wohlwollend urteilt Fisher über die Weimarer Republik und erkennt, wie ungerechtfertigt das französische Mißtrauen ihr gegenüber war. Daß er über die ungeschickte Politik Wilhelms II. scharfe Worte findet und mit der nationalsozialistischen Revolution scharf ins Gericht geht, ist selbstverständlich. Ebenso rügt er die politische Unreife des deutschen Volkes.

Im ganzen: er ist manchmal einseitig, versteht nicht immer die besonderen Verhältnisse und Schwierigkeiten Deutschlands; die alte abendländische Reichsidee bleibt ihm in ihrem Wesen verschlossen, und bisweilen empfindet man seine Urteile als ungerecht. Aber dies tritt zurück, wenn man den allgemeinen Entwurf seines Werkes betrachtet. Und auch, wo man seine Ansichten nicht billigen kann, hat man nicht den Eindruck, daß er sich einer Wahrheit grundsätzlich verschließe. Auf keiner Seite seiner Geschichtsdarstellung kommt man auf den Gedanken, daß nun für ein Gespräch kein Raum mehr bleibe, daß über irgendwelche historische Streitfragen mit ihm nicht mehr zu reden sei. G. F. Klenk S.J.

Preidel, Helmut (Herausgeber): Die Deutschen in Böhmen und Mähren. Ein historischer Rückblick. Zweite durchgesehene und erweiterte Auflage. (392 S., 17 Karten.) Gräfelfing bei München, Edmund Gans. Ln. DM 13,80.

Wenn man sich erinnert, welchen Feuerofen der Trübsal die sudetendeutschen Vertriebenen und Flüchtlinge nach dem Zusammenbruch durchzustehen hatten und welches Unrecht ihnen angetan worden ist, so ist man bei der Lesung obengenannten Buches überrascht. Die erlittene Unbill ist nur noch wie ein fernes Geschehnis spürbar, so ganz beherrscht ist alles von Sachlichkeit. Es ist die nüchtern erzählte und mit verhaltener Liebe zur Heimat gestaltete Geschichte selber, die für die ihres Vaterlandes Beraubten spricht. Nicht nur jeder Sudetendeutsche, jeder gebildete Deutsche müßte das Werk, eine Gemeinschaftsarbeit verschiedener namhafter Autoren, lesen, um zu verstehen, was im böhmisch-mährisch-schlesischen Raum seit rund tausend Jahren von deutschen Bauern und Bürgern, später von Künstlern und Gelehrten, Dichtern und Wirtschaftlern geschaffen worden ist, wie sich Deutsche und Tschechen gegenseitig ergänzt haben und wie

wachsende nationale Unduldsamkeit diesen bedeutenden europäischen Kulturraum gelähmt und schließlich seine deutschen Söhne in die Fremde und die slawischen ins drükkende kommunistische Joch gestoßen hat.

G. F. Klenk S.J.

Jünger, Ernst: Der gordische Knoten. (155 S.) Frankfurt a.M. 1953, V. Klostermann. Geb. DM 6,80.

Die West-Ostspannung der Welt ist für Jünger der Anlaß, geschichtliche, politische, militärische, soziologische, geistige und religiöse Betrachtungen anzustellen, um der Grundverschiedenheit Asiens und Europas, deren Grenzen durch die Jahrhunderte nur leicht geschwankt haben, nahezukommen. Alexander der Große löste die Fragen, die sich an die Verschiedenheiten der beiden Welten knüpften, mit dem lichten Schwert und gibt damit dem Buch den Titel. Jünger kann nicht umhin, auch einige religiöse Tatsachen in den Kreis seiner Erwägungen einzubeziehen. Er vermeidet es aber, allzu tief und bis auf die Wurzel vorzudringen. Das ist sein gutes Recht, wenn man auch sagen muß, daß vielleicht eine grundsätzliche Untersuchung noch mehr Licht gebracht, aber auch den Gegenstand als noch schwieriger erwiesen hätte. Jünger erkennt, daß Asien und Europa, Despotie und Freiheit usw. nicht zwei geographische oder völkische Möglichkeiten, sondern zwei menschliche Grundhaltungen sind. Wie alle seine Schriften ist auch dieses Buch Jüngers glänzend geschrieben, voll von glücklichen Gedankenfunden und Formulierungen. Eine Lösung des Knotens gibt er nicht. Das Schwert, die Gewalt kann zwar zerhauen, aber nicht verhindern, daß der Knoten sich wieder knüpft. Die Menschheit und jeder einzelne hat die Last und die Fruchtbarkeit der Zweipoligkeit zu tragen.

H. Becher S.J.

Krieg und Gefangenschaft

Grenfell, Russel: Jagd auf die Bismarck. (214 S., 9 Bildtafeln, 7 Karten) Tübingen 1953, Fritz Schlichtenmayer. Ln. DM 11.80

Im Mai 1941 hielt das Schicksal der Bismarck nicht nur ganz Deutschland, sondern die ganze Welt in Atem. Innerhalb weniger Minuten hatte sie eines der größten englischen Schlachtschiffe, die Hood, versenkt und war dann nach einer Verfolgungsjagd von sechs Tagen einer riesigen Übermacht erlegen. Das Buch des englischen Kapitäns Grenfell gibt an Hand von amtlichen Unterlagen der britischen Marine und von Beiträgen englischer Fachleute einen äußerst sachlichen und spannenden Bericht von dieser Episode des Krieges, die unabhängig von der Frage nach dessen Recht und Unrecht ein ehrfurchtheischendes Mahnmal treuer Pflichterfüllung geworden ist. „Einen äußerst tapferen Kampf gegen eine erdrükkende Übermacht" nennt der britische Flottenchef, Sir John Torvey, den Untergang der Bismarck. Das Buch läßt fast jede Minute und jede einzelne Entscheidung der britischen Marine miterleben, die ihre jahrhundertlange Tradition und ihr ganzes Können aufbieten mußte, um das deutsche Schlachtschiff zu stellen. Das Buch ist zweifellos kein gewöhnliches Kriegsbuch. In seiner Sachlichkeit ist es geeignet, die Unsinnigkeit des modernen Krieges zu erweisen, trotz aller echten Tapferkeit, zu der jeder Krieg aufruft.

O. Simmel S.J.

Kühner, Otto Heinrich: Nikolskoje. (291 S.) München 1953, Albert Langen — Georg Müller. Ln. DM 10.80.

Zwar hie und da fast grüblerisch, zu reflex und weich — aber so muß wohl einer sein, damit er ein solches Tagebuch überhaupt schreiben kann: „Nikolskoje" ist ohne Zweifel eine bedeutende Leistung.

Der Verfasser will mehr als nur Bericht über den Partisanenkrieg im Mittelabschnitt erstatten. Eindringlich versucht er darzutun, daß der Mensch, gleich welchen Volkes, wenn man ihm nur Vertrauen schenkt, „besser wird, als er ist". Indem er an den Tänzen und reiterlichen Spielen seiner ukrainischen Tataren, Kosaken und Baschkiren teilnimmt, unbewaffnet mit dem Partisanenführer unterhandelt und der Lehrerin Ija, in deren Haus er Quartier genommen, sogar eine Pistole überläßt, bringt es selbst nach dem Zerbröckeln der Front keiner über sich, gegen ihn, den Landesfeind loszuschlagen: „Ein solcher Feind ist einem gar nicht recht."

Menschen und Land sind meisterhaft geschildert: das Dorf, die Ziehbrunnen, die Sonnenblumen, der Samowar, die Ikonen, die patriarchalischen Alten, die Frommen, die Gottlosen — das fremde Rußland samt seiner Liebenswürdigkeit. Besonders Soldaten, die Rußland wachen Auges erlebt haben, werden das Buch mit Anteilnahme und Dankbarkeit lesen.

H. Stenzel S.J.

Hasemann, Richard: Nasses Brot. (435 S.) Pfullingen 1952, Günther Neske.

Ein Kriegsgefangener, der aus Rußland zurückkehrte, gibt hier Rechenschaft sowohl von den äußeren Tatsachen wie von den Stimmungen seiner Seele. Es ist keine schriftstellerische Geschicklichkeit, wenn er auch die Erlebnisse vor seiner Gefangenschaft berichtet. In den Angstträumen und in den Fieberzuständen verbinden sich Vergangenheit und Gegenwart. Verzweiflung und Wut mischen sich, wenn er in der ohnmächtigen Einsamkeit darüber nachdenkt, wie alles so geschehen konnte. „Er wollte gar nicht objektiv sein" (151). Aber dann ist doch alles wieder von einem unerbittlichen Willen nach Wahrheit und Gerechtigkeit getragen Alle Stufen des Lebens, von dem unmenschlichen

Vegetieren bis zu dem Verlangen nach lebendiger Verwurzelung im Jenseitigen und Ewigen, durchläuft die Erzählung. Ihr Ziel ist es, uns vor den Illusionen und den nachträglichen Verklärungen zu bewahren, mit denen ein kurzes Gedächtnis und unverantwortliche Einseitigkeit uns bedrohen.

H. Becher S.J.

Pabst, Helmut: Der Ruf der äußersten Grenze. (263 S.) Tübingen 1953, Fritz Schlichtenmayer. Ln. DM 9,80.

Der Schreiber dieses Tagebuches ist im September 1943 westlich von Jelnja im Mittelabschnitt der russischen Front gefallen. Daß dieses Leben „nicht vollendet, aber erfüllt" war, weist jede Seite dieser Aufzeichnungen auf. Jurist von Beruf, mußte er sich dem harten Gesetz des Krieges beugen, ohne ihm zu unterliegen, weil er offenbar eine geistige Kraft besaß, die ihn die Härten und Grausamkeiten dieses Krieges überwinden ließ. Vom ersten Tag an, dem 22. Juni 1941 früh um 3.05 Uhr, bis zu seinem letzten, dem 19. September 1943, in Rußland, hat er den russischen Krieg mit einer geistigen Wachheit erlebt, die diese Aufzeichnungen zu einem einzigartigen Bild der deutschen Jugend werden läßt. Wohl spürt man, wie gegen Ende seine Spannkraft erlahmt, aber er hätte wohl kein Mensch sein müssen, um die Sinnlosigkeit des Krieges nicht im Innersten zu spüren. So war der Krieg! Und hier ist einer der Sieger, weil er sich als Mensch darin bewährt hat.

O. Simmel S.J.

Romane

Brod, Max: Der Meister. (488 S.) Gütersloh 1952, C. Bertelsmann. Ln. DM 17,60.

Allzu lange Vertrautheit läßt das Außerordentliche gewöhnlich erscheinen. Davon macht leider die gewaltigste und reinste Gestalt, die je über die Erde dahingeschritten ist, keine Ausnahme. Das Ungeheuerliche seines Auftretens ist zudem in den Evangelien mit einer solchen Schlichtheit erzählt, daß es uns leicht als selbstverständlich vorkommt. Darum müssen wir allen jenen dankbar sein, die die Gestalt des Meisters in ihrer aufrüttelnden und einmaligen Größe uns wieder vor Augen stellen. Mit großer dichterischer Begabung hat B. dies in dem vorliegenden Roman unternommen. Er stellt den Herrn hinein in die damalige bewegte Zeit in Palästina, wo drei Kulturen, die jüdische, die griechische und die römische aufeinandertreffen. In ihren Vertretern läßt er den Herrn gleichsam sich spiegeln, und aus dem Für und Wider der Meinungen ersteht sein erhabenes Bild. Für die Römer ist er nur einer der vielen fanatischen Unruhestifter, derer man sich schließlich so oder so entledigt. Die römische Macht ist wohl etwas einseitig als der Inbegriff des Bösen dargestellt, gleich als ob sie für eine andere, uns zeitlich nähere Macht stände. Das Griechentum mit seiner hohen, aber müden und verzweifelten Kultur ist durch den Dichter Meleagros vertreten. Er ist von dem ihm anfangs so fremden Judentum innerlich immer stärker berührt und gerät schließlich mehr und mehr unter den Bann des Meisters und wird innerlich verwandelt. Das Judentum ist in seiner Zwiespältigkeit durch zwei Hauptgestalten dargestellt. Die eine ist der Freund des Meleagros, Jason-Judas. In seiner Jugend ist er aus dem Judentum ausgebrochen und hat sich ganz der griechischen Kultur verschrieben. Aus ganzer Seele haßt er das Judentum und verfällt schließlich einem vollständigen Nihilismus. Als er von Meleagros Kunde von dem Auftreten Jesu erhält, kehrt er wieder nach Palästina zurück, und wird zum Jünger Jesu. Aus dessen Verkündigung vom Ende der bisherigen Welt und dem Anbruch des Gottesreichs hört er aber nur den ersten Teil und mißversteht ihn noch dazu, als ob der Meister dieses Ende mit Gewalt herbeiführen wolle. Enttäuscht und verbittert wendet er sich schließlich von Jesus ab und wird zum Verräter. Ganz anders ist Schoschana-Susanna, die Ziehschwester Jesu. Ihre Gestalt macht ihrem Namen Lilie alle Ehre. Sie ist Jesus in keuscher Verehrung, zarter Zurückhaltung und opferwilliger Dienstbereitschaft unbedingt ergeben. Durch sie kommt auch Meleagros in den Strahlungsbereich des Herrn. Seiner drängenden Liebe begegnet sie mit freundlicher, aber entschiedener Zurückhaltung. Sie ist eine der lieblichsten Figuren des Romans. Ihr gewaltsames Ende auf dem Wege Jesu zur Kreuzigung erscheint allerdings etwas als eine Verlegenheit. Jesus selbst tritt nur kurz in der Erzählung auf. Er wird geschildert als ein Mensch, der volle Natürlichkeit mit übermenschlicher Hoheit vereint und von dem ein ungeheures Geheimnis ausstrahlt: „Denn nun heftete der Meister, der sich zum Weggehen wenden wollte, seinen Blick auf Meleagros. Zum erstenmal schaute der Grieche in die Augen, die unendlich tief waren. Man glaubte durch eine an sich kleine Spalte in einen ungeheuren Lichtraum hineinzusehen, in einen Raum, vor dem man nicht haltmachen konnte, in den man wie angesaugt hineinstürzte wie in einen Wirbel. Es funkelte von weißen, von grünlich-blauen Blitzen in diesem Raum, es war eine sehr schnelle, glitzernde Bewegung darin, die keinen Moment lang innehielt. Solch ein starkes Leben wie nie fühlte man auf einen eindringen, während man in die Tiefen dieser Augen gerissen wurde" (S. 271). Was der V. selbst von Jesus hält — er ist nicht Christ —, wird nicht gesagt; er läßt, wie dies ja damals auch der Fall war, die verschiedensten Ansichten zu Wort kommen; dem Leser bleibt das Urteil

überlassen. Aber die große Bewunderung und Verehrung, die er dem entgegenbringt, der für ihn wenigstens der größte Prophet des Judentums ist, spürt man durchaus. Stark betont wird all das in der Lehre Jesu, was als Weiterführung der jüdischen Überlieferung gelten kann. An dem Tode Jesu ist nicht das Volk, sind auch die Pharisäer nicht schuld, sondern die Römer und die mit diesen verbündeten Sadduzäer, die innerlich ihr Judentum bereits verraten haben. Sehr gut ist die erregte Stimmung getroffen, die allenthalben im Lande herrscht, wo man den Aufruhr gegen die feindliche Macht Roms schürt. Von seinen Freunden beinahe ebenso wie von seinen Feinden mißverstanden, als fielen seine Absichten mit den national-religiösen Zielen der romfeindlichen Bewegung zusammen, steht der Herr in einsamer Größe da. A. Brunner S.J.

Yourcenar, Marguerite: Ich zähmte die Wölfin. Die Erinnerungen des Kaisers Hadrian. (329 S.) Stuttgart 1953, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 14,80.

Die Wehmut herbstlicher Schönheit liegt über dieser dichterischen Darstellung des Kaisers Hadrian, für die Y. die Form von Erinnerungen des seinem Ende nahen Herrschers gewählt hat, die seinen Adoptivenkel, den späteren Kaiser Marc Aurel, über Leben und Schicksal eines Kaisers unterrichten sollen, aber nicht weniger für Hadrian selbst eine Art Rechenschaftsablage bedeuten. Ein nach menschlichen Begriffen erfülltes Leben liegt hinter ihm, reich an großen Aufgaben und geschichtsformenden Erfolgen, heimgesucht auch von harten Verlusten. Nun steht vor ihm das Ende; und er weiß nicht, ob es das endgültige Ende bedeutet oder den Übergang zu einem unbekannten Leben. Vor dieser dunklen Pforte erstrahlen noch einmal alle Schönheiten und lebt der alte Schmerz, früher wild und verzweifelt, jetzt leise und gedämpft, noch einmal auf. — Wie weit das Werk den geschichtlichen Hadrian nicht nur in den äußeren Geschehnissen, sondern in seinem innern Leben wiedergibt, das zu wissen, ist grundsätzlich fast unmöglich. Sicher aber ist, daß das Buch bis in die besondere Form der Sprache hinein große dichterische Wahrheit und Schönheit besitzt. Daß der Kaiser sein Leben nach christlichen Maßstäben beurteilte, darf der Leser natürlich nicht erwarten. Ein nach den damaligen heidnischen Begriffen edler Mensch sucht, nicht ohne Irrwege, auch auf dem Kaiserthron ein Mensch zu bleiben. — Die Übersetzung aus dem Französischen ist sehr gut.

A. Brunner S.J.

Hémon, Louis: Maria Chapdelaine (238 S.) Zürich (o.J.) 9.—11. Tausend. Rascher. DM 8,60.

Es ist eine Feuerprobe für einen Roman, die nicht viele bestehen, ob man ihn noch lesbar findet und seine Probleme einen lebendig berühren, wenn man ihn nach 30 Jahren wieder in die Hände bekommt. Der vorliegende Roman, der in den zwanziger Jahren im französischen Sprachkreis großes Aufsehen erregte, braucht diese Probe nicht zu scheuen. Auch heute noch wird der Leser von diesem Hohenlied auf die Kanadische Erde ergriffen. Diese Erde ist für die rodenden Pioniere eine strenge Herrin, die ungeheure Anforderungen an sie sellt und sie scheinbar karg dafür entlohnt. Jedoch reifen unter ihrer Zucht gerade, starke und opferwillige Menschen heran, denen von den einfachen, aber so erfüllenden Freuden des Lebens ein gerütteltes Maß zuteil wird. So widersteht die junge Maria Chapdelaine allen Verlockungen, aus diesem harten Leben auszubrechen und das leichtere Leben in einer amerikanischen Stadt zu wählen. Die Schwere ihres Lebens kommt ihr zwar schmerzhaft zum Bewußtsein, als der kanadische Winter ihr den heißgeliebten Verlobten grausam wegnimmt. Aber an der Bahre ihrer Mutter wird sie sich auf ihre schlichte Weise der Größe dieses noch ganz im Religiösen verwurzelten Lebens bewußt, und ihr Entschluß zu bleiben, ist unwiderruflich. A. Brunner S.J.

Falkberget, Johan: Brot der Nacht. (473 S.) Gütersloh 1953, Bertelsmann Verlag. Ln. DM 14,—.

Der Roman steht weit über dem Durchschnitt. In schwerer, fast klobiger Sprache drängt er Menschen, Zeit und Landschaft in ein Bild zusammen, das man so leicht nicht mehr vergißt.

Zunächst scheint es ein unerträglich düsteres Bild zu werden. Zeit und Ort ist das eben lutherisch gewordene Norwegen um Drontheim. Dort hat die Bevölkerung schwer um ihr kärgliches Brot zu ringen, eine abstoßende, von Roheit, Aberglauben, Armut und Geldgier entstellte Bevölkerung. Indem man jedoch Seite um Seite mit den einzelnen Schicksalen näher bekannt wird, leuchten zwischen den Schlacken unversehens gewinnende Züge auf. Da ist der alte Hüne, ein mit Festung bestrafter und dem Brandmal gezeichneter Pferdedieb, der den Pfarrer Jens noch rechtzeitig mit seiner Beicht überfällt. Da ist dieser Pfarrer, der lieber Hunger leidet, als daß er sich am Zehnten seiner Armen sättigt; denn arm sind sie trotz der neuen Schmelzhütte des Kammerherrn geblieben. Da sind die Fuhrknechte, die sich und ihre Zugochsen quälen, indem sie um einen Hungerlohn Kupfererze fahren. Und da ist schließlich An-Magritt, Fuhrknecht wie sie, und zunächst dementsprechend, bis ihr das Wunder widerfährt, daß einer sie in Schutz nimmt und freundlich zu ihr spricht.

So mehren sich gegen Ende die versöhnenden, lichten Seiten. Das Buch bleibt hart, aber nicht trostlos — wie eben das Leben

auch. Angesichts einer so außergewöhnlichen Gestaltungskraft möchte man dem Verlag beipflichten: „Der Norweger Falkberget wird mit Recht neben Sigrid Undset und Olaf Duun gestellt", — diesmal kein übertriebenes Lob. H. Stenzel S.J.

Munk, Georg: Muckensturm. (643 S.) Heidelberg 1953, Verlag Lambert Schneider. Ln. DM 16,80.

Wie ein Stich ins Wespennest, so wirkt sich das entscheidungsschwere Jahr 1933 in Mukkensturm, einer süddeutschen Provinzstadt, aus. Seit der Nacht des Reichstagsbrandes ist es plötzlich gefährlich geworden, ein jüdischer Gelehrter, Ortspfarrer, Sozialdemokrat oder auch nur gerade und aufrecht zu sein. Vielleicht hat von dieser Geradheit selbst Walter Tiemen, Muckensturms „alter Kämpfer", noch zuviel, denn die Partei weiß ihn schließlich abzuschieben. Sie weiß noch besser, was mit Männern wie Justus German zu geschehen hat, der ihr aus gerechter und christlicher Überzeugung widersteht. Trotz solcher Ausnahmen tapferer Offenheit sind indes von den Familien und Ständen der Stadt schon so viele morsch, daß das Jahr der „nationalen Erhebung" eben wieder nicht wie ein Stich von außen in sie trifft.

Angesichts des heiklen Stoffes tut es wohl, das Buch in einer nüchtern-freundlichen Haltung verfaßt zu sehen. Zwar erzählt es ausführlich von den Schwächen und Verbrechen, die jenes Jahr prägten, doch ohne sie in satirischer Schärfe zu geißeln und damit alten Zwist neu heraufzubeschwören. Es klingt sogar ein humorvoller Grundton durch. Als Roman jedoch scheint es weniger geglückt, weil mit zufälligen Einzelheiten überschwemmt: Kleinstadt ist hier nicht nur zum Gegenstand, sondern auch zum Stil geworden. Doch sind die vielen Ereignisse ungemein lebendig dargestellt. Wem es also darauf ankommt, jene Zeit noch einmal zu erleben, der findet in „Muckensturm" reichlich Stoff zu Erinnerungen und Vergleichen. H. Stenzel S.J.

Wydenbruck, Nora: Placidias Tochter (328 S.) München 1953, Ehrenwirth Verlag. Ln. DM 12,80.

Nachdem man den Roman gelesen hat, wundert man sich, daß er trotz allem gelungen ist. Denn was er stofflich enthält, ist so gesättigt, fast möchte man sagen übersättigt an glanzvollen, tragischen und vereinzelt auch üppigen Außerordentlichkeiten, daß es einer sicheren Hand bedurfte, sie glaubwürdig zu gestalten. An dieser Hand hat es nicht gefehlt.

Schauplatz des Geschehens sind zwei Kaiserhöfe: Ravenna und Byzanz, Hauptträger der Handlung zwei kaiserliche Frauen: Placidia und deren Tochter Honoria, Namen, mit denen auch schon die Zeit gegeben ist: das angehende fünfte Jahrhundert. Daß die Verfasserin trotz einer so anspruchsvollen Stoffwahl (Geiserich, Augustinus, Attila und Leo werden noch nebenher genannt) durchaus kein leeres historisches Prunkstück bietet, liegt offenbar daran, daß ihr eigentliches Anliegen ein schlicht menschliches bleibt — das tragische Geschick der Justa Grata Honoria. Dieses eigenwillige, fast plebejisch geartete Kind einer sehr kaiserlichen Mutter findet seinen Weg weder in Ravenna, wo es am Hofleben noch teilnehmen darf, noch in Byzanz, wo es in klösterlicher Abgeschiedenheit leben muß. Honoria scheitert, weil ihre Mutter wohl einiges Verständnis, Strenge und Nachsicht, nie aber Liebe für sie hatte.

Das Buch fällt auf durch sein abgewogenes Urteil über menschliche Bezüge sowie durch seine gedrängte, klar und klug gestaltete Handlung. H. Stenzel S.J.

Elster, Kristian: Sonnenwolken — Ein Kreuzweg. Herausgegeben und übersetzt von Alexander Baldus. (191 S.) Düsseldorf 1952, Bastion-Verlag. DM 6,80.

Die beiden Novellen des 1881 verstorbenen norwegischen Dichters sind Werke einer ungebrochenen Kraft des Natur- und Menschenerlebens. Abgesehen von der Zeichnung der Personen, der Wiedergabe der Naturstimmungen, dem Aufbau der äußeren und inneren Handlung erloten sie die Geheimnisse einsamer und noch zu letzten und unbedingten Entscheidungen fähiger Menschen. In der ersten Novelle steht die Traumsehnsucht eines jungen Mädchens gegen die Lebenswirklichkeit. Es zerbricht und zerstört auch die Liebe eines jungen Mannes, der, ohne es zu ahnen, die Sehnsucht in eine märchenhafte Ferne weckte. Die Heldin der zweiten Novelle, eine Mutter, geht den Kreuzweg, da sie sich verpflichtet fühlt, ihren eigenen Sohn, einen Mörder, anzuzeigen und vor Gericht zu bringen, um ihn vor dem noch größeren Unglück eines wilden Lebens zu bewahren. H. Becher S.J.

Mauriac, François: Das Ende der Nacht. (282 S.) Heidelberg 1953, Drei-Brücken-Verlag. Ln. DM 9,80.

Eine schon ältliche, vereinsamte Frau — Therese Desqueyroux — erhält Besuch von ihrer Tochter, die ihrem Verlobten nachgereist ist. Plötzlich steht sie, die Mutter, zwischen Tochter und Verlobtem — trennend? selbstlos oder als Rivalin? Sie kennt sich in ihrer eigenen Seele nicht mehr aus. Früher einmal hat sie versucht, ihren Gatten durch Gift loszuwerden. Seitdem weiß sie, daß sie zum Verderben begabt, stark im Zerstören ist; und das noch immer trotz der vielen Jahre gesellschaftlichen Ausstandes. Aber sie nimmt das Vernichtende ihres Wesens nicht kampflos an. Immer wieder streicht sie sich die Haare aus der verwüsteten Stirn, damit doch jeder ihr Alter bemerke, damit die verhängnisvolle Kraft, von der sie sich beses-

sen glaubt, nicht noch mehr Opfer verlange. An diesem Zwiespalt von Bosheit und Güte leidet sie, bis das „Ende der Nacht", d. h. des Lebens sie davon erlöst.

Auch dieser Roman, erstmalig vor siebzehn Jahren erschienen, zeigt, daß François Mauriac um einschneidende Fragen kreist: Was ist bloßes Verhängnis, wo fängt die Schuld an, inwieweit ist sie notwendig, und was kann der Mensch zu seiner Läuterung tun? Alles Fragen so subtil, daß man sie in einem Roman wohl darstellen, aber kaum gültig lösen kann. Es wird dem Leser auffallen (vielleicht auch mißfallen), daß fast alle Personen als entweder überempfindlich, verschrobene oder gar geistig gebrochene Menschen geschildert sind. Je weniger er sich daran stört, um so mehr mag er sich von dem sittlichen Ernst des Buches berühren lassen. H. Stenzel S.J.

Mauriac, François: Das Gewand des Jünglings. (247 S.) Heidelberg 1953, F. H. Kerle Verlag. DM 9,50.

Auf den ersten Seiten ist Jacques noch ein Junge, der an fliegende Glocken glaubt und sich noch jedes Märchen aufbinden läßt, ein Zwölfjähriger — auf den letzten, als Sechzehnjähriger, hat er es schon mit einem Notar zu tun und berät mit ihm über sein Erbgut. Diese Zeitspanne läßt uns den Titel verstehen: Alle Eindrücke gehen Jacques nahe, berühren ihn tief und wechseln doch wie ein Gewand, ohne ihn wesentlich zu ändern. Er bleibt derselbe empfindsame, hochstrebende, gefährdete und gute Mensch.

Kurz vor der Jahrhundertwende in Bordeaux — dort durchlebt er die beschriebene Spanne Jugend. Die verschiedensten Hände sind bemüht, ihn zu formen. Da ist zunächst seine Großmutter, eine strenge, fromme Frau, die mit pharisäischer Unbeirrbarkeit einen kleinen Kreis verarmter Tanten beherrscht. Da ist sein Onkel, der Lebemann. An diesem geht ihm auf, daß es neben Großmutters Welt noch eine andere gibt, eine verschwenderische, verführerische, streckenweise schlechte; die Welt, in der sein Vater als Maler berühmt geworden ist. Da ist Camilla, seine Kusine, mit der er heimlich von einer Klosterschule in die andere glühende Briefe wechselt, bis sie ihm, dem versponnenen Halbwüchsigen, schließlich erklärt: „Du gehörst ins Priesterseminar, mein lieber Vetter."

Die Stärke des Romans, des zweiten, den Mauriac geschrieben und in den offenbar viel Selbsterlebtes eingeflossen ist, liegt nicht eben in einer zielstrebigen Handlung. Doch die vermißt man kaum. Dafür bietet das Buch eine um so tiefere Einsicht und Empfindung für das innere Geschehen der Jugendzeit, daß wohl die meisten Leser viel von der eigenen darin wiederfinden werden. H. Stenzel S.J.

Faulkner, William: Das verworfene Erbe. (360 S.) Stuttgart 1953, Scherz & Goverts Verlag. Ln. DM 17,80.

Bereits 1942 in Amerika unter dem Titel „Go down, Moses" erschienen — ein Erzählwerk, das ein Mann geschrieben hat, der seiner Sache sehr sicher ist; oder vielleicht nicht so sehr der Sache wie seiner selbst. Worum geht es ihm eigentlich? Auf den ersten Blick möchte scheinen, als behandle das Buch lediglich Themen wie Sklavenfang, Schatzsuche, Jagd und Wildnis, die großartig geschildert werden. Trotzdem sind sie nur als symbolischer Hintergrund für etwas Größeres und Schwereres zu nehmen. Denn nebenbei gönnt einem der Verfasser gelegentlich einen Hinweis, aus dem man schließen kann, was ihn im Tiefsten bedrängt: Es ist dies die tragische, über Generationen waltende Verkettung menschlicher Schicksale, dargestellt an den Nachkommen des Carothers McCaslin — wie dessen aus Unsegen geborene Sippe ihr Schicksal in „Demut und Stolz" auslebt und mit der Hinrichtung des letzten untergeht. Geschichte wie sie ähnlich in den Nachtseiten des Alten Testaments stehen könnte.

Faulkner wendet sich nicht an flüchtige Leser — dafür weiß er sich zu bedeutend —, sondern an solche, die mitdenken, ergänzen und weiterdenken können. Diese wird das Buch (was man von einem amerikanischen wohl kaum erwartet) als ein tiefempfundenes Bekenntnis zu allem Einfachen und Bleibenden überraschen. H. Stenzel S.J.

Tetmajer, Kasimir: Der hochwürdige Herr Kanonikus. (45 S.) München 1953 Kösel-Verlag. Kart. DM 3,20.

Eine köstliche Skizze aus den letzten friedlichen Jahren des hochwürdigen Herrn Zalanski, gewesenen Rittmeisters unter dem Großfürsten Konstantin. Auch jetzt noch ist Hochwürden etwas ulanenhaft. Doch hat ihn das nicht gehindert, Zeit seines halben Lebens ein trefflicher Pfarrer zu sein — ein Pfarrer mit Adlernase, wie aus den zahlreichen, nicht minder trefflichen Holzschnitten ersichtlich. Es fehlt nicht viel, und man möchte das launig, rührend und kunstvoll erzählte Bändchen schon allein dieser Holzschnitte wegen zum Geschenk machen.
H. Stenzel S.J.

Schaumann, Ruth: Die Karlsbader Hochzeit. Roman. (290 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 12,50.

Der alte, zur Kur in Karlsbad weilende Geheimrat Goethe gibt mit einem Vierzeiler, den er dem sechzehnjährigen Freifräulein Marina von Riedesel ins Stammbuch schreibt, das innerste Motiv eines Liebesromans. In einer sehr bizarren, oft schwer verständlichen, das Geschehen mehr umrankenden als gestaltenden Sprache sucht Schaumann die Menschen jener Zeit und ihrer

Umwelt lebendig zu machen. Die wallenden Falten des Gewandes aus schwerer Kunstseide verhüllen aber mehr das Überzeitliche und Ewige, das in dem Einmaligen der Personen und Umstände verborgen ist, so daß nicht viel mehr als ein schönes Spiel entstanden ist. H. Becher S.J.

Marshall, Bruce: Du bist schön, meine Freundin. (279 S.) Köln 1953, J. Hegner. Ln. DM 12,80.

Hier gibt es keine Wunder und außerordentliche Geschehnisse, wie in dem früheren Werk „Das Wunder des Malachias". Welt und Menschen erscheinen so, wie sie im allgemeinen sind, oder vielmehr, wie sie sich in außerordentlichen Zeiten offenbaren. Die Erzählung spielt im spanischen Bürgerkrieg. Es ist eine Welt des Jammers, des Blutes, der Grausamkeit und der Trostlosigkeit. Die Menschen sind roh und gefühllos. In den Wirbel dieser Tage gerät der Priester Arturo Carrera y Granja, bisher bischöflicher Kaplan. Sein Glaube war nicht mehr lebendig gewesen. Sein greiser Bischof, der dies merkte, wollte ihm daher nicht wie den andern Priestern die Verpflichtung auferlegen, zu bleiben und für den Glauben zu sterben. Er flieht also und gerät, durch die Roten verfolgt, in die allerpeinlichsten Situationen. Aber auch in dem Priester, der seinen Glauben verloren hat und schließlich vom Sozialismus eine bessere Welt erhofft, bleibt die Gnade des Sakraments und sein unauslöschliches Siegel wirksam. Er widersteht allen Versuchungen. Und das gerade gewinnt ihm die hingebende und reine Liebe der Tänzerin Soledad. Aufgewachsen in der schlimmsten Umgebung begegnet sie in ihm zum ersten Mal einem Mann, der Achtung für sie hegt und der ihr helfen will, aus dem Sumpf, in den sie ohne ihre Schuld geraten ist, herauszukommen. Als Angestellter der roten Nachrichtenabteilung wird er zu einem zum Tod verurteilten Domherrn geschickt, um seine Beicht entgegenzunehmen. Es besteht dabei die Absicht, auf diesem Wege hinter das Geheimnis des Verbleibs einer Reliquie zu kommen, von der nach der öffentlichen Meinung der Besitz der Stadt abhängen soll, was auf das Heer nicht ohne Einfluß ist. Aber die Todesbereitschaft dieses Domherrn, den er früher als einen sehr mittelmäßigen und gar nicht eifrigen Priester gekannt hatte, erwirkt in ihm eine innere Wandlung. Er will wieder Priester sein. Bei der ersten Ausübung seines Amtes wird er überrascht und ins Gefängnis geworfen. Mit allen Mitteln sucht man nun aus ihm das Geheimnis der Reliquie herauszuholen. Und er ist tatsächlich in ihrem Besitz; der Domherr hatte sie ihm anvertraut. Schließlich wird Soledad zu ihm hineingeschickt. Ihr bleibt zwar aus ihren bisherigen Anschauungen heraus das Verhalten des Priesters unverständlich, der sie nicht berührt. Aber er spürt, daß sie keine Spionin ist, und daß er ihr die Reliquie anvertrauen kann. In der Tat erduldet sie alle Foltern und stirbt schließlich, ohne etwas zu verraten. Ohne etwas von Gott zu wissen — und das unterscheidet sie von der Sonja in Dostojewskis Roman „Schuld und Sühne", an die sie sonst erinnert —, übt sie doch die selbstlose christliche Liebe, während die meisten Christen über eine erbärmliche Mittelmäßigkeit nicht hinauskommen. Gegen diese Mittelmäßigkeit unter den Laien und besonders im Klerus erhebt das Buch die Anklage. Aber es ist eine heiße Liebe zur Kirche, die dazu drängt, und auch das Wissen darum, daß nur wahres Christentum und nicht die rote Utopie einer Welt, die im argen liegt, Hilfe bringen wird. Auch kann die Gnade den einzelnen in der Stunde der Entscheidung über sich selbst und die Mittelmäßigkeit hinausheben und für seine Überzeugung Folter und Tod ertragen lassen. Die Masse allerdings, die große Zahl, ist immer bereit, in den Halbschlaf des Alltags zurückzusinken, sobald die Prüfung vorüber ist. In diese ihm früher so vertraute und nach der Feuerprobe so fremde Welt sehen wir Don Arturo tastend und voller Trauer, aber entschlossen zurückkehren: Er wird nie mehr in ihr heimisch werden können; er hat das Geheimnis der Gnade erfahren.

A. Brunner S.J.

Vergil: Hirtengedichte. Lateinisch und Deutsch. (99 S.) München 1953, Kösel. Ln. DM 9,80.

Hat unsere Zeit noch Sinn für die zarte Schönheit der vergilischen Hirtengedichte, für den Wohlklang ihrer Verse und die Weltentrücktheit ihres Inhalts? Wer dafür empfänglich ist, findet hier eine schöne Ausgabe zusammen mit der guten Übersetzung von Th. Haecker und Zeichnungen von R. Seewald. A. Brunner S.J.

Hampe, Johann Christoph: Der vierte Weise. Ein Spiel. (48 S.) Göttingen 1952, Deuerlichsche Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 4,80.

„Es hat der Stern der Weisen nicht getrogen!" Ein beglücktes und befreites Aufatmen Akibas, des vierten Weisen, beendet das Spiel. Es ist der Mensch, der Gott sucht, sein Leben lang. Später als die drei andern Weisen bricht er aus dem Morgenland auf, um dem neugeborenen König drei Edelsteine zu schenken. Er kommt nach Bethlehem — jedoch zu spät: Die Heilige Familie ist schon vor den Soldaten des Herodes geflohen. Akiba sucht weiter, sein gutmütiges Herz schenkt die kostbaren Edelsteine an Menschen, die in Not sind. Er wird schließlich zum Bettler und verzweifelt an seinem Stern, dessen Licht seine erblindeten Augen schon lange nicht mehr sehen. Erst der Heiland — Akiba trifft ihn endlich am Kreuzweg —

überzeugt ihn, daß er in den notleidenden Menschen den gesuchten König selbst beschenkte.

Der fünffüßige Jambus gibt dem Inhalt eine angemessene, schöne Form, doch der Reim zwingt den Dichter manchmal zu gesuchten Formulierungen. Acht Zeichnungen aus einem Zyklus von Werner Zöhl unterstreichen den Text skizzenhaft und eindrucksvoll.

Johann Christoph Hampe zeigt uns in seinem Spiel, wie Gott sich auch im Mitmenschen suchen — und finden läßt; und wenn wir vom Suchen bereits müde wurden, lernen wir hier, auf Gott zu vertrauen.

P. Szezepek S.J.

Lehmann, Wilhelm: Ruhm des Daseins. Roman. (356 S.) Zürich 1953, Manesse-Verlag.

Das Geschehen verläuft im geistigen Raum der Lehrerschaft des Gymnasiums einer am Meer gelegenen norddeutschen Kleinstadt. „Die Sehnsucht des Dichters nach Weltgewißheit" (334) ist der geistige Mittelpunkt. Die Beziehungen der Lehrer untereinander, ihr Bemühen um sich selbst — meist allerdings kann man nicht davon sprechen —, noch mehr das um ihre Schüler, ihre Antwort auf den Druck eines ehrgeizigen, durch seinen plumpen Willen alles entstellenden Direktors, die Reifeprüfung unter einem von sich selbst überzeugten Bürokraten, die Wechselwirkung zwischen Schule und Stadt weiß der lyrische Dichter zu einem Ganzen zu verweben, bei dem das Zarte, Innige, Gemüthafte vor allem zur Geltung kommen. Bei einem Vergleich mit dem so erfolgreichen englischen Roman „Die Lehrer" von C. P. Snow (vgl. St. d. Z. 152 [1953] S. 399) wird der Roman Lehmans fraglos den Preis davontragen. Gelassene Ausgeglichenheit ist ihm, wie es scheint, Lebensideal, so wie sie die Natur verwirklicht. Sie bleibt aber auf die Welt beschränkt und „verläuft". Lehmann ist aber ein Meister der Sprache.

H. Becher S.J.

Wu, John C. H.: Jenseits von Ost und West, aus dem Engl. übers. v. A. v. Puttkammer (XVI u. 324 S.) Mainz 1951 Matthias-Grünewald-Verlag. Ln. DM 14,80.

Jenseits von Ost und West steht nicht der Verfasser dieses Buches. Er ist Chinese mit jeder Faser seines Herzens. Jurist, Philosoph und Dichter, Gelehrter und Staatsmann, ist er geprägt von den Jahrtausenden echter chinesischer Kultur. Jenseits von Ost und West steht die Kirche mit ihrer alle Zeiten und alle Kulturen umspannenden Weite. Unmittelbar und packend zeigt Dr. Wu in dieser „Geschichte einer Seele" an seinem Weg von Konfuzius, Lao Tse und Buddha her über viele Stationen von Glauben und Unglauben hin zu Christus und seinem mystischen Leib, der Kirche, was allein die Zukunft Chinas ist: das Christentum. Und er zeigt auch, daß der Chinese um Christ zu werden nicht Europäer werden muß, daß alles Gute und Große in Chinas alter Kultur hinführt zu Christus und in ihm sich vollendet.

I. Bleibe

Reisen

Spender, Stephen: Aliyah. Eine Reise durch Israel. (196 S.) Stuttgart 1953, Steingrüben.

Aliyah ist ein Werk, das im Staate Israel zur Betreuung der Jugend geschaffen wurde. Die Einwanderung von Kindern, die aus sozial und kulturell sehr verschiedenen Familien herstammten, stellte von Anfang an vor eine schwere Aufgabe. Sie wurde noch schwerer, als nun nicht mehr europäische Judenkinder, sondern afrikanische und orientalische die Mehrheit zu bilden anfingen. Sie sind von den westlichen Kindern so verschieden, daß selbst die psychologischen Tests auf sie keine Anwendung mehr finden. Daher hat man eigene Jugendsiedlungen gegründet, wo die Kinder verschiedenster Herkunft zusammen erzogen werden. Große Erfolge wurden erzielt; aber alle Schwierigkeiten sind noch nicht überwunden. Ferner widmet der V. seine Aufmerksamkeit den Kibbutzim, den kollektivistischen ländlichen Unternehmungen. Er sieht die Hauptsache dieses Versuches darin, daß es für die einzelnen Mitglieder innerhalb des Kibbutz kein Geld gibt, und daß sie dadurch von dem Drang geheilt sind, immer mehr verdienen zu wollen. Jedoch scheint die große Zeit dieser Unternehmungen bereits vorbei zu sein. Die Begeisterung der ersten Pioniere ist verschwunden und die Schwierigkeiten sind groß. So sind die Kibbutzim in eine Krise geraten. — Das Buch vereint großes Wohlwollen und aufrichtige Bewunderung für das Geleistete mit sachlicher Kritik und spannender Darstellung.

I. Bleibe

Winter, Siegfried, Martin: Zwischen Gran Chaco und Feuerland. Bei Siedlern, Gauchos und Viehdieben. (156 S.) Wiesbaden 1953, Eb. Brockhaus. Ln. DM 5,50.

W. hat achtzehn Jahre in Argentinien und Chile gelebt. Auf abenteuerlichen Ritten hat er die endlosen Weiten durchstreift, wo man zuweilen tagelang keinem lebenden Wesen begegnet. Er kennt das Leben der dortigen Siedler, traf Abenteurer und Viehräuber, denen es auf einen Mord nicht ankommt, Schlangenfänger und andere Sonderlinge. Heuschreckenschwärme fressen die ganze Ernte eines Jahres in wenigen Stunden weg, und rasende Stürme heulen über die weiten Ebenen dahin. Ungesucht ist das Leben voller Abenteuer.

I. Bleibe

Schmid, Peter: Nachbarn des Himmels. Reise durch Lateinamerika. (382 S.) Stuttgart 1953, Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 16,50.

Von Mexiko führte die Reise den V. bis in den Süden von Chile und Argentinien. Er hat für die Überreste der alten Kulturen und ihre herbe Schönheit nicht weniger Aufmerksamkeit übrig wie für das heutige Leben. Dazu weiß er gut zu beobachten und lebhaft darzustellen. Der ganze Erdteil erscheint auch politisch als vulkanischer Boden, von den Ausbrüchen neuer Revolutionen immer wieder erschüttert. Aber diese sind die Angelegenheit einer kleinen Schicht. Daneben leben die Indios in unveränderter Armut und wenig Kultur unberührt weiter. Leider hat der V. für religiöse Dinge nicht immer das richtige Verständnis und das nötige Wissen. I. Bleibe

David-Neel, Alexandra: Im Schatten des Himalaja. Zauber und Wunder in Nepal. (185 S.) Wiesbaden 1953, F. A. Brockhaus. Ln. DM 11,50.

Seitdem Tibet für die Europäer sich wieder geschlossen hat, ist Nepal als Ausgangspunkt für die Bezwingung der Himalajagipfel von großer Bedeutung geworden. Immer noch kann sich jedoch der Europäer in dem früher unzugänglichen Land nicht frei bewegen. Darum sind zuverlässige Berichte selten. Um so höher ist der vorliegende zu schätzen, da die V. kritisch zu beobachten weiß und, was noch wichtiger ist, die asiatische Seele aus ihrem langen Aufenthalt in Tibet und ihrem Leben als buddhistische Nonne ausgezeichnet kennt. So reich an außerordentlichen Begebenheiten wie ihre Erzählungen aus Tibet ist das vorliegende Buch zwar nicht. Trotzdem wird es die Erwartung des Lesers nicht enttäuschen.
I. Bleibe

Hedin, Sven: Meine Hunde in Asien. (265 S.) Wiesbaden 1953, F. A. Brockhaus. Ln. DM 9,50.

In Wort und Zeichnung hat der bekannte Tibetforscher hier seine Hunde verewigt und sich selbst damit ein Denkmal gesetzt. Wie seine Güte gegen die Menschen viel zum Gelingen seiner Reisen beigetragen hat, so gewann er auch die Zutraulichkeit der scheuesten und wildesten Hunde. Voller Dankbarkeit berichtet er von den vielen Diensten, die sie ihm geleistet. Wilde Gesellen wie auch putzige und drollige Gestalten treten als stumme, aber treue Mitspieler in den großen Dramen seiner Reisen in unerforschtes Gebiet auf. I. Bleibe

Gheerbrant, Alain: Welt ohne Weiße. Im Urwald zwischen Orinoko und Amazonas. (370 S.) Wiesbaden 1953, F. A. Brockhaus. Ln. DM 15,50.

Das Buch hat den großen Erfolg, den es in Frankreich gefunden hat, wohl verdient. Der V. versteht es, spannend von den Erlebnissen seiner Expedition zu berichten. An Überraschungen, Gefahren und unliebsamen Verzögerungen fehlt es nicht. Immer aber gelang es ihm, das Wohlwollen der mißtrauischen Eingeborenen zu gewinnen, wobei die Musik und hier wieder vor allem Mozart mehrmals eine entscheidende Rolle spielte. Er wurde zu der großen Jugendweihe der Piaroas zugelassen; schade, daß er hier so wenig von dem Sinn der Zeremonien berichtet. Mit den von der Zivilisation zum größten Teil noch wenig berührten Maquiritares und den noch ganz primitiven Guahibos trat er in Berührung und überquerte schließlich die bis dahin fast unbekannte Sierra Parima.
I. Bleibe

Oakes, Maud, Matilda: Die Zauberpriesterin. Alltag und Feste der Maya von heute. (323 S.) Wiesbaden 1953, Eb. Brockhaus. Ln. DM 11.50.

In abgelegenen Gebirgsdörfern Mittelamerikas hat sich noch viel von den Anschauungen und Sitten der alten Mayakultur erhalten. Um sie zu studieren, hat die V. sich längere Zeit in dem Dorf Todos Santos in Guatemala aufgehalten. Ihrer Güte und Freigebigkeit gelang es, das Vertrauen der Bewohner so sehr zu gewinnen, daß man sie in ihre religiösen Geheimnisse einweihte. Allerdings setzte sie ihre ärztliche Hilfe auch Gefahren aus; manche verschrieen sie als eine Zauberpriesterin. Aus ihrer Erzählung spricht überall ihr Wohlwollen für ihre Mayafreunde und ihre humorvolle Geduld mit ihren Eigenarten. Auch die große Natur kommt in ihren Schilderungen nicht zu kurz. I. Bleibe

Die Unbefleckte Empfängnis

Von KARL RAHNER S. J.

Am 8. Dezember 1854 hat Pius IX. feierlich unter Berufung auf seine höchste Lehrvollmacht in der Kirche und somit unfehlbar erklärt: „Die Lehre, daß die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch einzigartiges Gnadengeschenk und Vorrecht des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jedem Fehl der Erbsünde rein bewahrt blieb, ist von Gott geoffenbart und deshalb von allen Gläubigen fest und standhaft zu glauben." Hundert Jahre sind seither vergangen. Aus diesem Anlaß hat Pius XII. in seiner Enzyklika „Fulgens corona" vom 8. Dezember 1953 ein Marianisches Jahr als Jahr der Gedenkfeier dieses Ereignisses angesagt.

Das erste, das sich angesichts des Jubiläums dieser Definition und der Verkündigung eines solchen Marianischen Jahres geziemt, ist das Bemühen um ein tieferes Verständnis dieser Wahrheit des katholischen Glaubens. Wenn der oberste Hirte dieses Jubiläum so ausdrücklich gefeiert wissen will, mehr als ähnliche Gedenkfeste (wie — aus jüngster Zeit — die der Definitionen von Ephesus, Chalzedon und Trient), so ist es von vornherein klar, daß die Haltung des Glaubens und der Liebe bei einem wahren Katholiken hinsichtlich dieser Definition nicht die des „Aufsichberuhenlassens ohne Widerspruch" sein kann. „Wir wünschen", sagt der Papst, „daß in den einzelnen Diözesen über diesen Gegenstand geeignete Predigten und Vorträge stattfinden, durch die dieses Stück der christlichen Lehre dem Geist der Menschen klarer verdeutlicht wird." (AAS 45 [1953] 587.)

Eine Wahrheit des Glaubens kann auf verschiedene Weise dem Verständnis nahegebracht werden: man kann fragen, was die Schrift dazu sagt; man kann die amtliche Lehre der Kirche zitieren und kommentieren; man kann die Geschichte dieser Lehre durch den Lauf der Zeiten verfolgen und an dieser oft wechselvollen und langen Geschichte der Reifung des ausdrücklichen Glaubensbewußtseins der Kirche das Gemeinte selber deutlicher ablesen, sowohl was den Inhalt wie die Glaubensverpflichtung der Lehre angeht. Man kann eine solche Lehre in ihrer Wirkung auf Frömmigkeit, Liturgie und Kunst betrachten, das Hin und Her zwischen Leben und Amt, Theologie und Frömmigkeit, ewiger Wahrheit Gottes und wechselndem Zeitgeist studieren, in dem die bewußte Erfassung einer solchen Wahrheit langsam reift. Man kann auch ganz schlicht fragen, wie die einzelne Wahrheit in das Ganze des christlichen Glaubens eingefügt ist, wie sie aus dem

Ganzen her lebt und von ihm her ihr Sinn und Inhalt verdeutlicht werden kann.

Das Letztere ist besonders bei solchen Wahrheiten, wie der, um die es hier geht, ein empfehlenswertes Verfahren. Denn solche Wahrheiten, die nicht immer im Stadium eines reflexen und ausdrücklichen Gewußtwerdens in sich selbst waren, sind aus dem Ganzen des christlichen Glaubensverständnisses erwachsen, oder sie wären überhaupt nicht. Die Entwicklung einer Erkenntnis in der Kirche, angeregt und überwacht durch den Heiligen Geist, vollzieht sich ähnlich wie auch sonst die Erkenntnis des geschichtlich lebenden Menschen: sie ergreift das einzelne in der Erkenntnis aus dem Ganzen seines Daseins, obwohl dieses Ganze selbst unter Umständen nur unreflex gegeben ist. Daher ist es nicht verwunderlich, daß der Versuch, eine einzelne Wahrheit aus dem Ganzen des Glaubens zu verstehen, unvermeidlich auf Sätze und Gesichtspunkte zurückgreifen muß, deren Zugehörigkeit zum überlieferten Glaubensgut — von der kirchenamtlichen Lehre her beurteilt — weniger sicher ist als die des zu erklärenden Satzes, der je u. U. schon definiert ist. Das muß bedacht werden, wenn wir nun fragen, wie der Glaubenssatz von der Unbefleckten Empfängnis der heiligen Jungfrau in seinem Sinn vom Ganzen der Offenbarung her sich verständlich machen lasse.

Das christologische Verständnis Marias

Maria ist nur von Christus her verständlich. Wer den katholischen Glauben über die Menschwerdung des Wortes Gottes im Fleisch Adams zur erlösenden Annahme der Welt in das Leben Gottes hinein nicht teilt, kann auch kein Verständnis für das katholische Dogma von Maria haben. Man wird sogar sagen dürfen: das Verständnis für das marianische Dogma ist eine Anzeige dafür, ob das christologische Dogma wirklich ernst genommen wird, oder ob es (bewußt oder unreflex) nur als eine etwas altmodische, problematische und mythologisierende Aussage davon betrachtet wird, daß wir uns in Jesus (der im Grunde bloß ein religiöser Mensch ist) nun einmal Gott (— auch wieder eine Chiffre für ein ungesagtes Geheimnis) besonders nahe fühlen. Nein, dieser Jesus Christus, geboren aus Maria in Bethlehem, ist, als der Eine und Unauflösbare, wahrer Mensch und das wahre, dem Vater wesensgleiche Wort zumal. Und darum ist Maria in Wahrheit die Mutter Gottes. Nur mit dem, der dies wahrhaft und eindeutig bekennt, kann die katholische Kirche über ihr übriges marianisches Dogma sinnvoll weiterreden. Und wer gegen andere marianische Dogmen ausdrücklich oder durch passive Gleichgültigkeit protestiert, muß sich fragen lassen, ob er das glaubt und bekennt, was die Kirche schon 431 in Ephesus als den Glauben der einen und ungespaltenen Kirche feierlich bekannte und was auch die reformatorische Kirche des 16. Jahrhunderts glaubte, ohne wirklich die Frage zu stellen, ob das dazu nötig sei, damit man an einen gnädigen Gott getröstet als Sünder glauben könne.

Gottesmutterschaft

Diese Gottesmutterschaft aber ist nach dem Zeugnis der Schrift nicht einfach identisch mit dem biologischen Faktum, daß Maria die Mutter Jesu ist, indem sie es gewissermaßen „passiv" wurde und Jesus eben der Sohn Gottes ist. Die Schrift bei Lukas bezeugt darüber hinaus mehr: diese Mutterschaft ist die freie Glaubenstat der Jungfrau. Durch diese kommt jene zustande und beides bildet eine Einheit. Das glaubende Ja Marias, von dem Lukas erzählt, darf nicht als ein bloßes Stück der privaten Biographie der heiligen Jungfrau aufgefaßt werden, das uns also weiter nicht interessieren müßte. Es ist vielmehr ein Ereignis der öffentlichen („amtlichen") Heilsgeschichte als solcher, mehr noch als der Glaube Abrahams oder der Bundesschluß am Sinai. Darum wird es von Lukas erzählt; es ist Heilsgeschichte der Menschheit, nicht religiöse, erbauliche Idylle aus einem privaten Leben. Maria ist selig, weil sie geglaubt hat, und selig, weil ihr gebenedeiter Schoß das Heilige trug. Ihr Jawort bei der Verkündigung darf somit nicht als bloß äußere Vorbedingung zu einem Ereignis aufgefaßt werden, das als menschliches (was mehr ist als ein biologisches und physiologisches) genau so wäre, wie es ist, wenn dieses Ja nicht gewesen wäre. Sie ist personal Mutter, nicht bloß biologisch. So gesehen, geht — einmal etwas kühn gesagt — ihre personale Gottesmutterschaft der Gottessohnschaft ihres Sohnes voraus. Es ist nicht so, als ob ein biologisches Vorkommnis an ihr bei einer göttlichen Person endigte, ohne daß sie daran irgendwie beteiligt gewesen wäre. Daß der Glaubensgehorsam der heiligen Jungfrau, ohne den sie nicht Gottesmutter wäre, selbst wieder reine Gnade Gottes ist, ist zwar für das richtige christliche Verständnis der Gottesmutterschaft als Tat der Jungfrau von grundlegender Bedeutung, ändert aber nichts an der Tatsache, daß sie in der Freiheit des Glaubens Gottesmutter wurde. Deshalb muß man in Wahrheit sagen, daß sie für uns und zu unserem Heil dem ewigen Wort in unser Fleisch der Sünde hinein den Eingang geöffnet hat.

Amt und Geist

Man wirft der katholischen Theologie oft vor, sie verabsolutiere das Amtliche, das Institutionelle, gesetzhaft und verwaltungsmäßig Anwendbare, das von Freiheit, Charisma, Glaube Losgelöste zum Schaden der freien Gnade, des Einmaligen, Aktualistischen, Nichtverwaltbaren, Charismatischen. Darum habe sie den Montanismus, den Donatismus und so fort bis zur Reformation als Schwarmgeisterei bekämpft und das geist-los Amtliche glorifiziert und als die eigentliche Repräsentanz Gottes in der Welt erklärt. Dazu ist zu sagen: das Sakrament, das Amt, das Recht hat seinen Bestand zunächst und im allgemeinen unabhängig von der Heiligkeit, der pneumatischen Begabtheit des Spenders und Trägers. Und dies ist notwendig, weil sonst Amt, Recht überhaupt nicht wären oder der Mensch eindeutig die Begnadetheit und Heiligkeit eines andern müßte feststellen können, das Gericht darüber nicht das Geheimnis Gottes allein bliebe. Aber dazu ist darüber hinaus

doch wieder zu sagen: die Unterschiedenheit zwischen Sakrament und Gnade, Recht und Pneuma, Amt und Heiligkeit, äußerer und innerer Hierarchie in der Kirche im allgemeinen bedeutet doch nicht, daß in der Kirche eine letzte und absolute Diskrepanz zwischen beiden möglich wäre. Sonst wäre die Kirche vorläufige Synagoge und nicht die Kirche der Endzeit, welche die Zeit des Sieges der Gnade über Sünde und Abfall ist. Die Kirche als solche und als ganze kann darum nicht mehr aus der Wahrheit Gottes ausbrechen, von seinem Heil abfallen, nicht mehr den Heiligen Geist verlieren, nicht mehr aufhören, die auch „subjektiv" heilige zu sein, sie kann nicht mehr die bloße Kirche des Amtes, des nur leer Institutionellen werden. Nicht weil die Menschen, die sie tragen, nicht mehr frei wären. Sondern weil ihre Freiheit von der Übermacht der Gnade umfaßt bleibt. Die Kirche ist darum nicht nur das Ereignis des Sieges des Jas Gottes über das Nein des Menschen, sondern sie ist eben dieses gerade auch (bei aller Erkennbarkeit, die nur die Gnade Gottes im Lichte des Glaubens schenken kann) in geschichtlicher Greifbarkeit. Letztlich kann also das Heilsgeschichtlich-Amtliche und das Persönlich-Pneumatische in der Kirche nicht mehr auseinanderfallen, weil das Wort endgültig und für immer Fleisch geworden ist und im Tode gesiegt hat über die Macht der Finsternis. Darum ist es der Kirche z. B. immer klar gewesen, daß die Apostel nicht nur hier, so lange sie lebten, Amtsträger waren, sondern auch in der himmlischen Stadt deren Tore ihre Namen tragen, auf himmlischen Thronen richterlich sitzen, und daß man dies sagen und bekennen müsse. So war es ihr immer deutlich, daß die Zeugen ihres Glaubens vor den Tribunalen der irdischen Geschichte bis zum Tod auch wirklich die Geretteten seien. So konnte sie wissen, daß sogar die Heroen ihrer eigenen alttestamentarischen Vorgeschichte ewig zu den bei Gott Gültigen und Erlösten gehören. An den entscheidenden Punkten der Heilsgeschichte fallen Amt (= wesentliche Funktion in der öffentlichen Heilsgeschichte des Volkes Gottes) und persönliche Heiligkeit zusammen, so daß eines das andere trägt und ermöglicht. So ist es die Überzeugung der Kirche nach der Schrift trotz ihres eindeutigen Antidonatismus.

Von da aus verstehen wir nun wieder besser die eben gemachte Feststellung, daß nach der Schrift Maria durch und in freiem Glaubensgehorsam Mutter des fleischgewordenen Wortes ist.

Ihre Gottesmutterschaft gehört also zu jenem schlechthin entscheidenden Ereignis der Heilsgeschichte, worin das Wort des Vaters in das Fleisch der Sünde kam und damit auch schon grundsätzlich und unausweichlich in den Tod, der uns erlöste. Sie ist ein Ereignis der eigentlichen, öffentlichen (d. h. das Volk Gottes als solches in seiner geschichtlichen Greifbarkeit betreffenden) Heilsgeschichte. Es ist sogar, soweit eine solche heilsgeschichtliche Tat von einem bloßen Menschen getan werden kann, das entscheidende heilsgeschichtliche, und zwar eschatologische Ereignis. Auf dieses hin (im Gegensatz zu allen heilsgeschichtlichen Taten vorher) ist der Dialog zwischen Gott und der Menschheit (auch innerweltlich) nicht mehr offen, da

Gott auf dieses Ja der Jungfrau sein endgültiges Wort als Wort des Heils und nicht des Gerichtes in die Welt hinein sagte. Dieses eschatologische entscheidende Ereignis der öffentlichen Heilsgeschichte, durch das Maria im Namen (= zum Heil) der ganzen Menschheit handelt, ist zugleich ihre persönliche Glaubenstat. Hier an diesem Punkt fallen, wenn je, Amt und Person, Position in der Kirche und Stellung vor Gott, Würde und Heiligkeit eindeutig zusammen. Maria ist die heilige Gottesmutter, und zwar so notwendig, wie die Kirche die heilige Kirche ist, so notwendig, wie Gottes Gnade mächtiger ist als die Möglichkeit des Menschen, Gott Nein zu sagen. Ihr Leben ist die (bis zum Tod des Herrn unter dem Kreuz durchgehaltene) freie Tat, durch die sie das Wort Gottes im Glauben und in ihrem Schoß für sich und alle zum Heil empfängt. In dieser ihrer Lebensstunde, für die sie da war, ist der Bund zwischen Gott und der Menschheit geschehen, der ewig und endgültig ist.

Hier muß nun auch ausdrücklicher bedacht werden, daß diese Tat des bedingungslosen Glaubens der heiligen Jungfrau Gnade Gottes und Christi war und nur so für sie und für uns von heilbringender Bedeutung wurde. Freie Tat des heilbringend Guten und Gnade Gottes sind ja nicht Dinge, die sich Konkurrenz machen: die Gnade schenkt vielmehr Können und Vollbringen; die Antwort des Geschöpfes ist selbst die Wirkung des wirksamen Rufes Gottes. Wenn Maria das Tor der Welt für das endgültige Kommen des erlösenden Gottes in das Fleisch der Menschheit aufmacht, dann tut sie es frei, weil Gott kommen will und ihr wegen dieses bedingungslosen Heilswillens zur Welt selber gibt, die Bedingung zu setzen, unter der Gottes Wort kommen wollte; in der Freiheit derer, die ihn aufnehmen sollten, weil es frei kommen wollte. Ihr Wort ist reine Antwort in der Kraft des an sie gerichteten Wortes. Sonst nichts. Das aber ganz. Der annehmende Empfang der Gnade der Welt ist selber Gnade. Ihre Empfängnis des Wortes als ihre Tat ist ebenso reine Gnade wie das, was so empfangen wurde. Er schenkt nicht nur sich, sondern auch seine Empfängnis von seiten der Menschheit im freien Glauben und in der Leibhaftigkeit der Mutterschaft der Jungfrau. Aber er wollte eben sich nur so schenken, daß er der Jungfrau auch das freie Wort des Glaubens gab.

Die vollkommen Erlöste

Wenn wir das bisher von Maria Gesagte in eine kurze Formel zusammenfassen wollen, die es schlicht und mit einem Begriff, der seine theologische Gültigkeit nicht erst beweisen muß, auf einmal aussagen kann, dann brauchen wir nur zu sagen: Maria ist die auf vollkommenste Weise Erlöste. Damit diese Formel verstanden wird, ist nur zu bedenken: Erlösung als Gnade des einen ist immer Segen der andern; Erlösung geschieht als Empfang Christi in der Tat des Glaubens, die selber Gnade ist und sich — für den Glauben — eine geschichtliche Greifbarkeit in der Welt schafft. Vollkommenste Erlösung ist daher die Empfängnis Christi in Glaube und Leib-

haftigkeit zum Heil aller in der heiligsten Tat der Freiheit, die Gnade ist. Weil Maria genau an dem Punkt der Heilsgeschichte steht, wo durch ihre Freiheit hindurch das Heil der Welt als Tat Gottes endgültig und unwiderruflich geschieht, ist sie in vollkommenster Weise erlöst. Damit man nicht den Eindruck gewinne, diese Sätze seien der Bedeutung des Todes Christi abträglich, muß nur bedacht werden, daß das Kommen in das Fleisch schon der Anfang des Kommens in den Tod ist, da das todgeweihte Fleisch angenommen wird. Die Menschwerdung ist also nicht bloß Bedingung der — noch offen bleibenden — Erlösung, sondern ihr Beginn, mit dem das Ganze, so sehr es noch werden muß, unaufhaltsam schon in seinen eigenen Anfang gesetzt ist. Als Mutter Gottes ist Maria die in vollkommenster Weise Erlöste und umgekehrt. Das hat die Kirche immer gewußt, so unausdrücklich dieses Wissen in sich und in seinen Folgerungen gewesen sein mag. Denn wenn sie Maria immer als heilig vor Gott, als erlöst und gerettet gewußt hat, und wenn sie dies nur aus ihrer Gottesmutterschaft wissen kann, dieses aber wiederum nur möglich ist, wenn in der gegenwärtigen Heilsordnung ein sachlicher Zusammenhang zwischen heilsgeschichtlicher Aufgabe und persönlicher Heiligkeit bei ihr besteht, dann schließt das eine vollkommene Entspannung zwischen der einmaligen heilsgeschichtlichen Aufgabe und der persönlichen Heiligkeit Marias ein. Kurz: Maria ist für den Glauben der Kirche die in vollkommenster Weise Erlöste, der beispiel- und urbildhafte Fall der Erlösung schlechthin.

Erbsünde und Heilswille Gottes

Bevor wir von dieser erreichten Position aus unmittelbar auf die Unbefleckte Empfängnis Marias blicken, sind noch zwei Dinge zu bedenken.

Das erste kann uns in den Blick kommen, wenn wir uns einmal fragen, wie wir als Christen eigentlich das ungetaufte Kind einschätzen. Wir werden sagen: es hat die Erbsünde, es ist nicht gerechtfertigt, es besitzt keine heiligmachende Gnade, es ist noch kein Tempel des Heiligen Geistes usw. Das werden wir ohne Zögern sagen, und darüber ist hier zunächst nicht weiter zu reden. Wenn wir aber fortfahren: es ist unter der Herrschaft des Teufels, es ist ein Kind des Zornes Gottes, es ist eine verlorene und verworfene Kreatur, dann zögern wir mit einigem Recht. Und doch müssen wir zugeben, daß diese Aussagen sachlich mit jenen identisch sind oder ihre einfachen logischen Konsequenzen. Warum zögern wir? Wir merken, daß wir die ersten Aussagen und somit auch erst recht die zweiten unter einer Abstraktion vorgenommen haben. Eben dieses Kind, von dem wir jenes und dieses sagen können und müssen, ist schon als ungetauftes Gegenstand unendlichen göttlichen Erbarmens, trotz der Erbsünde, es wird von Gott zusammengesehen mit seinem eingeborenen Sohn, es hat darum schon einen, wenn auch noch nicht verwirklichten, so wenigstens „entfernten“ Anspruch auf das Erbe mit dem Sohn. Von da aus gesehen ist sein zunächst beschriebener Zustand eigentlich im Grunde — ich sage nicht: in sich selbst —

schon aufgehoben oder, wenn man diese Formulierung für bedenklich hält, schon umfaßt von der Gnade und Liebe Gottes. Wenn man bedenkt, daß es sich bei der Erbsünde (und darum bei allen ihren Formulierungen: Feindschaft, Zorn, Verdammnis, Herrschaft des Teufels usw.) um eine „Sünde" handelt, die wesentlich von der persönlichen Sünde als Tat der eigenen unvertretbaren Freiheit verschieden ist und nur „analog" unter den gleichen Begriff gebracht werden kann, dann wäre es — übungs- und verdeutlichungshalber — nicht ganz verkehrt, wenn man sagen würde: hier in diesem Fall (im Gegensatz zur persönlichen Schuld oder der frei empfangenen Rechtfertigung) ist das lutherische „simul iustus et peccator" einigermaßen richtig.

Diese Koexistenz von wahrem Heilswillen Gottes und Erbschuld im ungetauften Kind steht gewissermaßen überzeitlich als Raum seines Daseins über dem ungetauften Kind und nur weil zu diesem schon immer in Christo die gnädige Liebe Gottes gehört, kommt die in sakramentaler Sichtbarkeit greifbare Geschichte seines Heils in Gang, in der in zeitlichem Hintereinander aus einem Sünder durch die Taufe ein Gerechtfertigter wird. Weil aber diese innerhalb der Zeit dieses Menschen gegebene Gnade aus derjenigen kommt, die schon die ganze Zeit dieses Menschen umgreift und fast nur noch deren zeitliche Durchführung ist, bei der man den Eindruck haben könnte, es sei nicht so wichtig, wann genau sie sich realisiere — wer hat schon einmal ernsthaft bedauert, daß er erst mit 14 Tagen getauft wurde, statt als zweitägiger Säugling? —, darum kann das ganze Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis Marias nicht bloß darin bestehen, daß sie bloß zeitlich ein wenig früher begnadigt wurde als wir. Der Unterschied muß tiefer liegen, und dieser tiefere Unterschied muß die Zeitdifferenz bedingen. Das schon darum, weil man ja sonst doch nicht einsieht, warum Gott, dessen Gnadenwillen ja auf jeden Fall, ähnlich wie bei uns und allen, „von Anfang ihres Daseins", ihrer „Empfängnis" an in unsagbarer Macht über der heiligen Jungfrau gewaltet hat, nicht auch bei ihr, die doch erlöst ist, diese Differenz zwischen natürlichem Beginn und zeitlicher Realisation dieses Gnadenwillens wollte. Wäre damit nicht klarer in der Geschichte in Erscheinung getreten, daß sie, wie wir, erlöst ist? Wäre das Geheimnis unseres Dogmas nur diese Zeitdifferenz, dann wäre auch nicht so leicht zu begreifen, woher die Kirche, die dieses Geheimnis nicht immer explizit erfaßt hat, es wissen könne. Denn man könnte ja auf die Idee kommen, daß die Aussagen der Tradition über die unübertreffbare Heiligkeit Marias nicht eigentlich einen zeitlich immer bestanden habenden Zustand der Gnade, sondern jenen Gnadenwillen Gottes von Anfang an meinten.

Maria, erwählt in Christus

Um hier weiterzukommen, ist daher ein zweites zu überlegen. Es ist hier ein etwas schwieriger theologischer Begriff zu bedenken und der Leser muß darum um einige Geduld gebeten werden. Wir wollen im folgenden von

einer freien Tat der Kreatur sprechen, und zwar nur von einer sittlich guten, weil die Frage nach dem ursächlichen Verhältnis Gottes zum bösen Tun der Kreatur nicht hierher gehört. Gott kann von sich aus, d. h. im voraus zur faktischen Entscheidung des Menschen eine bestimmte gute Freiheitstat des Menschen absolut und wirksam wollen, ohne daß diese dadurch aufhört frei zu sein, oder ohne daß Gott die Freiheitshandlung wegen ihrer Freiheit des Geschöpfes bloß vorauswissen würde, weil sie eben geschieht und nicht auch, weil er sie will. Dadurch erreicht Gott, was er will, und der Mensch tut frei, was Gott von sich aus unbedingt gewollt hat. Denn Gott ist der, der als Gott gerade das Freie, das auch vor ihm selbst Freie, dem Geschöpf schenken kann. Warum er das kann, wie er dies tut — ein Geheimnis von blendender Finsternis. Nennen wir diese Tatsache (um kurz reden zu können) die Vorherbestimmung, wobei alles Fatalistische, Unfreie, Deterministische von diesem theologischen Begriff fernzuhalten ist. Wir sagen nun: Maria ist als die Heilige und als die in vollkommenster Weise Erlöste — beides schließt ihr eigenes freies Ja ein — schon vorherbestimmt in dem Willen Gottes zu Christus, dem menschgewordenen Erlöser aus dem Geschlecht Adams. Wenn Gottes Gnade letztlich die Ursache, nicht die Wirkung des Tuns des Menschen ist, wenn darum die Erlösung der sündigen Menschheit vom freien Gnadenwillen Gottes allein ausgeht, wenn in diesem Gnadenwillen, der Gottes freier, aber unbedingter Initiative entspringt, die Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes in der Annahme der adamitischen Menschennatur und ihres Schicksals geschehen sollte, dann ist zunächst einmal klar, daß in diesem vorherbestimmenden Willen Gottes zu diesem Christus eine irdische Mutter des Sohnes ebenso prädestiniert, d. h. absolut und im voraus zu Entscheidungen des Menschen gewollt war, wie die Menschwerdung selbst. Dabei ist auch ihr freies Ja zu dieser Mutterschaft schon mitgewollt. Denn eine menschliche Mutterschaft ist eine freie, soll sie nicht die personale Würde des Menschen verletzen, was bei Gott undenkbar ist. Er will also eine freie Mutterschaft oder keine. Aber in dieser Erwählung ist Maria überdies als die Heilige, die in vollkommener Weise Erlöste eingeschlossen. Das heißt: indem Gott absolut und unbedingt den Erlöser aus Maria und aus ihrem freien Ja will, will er sie als die in dieser freien Mutterschaft selbst in vollkommenster Weise Erlöste. Denn hier müssen sich „Amt“ und personale Heiligkeit decken. Will Gott also in dem vorherbestimmenden Plan Christus und seine Mutter, so will er sie durch diese eine Vorherbestimmung als die Heilige, und zwar eben nicht in irgendeiner solchen Vorherbestimmung, sondern in der Christi, also in seinem ersten und ursprünglichen Plan.

Was bedeutet nun all dieses Gesagte für die „Unbefleckte Empfängnis“? Wir haben oben schon gesagt, daß auch schon im voraus zur faktischen Tilgung der Erbsünde durch die Taufe oder eine nichtsakramentale Rechtfertigung der Heilswille Gottes als Erstes und Letztes jeden Menschen umfaßt, der Mensch also nie der Sünder ist, der er wäre, würde diese freie

Gnade Gottes nicht von Anbeginn sein Dasein tragen. Jetzt können wir sagen: für Maria ist dieser Heilswille Gottes, der so seit Urbeginn, ja von Ewigkeit her sie umfaßt und darum allen anderen Möglichkeiten (zunächst mindestens einmal sachlich, — wenn auch nicht zeitlich) vorausgeht, die Vorherbestimmung Christi selbst, d.h. wenn sie nicht als die Heilige und vollkommen Erlöste gewollt wäre, dann wäre selbst Christus, wie er tatsächlich vor uns steht, nicht von Gott gewollt. Das kann man von einem anderen Erlösten nicht sagen. Zwar waltet über jedem, der das Heil finden wird, ein solcher vorherbestimmender Heilswille Gottes, zwar will Gott ein solches Heil als Wirkung des Christus, als des Menschgewordenen und im Gehorsam Gekreuzigten. Aber einmal bleibt uns, solange wir hienieden sind, bei den andern außer Maria — wenigstens im allgemeinen — dieser rettende Ratschluß Gottes verborgen. Im allgemeinen erscheint in der Erfahrung unserer eigenen Geschichte kein Ereignis, an dem wir diesen vorherbestimmenden Ratschluß Gottes für einen einzelnen als solchen ablesen könnten. Und dann — und dies ist das Entscheidende — bei jedem andern könnte Christus sein und von Gott prädestiniert sein, ohne daß dieser andere ein Geretteter sein müßte. Wer im einzelnen außer Maria zum Heil vorherbestimmt ist, ist nicht schon einfach eingeschlossen in dem vorherbestimmenden Willen Gottes zu Christus, sondern beruht auf einem Ratschluß Gottes, der eigens ergehen muß. Sonst wäre jeder Mensch schon seines Heiles gewiß, einfach weil Christus ist. Das aber anzunehmen ist uns verwehrt, die wir in Furcht und Zittern, in fester Hoffnung, nicht aber in theoretischer Gewißheit unser Heil zu wirken haben und bei aller demütigen, sich bescheidenden Zuversicht, deren unbegrenzte Weite für jeden zu hoffen keinem verwehrt ist, uns immer sagen müssen: ich weiß nicht, ob ich zu den Auserwählten gehöre. Maria als vollkommene Erlöste steht — der Sache nach und für unser Glaubenswissen — im Kreis der Vorherbestimmung Christi selbst. Somit ist sie nicht nur dadurch von uns verschieden, daß sie an einem zeitlich früheren Punkt ihres Daseins die Begnadigte wurde. Das Geheimnis ihrer Vorherbestimmung ist vielmehr das Geheimnis, das der zeitlichen Differenz zwischen ihr und uns im Geheimnis ihrer Unbefleckten Empfängnis erst ihre eigentliche Bedeutung gibt.

Erlösung durch Bewahrung

Aber folgt nun auch aus dem bisher Gesagten, daß Maria von Anfang ihres Daseins an nicht nur der Gegenstand eines spezifisch einmaligen vorherbestimmenden Heilswillens Gottes war, sondern auch die heiligmachende Gnade besaß und in diesem Sinn von der Erbsünde bewahrt blieb, erlöst wurde durch Bewahrung, nicht bloß durch Befreiung, was doch trotz allem, was über ihre Vorherbestimmung gesagt wurde, der unmittelbare Inhalt des Marianischen Dogmas ist? Müssen wir dieses letztere nur „auch" „dazu"-sagen oder ergibt es sich als Folge und ausdrücklichere Artikulierung aus dem bisher Gesagten? Wir meinen, daß das zweite der Fall ist.

Zunächst einmal: wir haben schon gesagt: Maria ist der vollkommene, urbildliche, reine Fall der Erlösung überhaupt. Nun ist es die langsam zur reflexen Klarheit herangewachsene Glaubenseinsicht der Kirche unter dem Beistand ihres Geistes, daß Erlösung nicht notwendig und in jedem Fall ein zeitliches Früher eines Zustandes der Unerlöstheit, der Sünde und Gottesferne voraussetzt. Der in Gnade Bewahrte ist ebenso radikal, wenn nicht mehr, der Gerettete und Erlöste. Daß wir aus uns nichts sind und nichts haben, daß aus uns nichts käme als die Bosheit des Herzens, die letztlich Gott und nicht wir schon im Ursprung überwindet, das kann und muß der Bewahrte ebenso sehr als Preis der Gnade anerkennen wie der Befreite seine Befreiung. Wenn wir im Vaterunser um Bewahrung vor der Versuchung beten müssen, dann ist der Dank an diese Gnade für solche gegebene Bewahrung nicht weniger Preis der Erlösung als der Dank für die Befreiung vor den Folgen des Fallens in der Versuchung. Stehenbleiben und Wiederaufstehen, beides ist seine Gnade. Ist dies wahr, dann ist die erlösende Bewahrung von der Erbsünde die radikalste und seligste Weise der Erlösung. Sie muß derjenigen zuteil geworden sein, welche die in vollkommenster Weise Erlöste ist, weil sie genau und allein an dem Punkt steht durch Amt und Person, an dem Christus die endgültige und siegreiche Erlösung der Menschheit begann. Darum ist das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der heiligen Jungfrau ein Satz der Erlösungslehre selbst und ihr Inhalt die radikalste und vollkommenste Form der Erlösung.

Sodann ist noch etwas zu bedenken. Warum erhalten die Kinder die Gnade Christi erst in der Taufe? Warum nicht früher, schon von Beginn ihres Daseins an? Wenn jemand — was nicht angeht —, das letztere annähme, müßte dies zwar nicht eindeutig der Tatsache widersprechen, daß die Unbefleckte Empfängnis ein einmaliges Privileg der heiligen Jungfrau ist. Denn wir haben schon gesehen, daß dieses Privileg mehr in sich faßt als bloß die Zeitdifferenz in ihrer und unserer Rechtfertigung, zumal ja auch noch andere Unterschiede blieben, wie Freiheit von der Begierlichkeit usw. Eine solche Annahme müßte auch nicht den Gnadencharakter der Rechtfertigung und die Erlösung aufheben. Denn diese bleiben ja auch bei Maria gewahrt. Eine solche Annahme würde auch die Notwendigkeit der Taufe nicht in Frage stellen. Obwohl die Rechtfertigung aus Glaube und Liebe das Normale beim Erwachsenen ist und normalerweise schon vor der Taufe oder dem Bußsakrament eintritt, bleiben diese Sakramente doch notwendig und sinnvoll. Eine solche Annahme kann auch nicht einfach mit dem Hinweis auf das Los der ungetauft sterbenden Kinder erledigt werden. Denn über deren wirkliches Los wissen wir im Grunde nichts, und die Kontroverse über den „Limbus der Kinder" ist heute wieder sehr offen. Dennoch wird man diese Annahme ablehnen müssen, weil die Tradition und die Lehre des kirchlichen Lehramtes zu deutlich die Erbsünde in den Nachkommen Adams nicht bloß als an sich fälligen Zustand (wenn er nicht von Gottes erlösender Gnade verhindert würde), sondern als faktisch eingetretenen Zustand voraussetzen und

aussprechen. Aber warum läßt ihn Gott eintreten, wenn einerseits die Gründe, die man zunächst dafür anführen möchte, nicht stichhaltig sind, und anderseits über dem Menschen ein Heilswille Gottes waltet, der erlösend und vergebend gegen die Erbschuld gerichtet ist? Warum wirkt sich dieser Wille nicht vom Anfang des Daseins an aus? Er bliebe ja doch Gnade, Erlösung Christi, und sogar die Kindertaufe bliebe sinnvoll und notwendig.

Auf diese Frage scheint keine andere Antwort möglich — wenn man sich nicht einfach mit einem willkürlichen „Dekret" Gottes begnügen will, was eine zu billige, wenn auch zu häufige Antwort in einer nominalistisch infizierten Theologie ist — als diese: der zeitliche Abstand zwischen Daseinsbeginn und Anfang der Rechtfertigung ist nicht Ausdruck für die einfache Erlösungsbedürftigkeit als solche. Daran wird vielmehr sichtbar, daß sich der Mensch im allgemeinen auch in der Ordnung Christi nicht einfach als den Erlösten schlechthin, den Vorherbestimmten betrachten darf, als denjenigen, der darum schon von Gott absolut und unbedingt in Gnaden angenommen ist, weil das Erbarmen Gottes im Fleische Christi schon absolut und unbedingt in der Welt eine unwiderrufliche und siegreiche Tatsache geworden ist. Die Tatsache, daß unser Heil und unsere erreichte Seligkeit nicht einfach schon in der Vorherbestimmung Christi mitvorherbestimmt ist, erhält in dem zeitlichen Abstand zwischen Beginn des Daseins und Anfang der Rechtfertigung eine geschichtliche Erscheinung. Und darum gilt umgekehrt: Weil in der Fleischwerdung Christi als siegreicher und die Sünde übermächtigender, endgültiger Gegenwart des Erbarmens Gottes in der Welt Maria die in vorherbestimmender Gnade Angenommene ist, darum ist bei ihr dieser zeitliche Abstand sinnlos. Nicht weil sie der Erlösung nicht bedürfte, sondern gerade weil sie die eine Erlöste ist, ohne die die Erlösung als siegreiche nicht gedacht werden kann. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis ist ein Satz mitten aus der Herzmitte der Erlösungslehre von dem einen und alleinigen Mittler Jesus Christus, dem Sohn Gottes, der Mensch wurde, starb und auferstanden ist „propter nos homines et propter nostram salutem".

Wenn dieses Marianische Jahr, das verkündigt wurde, besonders des vor 100 Jahren verkündigten Dogmas der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau und Gottesmutter gedenken soll, dann ist ein solches Gedenken, richtig verstanden, eine Feier des Geheimnisses unserer Erlösung und ein Preis der Gnade des einen Herrn, in dessen Name allein Heil ist. Ihn preisen können wir schließlich nur, indem wir sagen, was er an uns getan hat. Wenn wir das als seine Tat sagen wollen, wie könnten wir es besser, als indem wir bekennen, was er an Maria getan hat, und so das Wort erfüllen, das der Geist ihr auf die Lippen legte: Selig werden mich preisen alle Geschlechter.

Christliche Demokratie

Von GUSTAV GUNDLACH S. J.

Unverlierbar ist wohl die aristotelische Einsicht, daß die Demokratie eine der drei „guten" Staatsformen ist, die Demokratie verstanden als die Regierung des Volkes durch das Volk. Freilich ist damit auch klargestellt, daß man weiß, was Staat und Staatsgewalt sind.

Formalistische, sogenannte „wertfreie" Auffassungen in der Gesellschaftslehre versuchen allerdings, das Demokratische zu bestimmen, ohne das Staatliche vorauszusetzen. Man geht vom menschlichen Handeln aus und nennt das aus und wegen Machtausübung in der Gesellschaft erfolgende Handeln das „politische Handeln". Dann erscheint die Demokratie als eine besondere Weise, wie „politisches Handeln" die Menschen zu einem staatlichen Ganzen „integriert". Die besondere Weise demokratischer Integration liegt darin, daß der oder die „politisch Handelnden" um die Zustimmung der Menschen werben und so die Integrierung zustande bringen.

Wir können hier die Kritik formalistischer Auffassungen unterlassen, weil uns nur interessiert, wie der Formalismus die Demokratie interpretiert, ohne vom Staat und der ihm eigenen Gewalt auszugehen. Dem Formalismus ist Demokratie zunächst nicht Staatsform oder, noch aristotelischer, Form der Staatsgewalt. Nur vorübergehend sei angemerkt, daß die Kritik formalistischer Auffassungen anzusetzen hat an der philosophisch-ontologisch völlig unbegründeten und auch unbegründbaren Absolutsetzung des Elementes der „Macht" im Gesellschaftsleben und an der Unmöglichkeit, den notwendig wertgefüllten Begriff der menschlichen Person mit einer sehr veräußerlichten Vorstellung von gesellschaftlicher Integrierung zu verknüpfen.

Die Feststellung aber, daß der Formalismus versucht, Demokratie nicht zunächst in aristotelischer Weise Form der Staatsgewalt sein zu lassen, ist interessant angesichts der Tatsache, daß der Begriff der *„christlichen* Demokratie" bei seinem ersten Auftreten in unseren modernen Zeiten denselben Versuch darstellt. Nur, daß hier nicht wie im Formalismus das Politische als „politisches Handeln" der demokratischen Staatlichkeit *vor*geschaltet, sondern *aus*geschaltet erscheint. Auf diesen merkwürdigen Parallelismus muß kurz eingegangen werden.

Der Begriff der „Christlichen Demokratie" erlangte breitere Öffentlichkeit in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts, wie auch im „Lexikon für Theologie und Kirche" unter dem Stichwort Christliche Demokratie festgestellt ist. Es war in Belgien, wo christliche Kreise in dem Bestreben, den schwächer gestellten Schichten des Volkes zu helfen, auch an den größeren Einfluß dieser Schichten auf Staat und Staatsführung dachten, natürlich notwendigerweise auf Kosten jener Schichten, deren Reichtumsmacht zum politischen Privileg, zum Machtreichtum im Staatsleben geworden

war. Der weitere Schritt zu Veränderungen in der Handhabung der Staatsgewalt, vielleicht auch in ihrer Form, war naheliegend.

Als nun Josef Toniolo, Universitätsprofessor, Nationalökonom und noch heute nachwirkender Inspirator der katholischen sozialen Bewegung in Italien, mit seinen Freunden den Begriff der Christlichen Demokratie übernahm, war es Papst Leo XIII., der zur Unterscheidung zwang: die Christliche Demokratie ist eine *soziale* Bewegung, eine Bewegung zur Besserung der Lage der schwächeren Schichten, ist aber keineswegs eine *politische* Bewegung. Damit sollten andere Kreise beruhigt werden, die eine Verschärfung oder auch eine Abschwächung der damals noch bestehenden „Römischen Frage" befürchteten.

Heute wissen wir besser als bisher aus dem überaus lesenswerten Buch von Friedrich Funder „Vom Gestern ins Heute", daß auch die Anfänge der „Christlich-Sozialen" in Österreich, ebenfalls in den 80er Jahren, nur mit Hilfe jener Unterscheidung in Rom gerechtfertigt werden konnten, als konservativ-feudale Kreise des alten Kaiserreiches die junge Bewegung umstürzlerischer Bestrebungen beim Papst beschuldigten. Es war sogar Toniolo selbst, der damals dem Heiligen Vater ein dahingehendes, rechtfertigendes Gutachten über das Programm der österreichischen Christlich-Sozialen vorlegte; mit anderen Worten: die Christlich-Sozialen sind „Christliche Demokratie" in dem Sinne, daß sie die Besserung der Lage der schwächeren Schichten erstreben, sie wollen aber keine Veränderung in der Handhabung der Staatsgewalt oder gar ihrer Form.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommen wir, wenn wir etwa für Deutschland die soziologischen Hintergründe in dem bekannten Gewerkschaftsstreit zwischen Berlin/Breslau und Köln/M.Gladbach vor Augen haben. Dann ist es nicht verwunderlich, daß auf der einen Seite der Gegensätze auch die mehr oder weniger klar gefühlte Angst vor einem Weg zu politischen, tiefgreifenden Veränderungen erscheint, während auf der anderen Seite immer wieder betont wird, daß man nicht politische Demokratie sei, sondern eben „christliche" Demokratie, soziale Bewegung, nichts weniger, aber auch nichts mehr. Denken wir auch an einen Mann wie Adam Stegerwald, der als Gewerkschaftsführer zweifellos den Weg Deutschlands durch Industrialisierung zum Wohlstand auch als eine nationale Sache empfand, und dies selbstverständlich im Rahmen der damaligen politischen Form; er wurde dann auch als erster Arbeitervertreter vom preußischen König ins Herrenhaus berufen. Und schließlich: keiner der maßgebenden Männer in der christlichen Arbeiterbewegung Deutschlands oder Österreichs hat 1918 eigentlich den Wechsel der Regierungsform positiv gewollt. Man war bisher „Christliche Demokratie" gewesen, aber eben rein als „soziale Bewegung".

Schließlich gehen wir, um die Loslösung des Begriffs der Demokratie vom aristotelisch-politischen Inhalt voll zu erfassen und den Vorgang im Fall der „Christlichen Demokratie" richtig zu verstehen, auf den neuzeitlichen Ausgangspunkt zurück, auf die Einführung des allgemeinen Wahlrechts in

Frankreich beim Sturz Louis-Philipps. Die herrschende Bourgeoisie dachte nicht daran, die auf ihrer Eigentumsmacht ruhende Struktur des Staates zu erschüttern. Sie dachte, ein Instrument zu ihrer Bewahrung in die Hand zu bekommen. Was freilich mit Hilfe des neuen politischen Willens der in sozialer Bewegung befindlichen Massen herauskam, war zwar gewiß nicht die politische Demokratie, aber der Cäsarismus Louis Napoléons und schließlich sein Kaisertum.

Bismarck bietet ein analoges Beispiel. Mit Hilfe des allgemeinen Wahlrechts wollte er cäsaristisch die Opposition des liberalen Besitzbürgertums vernichten, dachte aber politisch bei der Stützung „sozialer Bewegung" nicht an die politische Demokratie, sondern an das „soziale Königtum" in Preußen. Denken wir an ähnliche Vorgänge cäsaristischer Art bei einem südamerikanischen Beispiel von heute. Immer erscheint Demokratie als „soziale Bewegung", meist begleitet vom „allgemeinen Wahlrecht"; aber nie ist sicher, daß dabei auch die politische Demokratie herauskommt.

Wenn Leo XIII. also im Begriff der Demokratie vorzugsweise das Element einer „sozialen Bewegung" sah und die „Christliche Demokratie" von der Demokratie im politischen Sinne einer bestimmten Staatsform schied, so tat er im Hinblick auf das wirkliche Geschehen nichts Willkürliches. Sehen wir doch auch heute, wie neben den sozialen Gesichtspunkten noch andere, ebenfalls nicht unmittelbar auf die Staatsform bezogene Ideen den Wertgehalt der Demokratie ausfüllen: Individualismus, Kosmopolitismus, Pazifismus.

Die Frage aber ist, ob nicht gerade die lange Gewöhnung an Demokratie als „soziale Bewegung" unter gewissen Gesichtspunkten schädlich wurde, als nun die politische Demokratie im Sinne der Staatsform in manchen Ländern wie z. B. in Deutschland Wirklichkeit wurde. „Regierung des Volkes durch das Volk" setzt als Form der Staatsgewalt einen Staat voraus, der an Gesundheit den naturrechtlichen Anforderungen einigermaßen entspricht. Dies bedeutet nun, daß die Institutionen der Familie, des Eigentums und des Staates lebendige Organisations- und Ordnungkräfte entwickeln, und zwar in innerer Verbundenheit, um die Grundlage echter Gesellschaftlichkeit in der ganzen Breite und Mannigfaltigkeit des Lebens eines Volkes dauernd zu sichern und zu entwickeln. Diese Grundlage liegt aber in der innerlich notwendigen Ko-Existenz der Menschen als Personen, in der dauernden Koordination ihrer Personrechte.

Man muß nun feststellen, daß Demokratie als „soziale Bewegung", hineingestellt in die Einwirkungen und Erfordernisse des industriellen Zeitalters, in mannigfacher Hinsicht den später erfolgenden Start der politischen Demokratie nicht begünstigt und im weiteren Verlauf ihr Funktionieren verhindert hat. Nehmen wir allein die von der Demokratie als „sozialer Bewegung" entwickelte Sozialpolitik. Sie zielte auf Versorgung und nicht auf Eigentum; sie war in ihren Auswirkungen individualistisch, also zum mindesten nicht aufmerksam auf die Bindung in der Familie; sie war immer

von einem Zug ins Zentralistische begleitet, also die subsidiäre Kompetenzordnung der Träger öffentlicher Gewalt einebnend, mithin nachteilig für die öffentliche Aufgabe des Schutzes echter Gesellschaftlichkeit, der nur in Nahwirkung, also in der Selbstverwaltung der unmittelbar Beteiligten, in der Lebendighaltung kleinerer und dann weiterer Lebenskreise am besten auszuführen ist.

Heute erleben wir gar, daß Demokratie als „soziale Bewegung" ihre entwickelten Formen *gegen* die politische Demokratie kehrt. Die Selbstbehauptung dieser Formen erhebt sich beispielsweise in der Gewerkschaftsbewegung zur Organisationsmacht, die die politische Demokratie bedroht. Wir sehen, wie das Absterben der natürlichen kleineren und weiteren Lebenskreise die Auslese der Volksvertreter dem Gesetz der Bewährung entzieht und der Mechanik der Parteiliste ausliefert. Wir haben sogar innerhalb der „Christlichen Demokratie" als „sozialer Bewegung" in manchen Ländern Tatsachen festzustellen, die zeigen, daß man stur soziale Forderungen durchhält, auch angesichts der klaren Gefahr, daß die demokratische Staatsform erledigt wird.

Alle diese Beobachtungen sollen nun gewiß nicht eine Verurteilung der Sozialpolitik sein, die, wenigstens in Deutschland und in anderen Ländern Mittel- und Nordwesteuropas, ein vor allem der „Christlichen Demokratie" zu dankendes Unternehmen war und ist. Aber die lange Gewöhnung an das Absehen vom „Politischen", von der Demokratie als Form der Staatsgewalt, hat den Blick dafür für die kommenden Zeiten echter politisch-demokratischer Entscheidung nicht genügend geschult. Man mußte zwar das frei schwebende Macht-Element formalistischer Gesellschaftsauffassung ablehnen und klar sehen, daß es, und zwar gerade mit den Formen der Demokratie als „sozialer Bewegung", die politische Demokratie ungünstig präformiert und den demokratischen Staat schon von seinem Start ab auf den Irrweg der Formaldemokratie und der Herrschaft der bloßen Zahl führt. Indes durfte man das Macht-Element, ein Grundelement gesellschaftlichen Lebens, nicht vollends übersehen oder wenigstens nicht verkennen, wie die tatsächliche Sozialpolitik einerseits aus den eben geschilderten Gründen der gesunden Entwicklung der naturrechtlichen Institutionen der Familie, des Eigentums und des Staates ungünstig war, anderseits gerade dadurch das Macht-Element der natürlichen Einbettung in jenen Institutionen immer mehr entriß, ihm die fruchtbare Bindung nahm und seine zersetzende, entartete Wirkung freigab.

Heutige „Christliche Demokratie" in einem demokratischen Staat muß von der Belastung der Vergangenheit, von der Versuchung zur Autonomie der Christlichen Demokratie als „sozialer Bewegung" loskommen. Sie muß vor allem *politische* Demokratie sein, um im demokratischen Sinne „soziale Bewegung" sein zu können. Der *politische* Sinn der Stärkung der Familie, der Verbreiterung des Eigentums, der subsidiären Neuordnung der Kompetenz der Träger öffentlicher Gewalt im räumlichen und beruflichen Bereich

bis hin zur Staatsgewalt muß vordringlich im Bewußtsein heutiger „Christlicher Demokratie" sein. Denn ein *geordnetes* Volk ist gemeint, wenn wirklich die Demokratie Regierung des Volkes durch das Volk ist. Negativ heißt dies: man muß den Gedanken der Demokratie von allen traditionellen Resten des liberalen Individualismus und Zentralismus befreien und von der ebenso liberalen Neigung, das Macht-Element durch Automatismus des Gesellschaftslebens, und zwar nicht nur in der Wirtschaft, zu „neutralisieren". Denn Macht, eingebettet in den Mutterboden der Wesensstrukturen gesellschaftlichen Lebens, ist nicht neutral, ist objektiv zweckgebunden bis hin zu ihrer innerlich-geistigen Sublimierung, wo sie gesellschaftliche *Autorität* heißt.

„Christliche Demokratie" muß also heute *konservativ* sein, und zwar in dem Sinne, daß sie das zur Bewahrung aufruft, was in der menschlichen Gesellschaft immer und überall zu bewahren ist. Erst dann hat die Demokratie die teuflischen Mächte des Totalitarismus, besonders des Kommunismus, endgültig überwunden. Bis jetzt ist diese Überwindung nicht geschehen. Militärische Stärke und ökonomische Prosperität sind gewiß von Nöten, aber man darf nicht vergessen, daß sie schließlich auch dem totalitären Kommunismus erreichbar sind. In diesem Fall wird er für die sogenannte „freie Welt" zur größten Versuchung. Sie ist nur durch eine *geistige* Front abwehrbar. Darin liegt die Chance, aber auch die Verantwortung heutiger „Christlicher Demokratie".

Das Werk Reinhold Schneiders

Von ALPHONS HÄMMERLE

Wenn wir Werk und Person Reinhold Schneiders zu deuten versuchen, so möge folgende biographische Notiz des Dichters uns den Weg weisen: „An den Lebensumständen eines Autors, für die sich die Öffentlichkeit am meisten interessiert, liegt nicht viel. Entscheidend sind das Wesen der Person, das sich nicht bezeichnen läßt, der an die Person ergehende Auftrag und die Zeit, auf die er gerichtet ist."

Von diesen Worten des Dichters müssen wir ausgehen, wenn wir ihn nicht mißverstehen wollen. Leicht nämlich läßt sich die Öffentlichkeit von der Erscheinung eines Dichters erfüllen, stellt diese in den Vordergrund des Interesses, und in Verkennung seines an die Zeit ergehenden Auftrages vergißt sie sein Werk, das Anliegen, worum es dem Dichter allein zu tun ist. Wir werden den richtigen Weg der Interpretation beschreiten, wenn wir seinem Winke folgen und von den drei, im Text aufgeführten Begriffen ausgehen: „Wesen der Person", „Auftrag" und „Zeit", die Reinhold Schneider in einem Satz verbunden hat und die zusammen ein untrennbares Ganzes bilden. Wenn wir die drei Worte auf ihre Bedeutung hin überprüfen, werden

wir dem „Auftrag" das größte Gewicht zumessen; denn er ist es, der in das Geheimnis der Person einiges Licht bringt, und der ihren Daseinssinn in der Zeit begründet und erhellt.

Daß es der Person unseres Dichters um einen Auftrag geht, bezeugt nicht weniger sein umfangreiches, noch immer wachsendes Werk als sein von schweren Prüfungen heimgesuchtes Leben. Worin besteht Schneiders Auftrag, seine Botschaft an uns in diese Zeit? In der oben erwähnten biographischen Notiz lesen wir: „In den Straßen Londons überfiel mich das Erlebnis der britischen Macht; ich suchte im ‚Inselreich' ihre Geschichte zu erzählen, wie immer von innen her und in der Vorahnung ungeheurer Erschütterungen. Dieses Buch war die Entscheidung: aus der Erfahrung des Geschichtlichen kam ich zum Glauben."

Die Dämonie der Macht, die zur Tiefe weist, hat im Dichter die andere Kraft aufgerufen, die zur Höhe führt und den Gnadenstrom von oben erbittet: den Glauben. Macht und Glaube sind hinfort die beiden Pole von Schneiders Gedankenwelt, zwei Pole, zwischen denen der Menschen Denken und Handeln schwingt. In der bald zweitausendjährigen, unter dem Zeichen des Kreuzes stehenden europäischen Geschichte wurde das gegensätzliche Verhältnis von Macht und Glaube oftmals offenbar, das im Hinblick auf den Menschen, der an ihrem Widerspiel handelnd und leidend teilnahm, manchmal dramatische, ja tragische Formen angenommen hat. Es ist Schneiders Auftrag, einer den Forderungen des Glaubens sich entziehenden Zeit die Verlorenheit der Welt ohne die Gnade Gottes vor Augen zu führen und von der rettenden Kraft des Glaubens in der Geschichte zu zeugen.

Schon früh wurde dem Dichter die Fragwürdigkeit einer Kultur bewußt, die sich vom Daseinsgrund losgerissen hatte und glaubte, Sinn und Ziel in sich allein zu finden, aber mit dem Ausgang des ersten Weltkriegs einen furchtbaren Zusammenbruch erlebte. Von abgründigem Pessimismus heimgesucht, suchte der Dichter Heilung auf Wanderschaft in Spanien und Portugal, deren Ertrag zwei Bücher sind: „Das Leiden des Camoes" und „Philipp II.". Die Beschäftigung mit der Geschichte Spaniens und Portugals, in deren Blickfeld schon hier Größe und Tragik der zeitlichen Macht rückt, vermittelt ihm die Erkenntnis von der Sendung des Dichters in ernster Zeit und vom Wesen wahren Königtums. Dichter und König erfüllen eine Aufgabe, die nicht nach dem persönlichen Glück des Menschen fragt, sondern Leidensbereitschaft und kaum zu leistenden Opfersinn abfordert. Ihrer beider Leben wird aufgezehrt von der Hingabe an das Werk, das den Zerfall ihrer Völker überdauern soll, das Werk, in dem das Wissen des Volkes um die letzte Wahrheit, um den Sinn des menschlichen Daseins seinen wesensgemäßen Ausdruck findet. Camoes' Dichtung und König Philipps Leben und Herrschen sollen vor der Geschichte, in die sie gestellt wurden, Zeugnis der ewigen Wahrheit sein. Damit hat Reinhold Schneider schon in seinen ersten dichterischen Äußerungen das Grundmotiv seiner späteren

Werke anklingen lassen, nämlich das unerschöpfliche Thema von Mensch und Geschichte, ihrem Wandel, Sinn und Ziel.

Mit Philipp II. gelang Reinhold Schneider die Schilderung eines von der Macht und Wahrheit christlicher Tradition geprägten Königs. Wenn er auch nicht frei von Schuld ist, so wird er doch vor dem Gericht der Geschichte dadurch gerechtfertigt, daß er in seinem Denken und Tun der Heiligkeit in seinem Reiche viel Raum gewährte. Selbst dem Gebote des Kreuzes sich beugend, hat er auch Heilige gefördert, die zur Erneuerung der Kirche in Spanien ihr Leben opferten. Unablässig weist der Dichter mit seinen Erzählungen, die in den Jahren zwischen 1934 bis 1953 erschienen sind, auf den Vollzug der Wahrheit in der Geschichte hin, der Wahrheit, wie sie durch Christus, den leidenden König der Welt, an alle Menschen ergeht und vor allem an jene herantritt, denen das Schicksal eines ganzen Volkes anvertraut ist. Ein überaus gefährliches Mittel ist ihnen in die Hand gegeben: die Macht, die niemals besessen, nur verwaltet werden kann. Ihr Mißbrauch zu gottwidrigen Zwecken enthüllt die düstere Seite geschichtlicher Wirklichkeit, die Schneider mit seherischem Blick erfaßt und mit dichterischer Kraft zu schildern versteht. Der so oft in der Geschichte aufgetretene tragische Widerspruch zwischen heilloser Macht und gnadenvollem Recht, verkörpert in zwei Menschen, die als Vertreter zweier sich feindlicher Reiche um den Sieg ringen, gibt den meisten Erzählungen des Dichters eine bis zum letzten Satz anhaltende dramatische Geladenheit. Mit einigen kurzen Strichen zeichnet Schneider die Umstände des sich ereignenden Geschehens, das den Konflikt bis zur äußersten Spitze vorantreibt. Damit ist nicht etwa eine spektakuläre äußere Handlung gemeint, vielmehr gewährt uns der Dichter Einblick in das aufregendere Geschehen in der Seele eines von Schuld beladenen Menschen. Und da ereignet sich das Wunder, daß gerade mit dem Verzicht auf die Macht und mit der Aufgabe des eigenen selbstherrlichen Ichs die Seele sich zur Wahrheit durchringt und, befreit von den Fesseln erstickender Schuld, der heimsuchenden Gnade des Erlösers teilhaftig wird. Alle erfahren sie das heilsame Kreuz der Wahrheit: Der französische König Ludwig im „Tod des Mächtigen", Zar Alexander in „Taganrog", Elisabeth Tarakanow in der nach ihr benannten Novelle, Papst Leo IX. in der Erzählung „Der fünfte Kelch", der Ritter Bernardino de Lares in „Las Casas vor Karl V.". In allen diesen Erzählungen, denen noch andere beigesellt werden könnten, ist die Kunst der Dialogführung vom Dichter meisterlich gehandhabt. Wie im Gericht fordert Rede Gegenrede heraus, Geständnisse von großer Tragweite werden abgelegt, allen Menschen tiefverborgen gehaltene Schuld wird eingestanden, und wir erleben das beglückende Aufgehen des Lichtes in der Seele des Leidenden. Es nimmt daher nicht wunder, wenn wir vom Dichter selbst erfahren, daß er erst in der dramatischen Gestaltung seiner Stoffe die ihn befriedigende Form der Aussage gefunden hat.

Dem Drama wandte Schneider seine größte Sorgfalt zu. Mit ihm glaubte er, das Weltgeschehen und die es erfüllenden Mächte des Heiligen und Dämonischen, das in ihm waltende Widerspiel von Gut und Böse am reinsten, am unmittelbarsten und eindrücklichsten darzustellen. In ihm ist etwas von der Wiederkunft Christi am Ende der Zeit lebendig, und im Drama soll die apokalyptische Ahnung vom kommenden Weltgericht, wenn auch nur blitzhaft, aufleuchten. In zwei Herrscherdramen und zwei Papstdramen hat der Dichter versucht, seine hohe Idee vom Drama in die Tat umzusetzen. Den Gipfel seiner Kunst erreichte er bis heute mit dem letzten Papstdrama „Innozenz und Franziskus". Zwei größere Gegensätze innerhalb der einen Kirche sind kaum denkbar: hier der über Könige und Kaiser gebietende große Innozenz, der als Stellvertreter Christi auf Erden den Anspruch erhebt auf die Verwaltung sowohl der geistlichen als auch der weltlichen Macht, und dem doch alles je länger je mehr aus den Händen zu gleiten droht, — dort der in vollendeter Armut wandelnde Poverello von Assisi, der jeglicher Macht entsagende Heilige, der gerade dadurch, daß er die Wahrheit Christi am reinsten lebt, auch die größte Macht besitzt, eine Kraft, welche die Kirche stützt und trägt. Franz erhält vom Papst die Bestätigung seines Ordens und steht ihm in der Todesstunde bei. Mit dem Mantel des Poverello bedeckt, stirbt der größte Papst des Mittelalters. Wie im andern Papstdrama „Der große Verzicht", wo die Antithetik von Macht und Gnade auf die Spitze getrieben erscheint, nimmt hier das dramatische Geschehen den Charakter der Passio an, d. h. der Wahrheitsvollzug ereignet sich nur unter dem Zeichen des Kreuzes. Der sprachliche Ausdruck ist der sprechenden Person angepaßt. Er kann gebieterisch sein, von hohem Pathos getragen, befrachtet von Gedankenfülle, nicht selten ist er von schlichter Abgeklärtheit und innig, an die Gefühlssphäre rührend. Auch wo die Trauer groß und anhaltend ist (wie sollte sie sich in der Tragödie nicht ausschwingen können?) wird sie überschimmert von der Heiterkeit gläubiger Haltung, die weiß, daß alle Erdentragik in Gottes Güte und Liebe aufgehoben ist.

Im Verlag Jakob Hegner erschienen im Frühjahr 1953 „Ausgewählte Werke" in vier Bänden von Reinhold Schneider. In Format und Ausstattung ist die Ausgabe geschmackvoll und gediegen. Zwei Bücher vereinigen Erzählungen, 25 an der Zahl, die sehr verschiedenen Umfanges sind. Sie schildern meistens einschneidende Begebenheiten aus dem Leben bedeutender Menschen der europäischen Geschichte und enthüllen auf ergreifende Weise ihren inneren Schicksalsweg, öfters bricht die Schuld verheerend in ihr Leben ein, Sühne fordernd, oder es ist die Versuchung, die sich einer besonderen Berufung in den Weg stellt. Manchmal läßt der Dichter hinter dem dargestellten Schicksal eines einzelnen Menschen das Herannahen einer neuen gefahrvollen Zeit erahnen. Durch diese Kunst der Perspektive wird das Spannungsmoment der Schilderung um ein Bedeutendes erhöht. Die Sprache ist von geradezu klassischer Rundung, immer bleibt sie selbst in der Schilderung geheimster seelischer Vorgänge klar und prä-

zis. Wohltuend wirken die da und dort in den Ernst der Schilderung eingestreuten idyllischen Momente. „Herrscher und Heilige" ist ein dritter Band betitelt, der eine Reihe von Lebens- und Charakterbildern vermittelt, so von Papst Gregor dem Großen, König Alfred dem Großen, Prinz Eugen, von den Heiligen Nikolaus von der Flühe, Franziskus von Assisi, Katharina von Siena u. a. m., wobei ihre Bedeutung in der Zeit besonders augenfällig ins Licht gerückt wird. Der vierte Band, „Dichter und Dichtung" betitelt, vereinigt Aufsätze über Lenau, Kleist, Shakespeare, Calderon, Corneille, Racine, Molière, Goethe, Lessing, Grillparzer u. a. m., die sich aber von den üblichen Essais darin unterscheiden, daß sie weit über eine rein literarische Deutung hinausgehen und eine Wertung von höchster theologischer Warte aus unternehmen. Es ist verständlich, daß Schneider den größten europäischen Dramatikern sein lebhaftestes Interesse zuwendet. So mündet auch dieser letzte Band aus in eine scharfsinnige Studie über den theologischen Hintergrund des Dramas als solchem. Jeden Band hat der Dichter mit einem Nachwort versehen.

Damit des Dichters schwerer Auftrag auch wirklich verstanden werde und Mißverständnisse zerstreut würden, widmete Hans Urs von Balthasar dem Werk Reinhold Schneiders eine meisterhaft durchgeführte, bis in die letzten Gedankenverzweigungen vordringende Analyse. Die 250 Seiten starke Monographie ist ebenfalls im Verlag bei Jakob Hegner, Köln und Olten, erschienen. Als Theologe macht sich H. U. von Balthasar zur Aufgabe, die christliche Dichtung eines Laien auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen. Schon die in Briefform an den Dichter persönlich gehaltene Einleitung zeigt, daß das Werk vor dem strengen Urteil des Theologen bestehen konnte, ja noch mehr: daß Balthasars Anliegen selbst in Schneiders Werk und Auftrag seine dichterische Ausprägung findet, daß sich Dichter und Seelsorger einig sind in der Frage, wie und wo christliche Verantwortung in der Zeit gelebt werden müsse.

Nationalismus, Islam und Laizismus in Ägypten

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Der Staatsstreich Nagibs, die Abdankung des Königs und die Ausrufung der Republik haben die Aufmerksamkeit der Welt wieder auf Ägypten gelenkt. Welches ist die Stellung des Christentums und insbesondere der katholischen Kirche in diesem Lande, das in der islamischen Welt eine führende Rolle spielt? Was ist für die Zukunft der Kirche von dem neuen Regime zu hoffen oder zu befürchten?

Das Christentum ist in Ägypten eine Minderheit, gut 10 Prozent der Bevölkerung; und unter den Christen sind die Katholiken wiederum eine Minderheit: nur etwas mehr als 10 Prozent. Die Gesamtbevölkerung Ägyp-

tens beläuft sich heute auf 21,5 Millionen. Davon sind reichlich zwei Millionen Christen und unter ihnen etwa 240000 Katholiken. 1300 Jahre mohammedanischer Bedrückung haben das Christentum, das einst in Ägypten vorherrschte, zu einer kleinen Minderheit gemacht. Man muß sich eigentlich wundern, daß überhaupt etwas übriggeblieben ist. Die ehedem so blühende Kirche Nordafrikas verschwand vollkommen. Die christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts und das byzantinische Schisma rissen die ägyptische Christenheit vom Zentrum der Kirche Christi los, und erst in den letzten Jahrhunderten hat ein Teil zurückgefunden. Die Mehrheit der Katholiken Ägyptens ist übrigens nicht ägyptischen Ursprungs, sondern eingewandert.

Die Christen in Ägypten sind zwar eine Minderheit, aber sie leiden durchaus nicht an Minderwertigkeitskomplexen. Im Gegenteil, die Christen, insbesondere die Kopten (über 1,5 Millionen), fühlen sich als die eigentlichen Ägypter, die Erben der Pharaonen, und sie betrachten die mohammedanischen Araber als spätere Eindringlinge. Freilich stammt die überwiegende Mehrheit der Mohammedaner in Ägypten von den Kopten ab, die im Laufe der Zeit zum Islam abfielen. Im Kampfe um die Unabhängigkeit sind Christen und Mohammedaner zusammengegangen, und auch heute noch gehört es zum guten Ton, bisweilen die brüderliche Eintracht zwischen den Christen und den Anhängern des Propheten zu feiern. Noch im Januar 1952, als fanatisierte Mohammedaner in Suez eine koptische Kirche in Brand gesteckt hatten, ging der Ministerpräsident Nahas Pascha zum koptischen Patriarchen und versicherte ihn der Solidarität der Mohammedaner mit den Kopten im Kampf für die nationalen Rechte. Er küßte den Patriarchen aufs Haupt und ließ sich dabei photographieren. Ägyptens heutiger Präsident General Nagib hat es an ähnlichen Versicherungen nicht fehlen lassen.

Diese schönen Worte beweisen allerdings nicht, daß wirklich aus Mohammedanern und Christen eine einzige ägyptische Nation geworden ist. Das würde eine wahre geistige Revolution voraussetzen. Die Mohammedaner fühlen sich als die Nachkommen der Eroberer, die vor 1300 Jahren im Namen des Islams die Christen in Ägypten unterjochten. Sie sind die Herrenkaste und die Christen die Beherrschten, die bloß Geduldeten, die nicht zur theokratischen Gemeinschaft des islamischen Staates gehören. Die Mohammedaner sind *die* Nation, die Christen verachtete Minderheit. So war es jedenfalls jahrhundertelang. Soll diese tief eingewurzelte Vorstellung sich wirklich gewandelt haben? Soll das neue Regime, das durch den Staatsstreich Nagibs im Juli 1952 gegründet wurde, hier wirklich Wandel schaffen können?

Auch heute noch ist in Ägypten der Nationalismus mit dem Islam eng verbunden, und dieses islamische Nationalbewußtsein steht im Gegensatz nicht bloß zu den Fremden, den Europäern, sondern auch zu den im eigenen Lande als Fremde empfundenen einheimischen Christen. Da, wo der Islam wirklich lebendig ist, vor allem bei den „Mohammedanischen Brüdern" und

in den Kreisen der Al-Azhar-Universität, ist er auch heute noch ganz entschieden christenfeindlich und droht, die christliche Minderheit an die Wand zu drücken. Die Reichen und die Gebildeten üben den Islam vielfach nur äußerlich aus als etwas, was eben zu einem nationalen Ägypter gehört. Wenigstens bei den vor dem Staatsstreich Nagibs leitenden Kreisen, den König einbegriffen, war der Islam vor allem ein Mittel, Ägypten eine Vorrangstellung in der ganzen islamischen Welt zu verschaffen. Die oberen Schichten sind zumeist laizistisch eingestellt, und dieser Laizismus ist der echten islamischen Tradition ebenso zuwider wie dem Christentum. Auch hier liegt eine schwere Gefahr für die Zukunft des Christentums in Ägypten.

Der Fremdenhaß und gleichzeitig die Abneigung gegen die Christen erlebten noch im Januar 1952 eine gewaltsame Entladung. Das Ergebnis der Schreckensszenen des 26. Januar waren nach der offiziellen Statistik: 463 zerstörte Gebäude, wenigstens 120 Tote, darunter eine katholische Ordensschwester, 40—80 Millionen ägyptische Pfund Schaden, 20000 bis 30000 Arbeitslose. Das Ganze war nicht etwa ein spontaner Ausbruch der Volkswut, sondern ein wohlorganisiertes Manöver. Das zeigt z. B. die Tatsache, daß man Spezialhandschuhe zum Schutz gegen das Feuer bereit hatte. Die Armee griff erst am Ende des Tages ein, als es zu spät war. Feingekleidete Herren leiteten das Ganze. Wer stak dahinter? Das waren einmal die Kommunisten und die „Partisanen des Friedens", dann der linke Flügel der Mohammedanischen Brüder unter dem Scheich Ghazali und die sozialistische Partei, geführt von Ahmed Hussein. Die Motive waren der Fremdenhaß, religiöser Fanatismus und sozial-revolutionäre Strömungen. Es ging nicht nur gegen die Engländer, sondern gegen den Westen überhaupt und auch gegen die einheimischen Christen, gegen die nicht wenige Gewalttaten verübt wurden.

Man mag sagen, daß es sich hier um vereinzelte Fälle handelt, die man nicht als typisch hinstellen darf. Daß jedoch der mit dem Islam aufs engste verbundene ägyptische Nationalismus für das Christentum eine schwere Gefahr darstellt, ergibt sich aus der systematischen Arbeit auch leitender Kreise gegen den Einfluß, den vor allem die katholische Kirche in ihren zahlreichen Schulen und Wohltätigkeitseinrichtungen ausübt. Die katholischen Schulen genießen höchstes Ansehen. Viele heute einflußreiche Männer haben dort ihre Ausbildung erhalten, und die besten mohammedanischen Familien schicken ihre Kinder in diese Schulen. Sie sind deshalb den ägyptischen Nationalisten ein Dorn im Auge. Man kann sie nicht mit einem Schlage aufheben, da der Staat nicht imstande ist, sofort etwas Gleichwertiges an die Stelle zu setzen. Deshalb sucht man ihnen ihren katholischen Charakter zu nehmen, indem man sie vom Staat abhängig macht und den öffentlichen Schulen mehr und mehr angleicht. Die gegenwärtige Lage kann zwar noch als zufriedenstellend bezeichnet werden, aber für die Zukunft ist ernste Besorgnis berechtigt.

Zunächst einmal ist die rechtliche Lage der religiösen Anstalten völlig ungesichert. Die Schwierigkeiten von seiten der Regierung für Zulassung neuer Missionare oder Verlängerung der Aufenthaltserlaubnis wachsen ständig. Seit Oktober 1949 sind die alten Kapitulationen, welche die rechtliche Grundlage der religiösen Anstalten waren, hinfällig geworden. Es ist bisher nichts an ihre Stelle getreten. So schweben die lateinischen kirchlichen Einrichtungen: Vikariate, Pfarreien, religiöse Genossenschaften juristisch in der Luft. Die Schulen sind allerdings, soweit sie sich dem Gesetz Nr. 38 vom Jahre 1948 über die Privatschulen angepaßt haben, als moralische Personen anerkannt. Aber dieses Gesetz und seine Ausführungsbestimmungen zielen klar auf die Umwandlung der freien Schulen in Anhängsel der Staatsschulen hin. Die Uniformierung der Methoden und Programme, die Einmischung in die technische Leitung und die Finanzverwaltung droht zur Abschaffung der Eigenart der freien Schulen und zu einem praktischen Unterrichtsmonopol des Staates zu führen.

Am meisten ist Artikel 12 des Gesetzes Nr. 38 zu beanstanden, der verbietet, einen Schüler in einer anderen Religion zu unterrichten als der seinigen, selbst wenn dessen Eltern einverstanden sind. Gegen diesen Artikel hat der Heilige Stuhl protestiert, da er eine Verletzung der Religionsfreiheit und der elterlichen Autorität darstellt. Sein Sinn ist offenbar der einseitige Schutz der islamischen Staatsreligion. Das Unterrichtsministerium veröffentlichte am 18. August 1948 umfangreiche Ausführungsbestimmungen zum Gesetz Nr. 38. Sie gehen bis in die kleinsten Einzelheiten und erschweren die Lage der Schulen sehr. Das Schlimmste aber ist das willkürliche Vorangehen der Inspektoren, die auf die Ausführung der Bestimmungen drängen. Insbesondere hat die Frage des islamischen Religionsunterrichts, den die Regierung für die islamischen Schüler der katholischen Schulen verlangte, viel Staub aufgewirbelt. Etwa 115000 mohammedanische Schüler besuchen katholische Schulen. Sie machen 30—40 Prozent ihrer Schülerschaft aus. Nach langem Hin und Her einigte man sich im Oktober 1949 dahin, daß die Eltern der mohammedanischen Schüler der christlichen Schulen für islamischen Religionsunterricht außerhalb der Schule Sorge tragen sollen.

Neuerdings ist wieder ein Gesetz in Vorbereitung, daß den islamischen Religionsunterricht in allen Schulen obligatorisch machen will. Damit ist die ganze Frage wieder neu aufgeworfen. Eine weitere brennende Frage ist die der Anstellung der Lehrer an Privatschulen. Ihre Ernennung ist bei allen Schulen, die staatliche Zuschüsse erhalten — und die weitaus meisten sind auf solche Zuschüsse angewiesen — von der Zustimmung des Unterrichtsministeriums abhängig, das seine Kandidaten vorschiebt und ihm mißliebige auszuschließen weiß. Die Rechte der katholischen Schulen werden wirksam verteidigt durch die vom Staat anerkannte Schulorganisation. Auch besteht ein „Sekretariat zur Verteidigung der katholischen Schule", an dessen Spitze der frühere Rektor des Jesuitenkollegs von Kairo, Pater Lumley, steht.

Der ägyptische Nationalismus, der den Einfluß der fremden Schulen zurückzudrängen sucht, ist aufs engste mit dem Islam verbunden. Von den Mohammedanern wird nur ein Moslem als echter Ägypter angesehen. Der Nationalismus sucht deshalb dem Islam zur vollen Herrschaft in Ägypten zu verhelfen. Das öffentliche Leben ist viel mehr vom Islam geprägt als bei uns vom Christentum. Das islamische Gebet, vor allem am Freitagmittag, der Fastenmonat Ramadan, die religiösen Volksfeste, die Pilgerfahrt nach Mekka, alles das tritt nach außen hin in Erscheinung und gibt dem öffentlichen Leben in Ägypten seinen islamischen Charakter. Das religiöse Gesetz ist maßgebend, die religiöse Autorität bestimmt in vielen Dingen, was erlaubt und was verboten ist. Der islamische Charakter des Staates wurde in den letzten Jahrzehnten stark unterstrichen. Die Verfassung vom Jahre 1923 erklärt den Islam in Artikel 149 zur Staatsreligion.

Der islamische Charakter des Staates wird vor allem von der Universität Al-Azhar und von der Vereinigung der „Mohammedanischen Brüder" herausgestellt. Al-Azhar ist die Hochburg des konservativen, christentumfeindlichen Mohammedanismus. Immer und immer wieder greifen die Ulema Christentum und Kirche an. Die Vereinigung der Mohammedanischen Brüder wurde vor etwa 10 Jahren gegründet. Sie wollen die Wiedergeburt des islamischen Ruhmes erreichen mit Hilfe auch der modernen Wirtschaftslehre. Der Gründer, der Scheich Hassan Bana (ermordet 1948), wollte zunächst eine rein religiöse Bewegung, ließ sich dann aber auf Politik ein. Er war zur Anwendung von Gewalt bereit, um die soziale Struktur des Landes im Geiste des Islams zu erneuern. Die Mohammedanischen Brüder organisierten nicht selten Aufstände, Streiks und Attentate. Die Vereinigung ist vor allem unter den Minderbegüterten der Städte verbreitet. Sie ist im allgemeinen antikommunistisch eingestellt. Doch scheint ihr radikaler Flügel unter kommunistischem Einfluß zu stehen. Der oberste Führer der Bewegung, Hassan al-Hodeibi, gehört der gemäßigten Richtung an. Die Mohammedanischen Brüder wollen keine politische Partei sein. Tatsächlich ist aber ihr politischer Einfluß unter dem neuen Regime groß. Das Programm der Bewegung wurde in einer offiziellen Erklärung vom 1. August 1952 formuliert. Es verlangt die radikale Durchdringung des privaten und öffentlichen Lebens mit den Grundsätzen der mohammedanischen Religion und fordert im Namen des Islams energische Sozialreformen und Neuverteilung von Grund und Boden.

Die Vereinigung ist scharf antichristlich eingestellt. Bei den Unruhen im Januar 1952 waren extreme Elemente der Mohammedanischen Brüder beteiligt, während sich die Leitung offiziell von den Ereignissen distanzierte. Die Brüder sorgen dafür, daß der Einfluß der Christen im öffentlichen Leben mehr und mehr zurückgedrängt wird. Wer nicht Mohammedaner ist, wird überall zurückgesetzt. Er ist der Arroganz und der Ungerechtigkeit, ja dem Haß der „wahren Ägypter", d. h. der Mohammedaner ausgesetzt. Bei der großen Masse des Volkes ist der alte mohammedanische Fanatis-

mus immer noch lebendig und wird von den Mohammedanischen Brüdern geschürt. In Ehesachen z. B. ist noch heute die Zurücksetzung der Christen vor den Mohammedanern offenkundig. Ein Mohammedaner kann wohl eine Christin heiraten, aber ein Christ nicht eine Mohammedanerin. Noch im Sommer 1950 wurde ein christlicher Offizier, der gesetzwidrig eine Mohammedanerin geheiratet hatte, der Vergewaltigung angeklagt. Ebenso deutlich ist die Ungleichheit zwischen beiden Religionen, was das Recht zum Kirchenbau angeht. Mohammedaner können ohne jede Schwierigkeit eine Moschee bauen. Mit dem Bau einer christlichen Kirche sind dagegen Schikanen ohne Ende verbunden. Die Vertretung der Christen im Parlament und im Senat ist seit Erlangung der Autonomie im Jahre 1923 ständig zurückgegangen. Zuerst waren etwa 60 christliche Abgeordnete im Parlament. Heute sind es nur mehr 15, darunter kein einziger Katholik. Im Senat befindet sich seit dem Tode des Bischofs von Theben, Ignatius Berzi, kein aktiver Katholik mehr. Die wenigen christlichen Senatoren sind nicht geeignet, sich wirksam für die christlichen Interessen einzusetzen.

In den Schulen wird islamische Propaganda getrieben. Es ist zwar richtig, daß kein Gesetz christliche Kinder verpflichtet, den Koranstunden beizuwohnen, aber in den staatlichen Volksschulen, vor allem auf dem Lande, werden vielfach doch christliche Kinder dazu gezwungen. In allen Staatsschulen wird der Koran zum mindesten als Literaturdokument gelehrt. So bringt man unter dem Schein des Literaturunterrichts den Schülern islamische Ideen bei.

Der mit dem islamischen Fanatismus eng verbundene ägyptische Nationalismus bedeutet eine schwere Bedrohung für das Christentum und die Kirche. Der Nationalismus vieler leitender Kreise, besonders der Wafd-Partei, ist jedoch nicht so sehr islamisch als vielmehr laizistisch eingestellt. Der Islam ist für diese Leute nur ein Aushängeschild und ein Mittel zur Erhöhung des ägyptischen Vaterlandes. Im Grunde ihres Herzens ist ihnen die Religion überhaupt gleichgültig. Sie möchten den Staat nach laizistischen Grundsätzen einrichten. Diese laizistische Richtung läuft Sturm gegen die auf jahrhundertealte Tradition zurückgehende Einrichtung der religiösen Gerichtshöfe und des eigenen Ehe- und Familienrechts der religiösen Gemeinschaften. Diese Einrichtung ist allen mohammedanischen Staaten gemeinsam. Sie hat ihren geschichtlichen Grund im Aufbau der mohammedanischen Gesellschaft, der wesentlich theokratisch ist und nach dem „geoffenbarten" heiligen Gesetz des Korans geleitet wird.

Das mohammedanische Gesetz ist besonders in Ehe- und Familienangelegenheiten wegen der bei den Mohammedanern erlaubten Vielweiberei für die Christen völlig unannehmbar. Die Christen haben deshalb von Anfang der arabischen Eroberung an ihr eigenes Recht und ihre eigenen religiösen Gerichtshöfe besessen. In Ägypten existiert bis heute kein für alle geltendes Recht in Ehe- und Familienangelegenheiten. Für die Mohammedaner gilt das Gesetz des Korans und für die Christen ihr eigenes, auf dem Evangelium

fußendes. Solange der Staat mohammedanisch bleibt, ist das eigene Recht für die Christen eine unbedingte Notwendigkeit. Dem laizistisch gerichteten ägyptischen Nationalismus ist dies ein Dorn im Auge. Er sieht in den Privilegien der Christen ein Überbleibsel der Vergangenheit, der Herrschaft der Fremden, des Imperialismus der europäischen Mächte und ein Hindernis der nationalen Einheit. Man vergißt dabei, daß das Eigenrecht der Christen schon längst vor der Einmischung der Fremden bestand und in der inneren Struktur der mohammedanischen Gesellschaft selbst begründet ist. Der Nationalismus ist bei dem ganzen Kampf gegen die religiösen Gerichtshöfe im Grunde nur ein Vorwand. Dahinter steckt der Laizismus, der die Ehe als eine rein weltliche Sache auffaßt und sie deshalb der Zuständigkeit der staatlichen Gerichte unterstellen will. Folgerichtig verlangen viele die Abschaffung auch der mohammedanischen Gerichtshöfe und die Einführung der Zivilehe. Auch konservative, streng gläubige mohammedanische Kreise haben herausgemerkt, was eigentlich hinter dem ganzen Kampf steckt. Als im Juni 1951 das Gesetz im Parlament verhandelt wurde, das die Zuständigkeit der religiösen Gerichtshöfe auf die ägyptischen Untertanen einschränkte, erhoben sich drei ehrwürdige Scheichs im Turban und langen weißen Bart und protestierten im Namen der Mohammedaner feierlich gegen die laizistische Tendenz der Regierung, die letzten Endes auf die Abschaffung aller religiösen Gerichtshöfe, auch der mohammedanischen, hinziele. Das Gesetz Nr. 186 vom 15. August 1951 entzog alle nicht ägyptischen Untertanen, Christen wie Mohammedaner, der Zuständigkeit der religiösen Gerichtshöfe. Da sehr viele Christen die ägyptische Nationalität nicht besitzen und es sehr schwer ist, sie zu erwerben, trifft das Gesetz vor allem die Christen und zwingt viele, ihre Ehesachen vor dem staatlichen Gerichtshof zu verhandeln, wo natürlich mohammedanische Richter sitzen, die vom christlichen Eherecht nichts verstehen. Alle Proteste gegen das Gesetz haben nichts gefruchtet. Die Wafd-Partei setzte es schließlich durch, und es wurde am 4. Juni 1951 von der Kammer angenommen.

Das war nicht der Abschluß, sondern nur der Anfang eines Feldzuges der Laisierung, der die Abschaffung sämtlicher religiöser Gerichtshöfe einschließlich der mohammedanischen zum Ziel hat. Ende Juli 1952 ging die Nachricht durch die Presse, der Jusitzminister habe dem Ministerrat einen Gesetzentwurf unterbreitet, der die Zuständigkeit der religiösen Gerichtshöfe für die ägyptischen Bürger nicht-mohammedanischer Religion abschaffen solle. Damit kommen wir bereits zur Zeit des Staatsstreichs der Militärs unter Führung des Generals Nagib.

Somit erhebt sich die Frage: Was ist vom neuen Regime für Christentum und Kirche zu erhoffen? Nagib persönlich ist ein durchaus anständiger Charakter, überzeugter Mohammedaner, aber nicht fanatisch. Er gehört keiner Partei an und ist sehr populär. Wiederholt hat er in öffentlichen Erklärungen sich positiv zum Christentum geäußert und den Christen volle Gleich-

berechtigung versprochen. Bei Gelegenheit des Weihnachtsfestes, sowohl des katholischen wie des orthodoxen, hat er z. B. persönlich am Radio eine sehr freundliche Botschaft an die „christlichen Brüder" verlesen. Hier verkündete er seinen Grundsatz: „Die Religion ist für Gott, und das Vaterland für alle." An Ostern wohnte Nagib sogar selbst in der koptischen Kathedrale der heiligen Messe bei.

Im November vorigen Jahres (1953) empfing Präsident Nagib Kardinal Tisserant, den Sekretär der Orientalischen Kongregation und ließ sich mit ihm zusammen photographieren.

Es besteht kein Grund an der Aufrichtigkeit Nagibs zu zweifeln. Wenn es auf ihn allein ankäme, könnte man der Zukunft zuversichtlich entgegensehen. Die Häupter der christlichen Gemeinschaften stehen denn auch zu ihm durchaus positiv. Aber die Frage ist, wieweit seine Umgebung die Zukunft gestalten wird. In der Umgebung Nagibs sind die Mohammedanischen Brüder stark, und deren Ziel ist, das Land nach den Grundsätzen des Korans zu reorganisieren. In der Erklärung der Leitung der Mohammedanischen Brüder vom 1. August 1952 wird die Armee und ihr Staatsstreich gepriesen. Es heißt da: „Jetzt ist das Tor zur Erneuerung geöffnet, sonst werden wir die Frucht *unseres* Sieges verlieren." Ins Kabinett Nagibs vom September 1952 trat auch ein Mitglied der Vereinigung ein. Andere Minister sympathisieren mit den Mohammedanischen Brüdern. Sie stellen den Militärs Leute ihres Vertrauens zur Seite. Innerhalb und außerhalb der Ministerien haben sie sich der Zügel der Regierung bemächtigt. Man fragt sich, was Nagib in einer solchen Umgebung erreichen kann. Er hat den Staatsstreich nicht selbst organisiert, sondern wurde von den Organisatoren vorgeschoben.

Sehen wir nun, was tatsächlich nach dem Staatsstreich in kirchenpolitischer Beziehung geschehen ist und ob die Tatsachen den Erklärungen des Führers der Revolution entsprechen. Zunächst zur grundlegenden Frage des Ehe- und Familienrechts. Es war oben schon die Rede von dem Gesetzentwurf des Justizministers gegen die religiösen Gerichtshöfe. Auf die Ankündigung dieses Entwurfs hin fand im katholischen koptischen Patriarchat eine Zusammenkunft aller Häupter der christlichen Gemeinschaften statt. Der Patriarch schickte ein Telegramm an den Ministerpräsidenten mit der Bitte um Aufschub. Dieser gab daraufhin beruhigende Versicherungen ab. Nach Rücktritt des Kabinetts Aly Maher und der Entfernung des Justizministers Rouchdy, des größten Feindes der religiösen Gerichtshöfe, hofften die Christen, daß ihre Rechte gewahrt würden. Der Entwurf des Justizministers wurde in der Tat zurückgezogen, aber nur um einem neuen noch schlimmeren Platz zu machen, der um so gefährlicher ist, als er formell nicht von der Regierung, sondern von einem Christen, einem nicht-katholischen Kopten, dem Vizepräsidenten des Appellationshofes stammt. Der Entwurf wurde im „Gemischten Rat" der nicht-katholischen Kopten ausgearbeitet. Die religiösen Autoritäten sind nicht einverstanden. Die An-

nahme dieses Gesetzes würde die Abschaffung jeder Autonomie der religiösen Tribunale bedeuten und sie unter die vollständige Kontrolle des Staates stellen. Zum Protest fand am 20. Oktober 1952 im nicht-katholischen koptischen Patriarchat eine Versammlung der Häupter aller nicht-mohammedanischen Gemeinschaften statt, die beschloß, dem Regierungschef einen Gegenvorschlag zu überreichen. Man wählte den bereits im Jahre 1948 der Regierung unterbreiteten, von den Katholiken ausgearbeiteten Entwurf. Er wurde am 11. November dem General Nagib überreicht, der versprach, ihm die verdiente Aufmerksamkeit zu schenken.

Es ist klar, wie sehr die Machenschaften der Mohammedanischen Brüder, die hinter dem Entwurf des Gemischten Rates stehen, der vom Regime versprochenen Gleichheit der Christen mit den Mohammedanern widersprechen. Man mißt mit doppeltem Maß: Einerseits soll der Staat mohammedanisch bleiben und müßte folglich das Eigenrecht der Christen achten, das der mohammedanischen Tradition entspricht. Anderseits will man die christlichen Gerichtshöfe unterdrücken, weil sie eine Anomalie seien. Die mohammedanischen Gerichtshöfe sollen aber bestehen bleiben.

Die vor allem von den Mohammedanischen Brüdern vertretene untrennbare Einheit zwischen Islam und ägyptischem Staat läßt eine volle Gleichheit für die Christen schwerlich erhoffen. Diese Vereinigung setzt sich mit Macht dafür ein, daß auch die in Vorbereitung befindliche neue Verfassung den Islam zur Staatsreligion erkläre. Es scheint, daß die Regierung der Vereinigung — um sich ihrer Unterstützung zu versichern — Zugeständnisse in diesem Sinne gemacht hat. Mit Recht haben die koptischen Zeitungen Misr (= Ägypten) und Al-Fidaa (= Die Erlösung) dagegen geltend gemacht, daß mit dem Islam als Staatsreligion die versprochene Gleichberechtigung aller Bürger vollkommen hinfällig würde. Auch die Sozialisten sind, freilich aus anderen Gründen, gegen die Erklärung einer Staatsreligion. Nagib selbst dürfte schwerlich eine solche Bevorzugung des Islams mit seinem programmatischen Ausspruch vereinen können: „Die Religion ist für Gott, und das Vaterland ist für alle." Es ist zwar richtig, daß die am 10. Februar 1953 verkündete vorläufige Verfassung nichts vom Islam als Staatsreligion sagt. Dennoch wäre ein Übertritt vom Islam zum Christentum nicht gestattet. In der Praxis läßt tatsächlich die volle Gleichberechtigung der Christen mit den Mohammedanern immer noch zu wünschen übrig. Auch jetzt noch werden die Christen und insbesondere die Katholiken systematisch von öffentlichen Ämtern und auch von führenden Stellungen in privaten Gesellschaften ausgeschlossen. Neun christliche Familienväter, die bei der Gesellschaft des Suezkanals eine gute Stellung innehatten, wurden auf Druck von oben her entlassen. Christen, die erst vor kurzem das ägyptische Staatsbürgerrecht erlangt haben oder deren Eltern erst dieses Recht erwarben, werden vor weniger fähigen Altägyptern, die Mohammedaner sind, zurückgesetzt. Die Leute um Nagib, die seine Meinung über religiöse Toleranz nicht teilen, kontrollieren alle Verwaltungsstellen. Bezeichnend ist, daß sich unter

den 50 Personen, die die Kommission zur Vorbereitung der neuen Verfassung bilden, kein Katholik befindet, während ihr sechs nicht-katholische Kopten und ein Jude angehören. Die Katholiken werden ausgeschlossen, gerade weil sie fähig und aktiv sind. In allen Fragen über religiöse Minderheiten, wie in der Frage der religiösen Gerichtshöfe, des islamischen Religionsunterrichts in den Schulen, der Freiheit des Unterrichts usw. sind es die Katholiken gewesen, die energisch die Rechte der Minderheiten verteidigt haben. Deshalb schließt man die Katholiken aus. Sie stoßen in vielen verantwortlichen Kreisen auf Feindschaft. Die katholische Wochenzeitung „Le Rayon d' Egypte" steht unter despotischer Zensur. Die Zeitung „Al-Ahram" (= Die Pyramiden), die bisher in Händen von Christen und Katholiken war, wird jetzt von einem Mohammedaner überwacht, der seinerseits ständigen Schikanen unterworfen ist. Auch die katholischen Erziehungsinstitute stoßen immer noch auf viele Schwierigkeiten. Man versucht wiederum, den Koranunterricht in ihnen einzuführen und ihnen Textbücher aufzuzwingen, die den Islam verherrlichen. Noch nach dem Staatsstreich suchten zwei Schulinspektoren in Oberägypten und einer in Alexandrien katholische Schulen unter Androhung der Schließung zu zwingen, Koranunterricht einzuführen.

Der Kirchenbau ist auch unter dem neuen Regime noch nicht freigegeben. Seit geraumer Zeit verlangen die Christen die Abschaffung der Ausnahmebestimmungen für den Kirchenbau. Es genügt nicht, daß die Erlaubnis zur Errichtung einer Kirche hie und da gegeben wird. Die Ausnahmebestimmungen, die der Gleichberechtigung der Christen offenkundig zuwider sind, müssen fallen. In der Provinz Assiut versuchten die katholischen Kopten im Vertrauen auf die liberalen Erklärungen des neuen Regimes, ohne vorherige ausdrückliche Erlaubnis eine Kirche zu bauen. Die Ortsbehörden schritten sofort ein und erzwangen die Einstellung der Arbeiten. Daraufhin schickten die Kopten eine Delegation zu Nagib. Der wies sie an das Innenministerium, das den Kopten recht gab und ihnen mitteilte, eine neue Gesetzgebung in der Sache sei in Vorbereitung. Aber die Ämter des Ministeriums kennen diese neue Gesetzgebung noch nicht. Die Ortsbehörden weigerten sich, trotz Telefonanruf des Ministers, die Fortführung der Arbeiten zu erlauben. Noch im Sommer vorigen Jahres (1953) wurde eine protestantische Kirche in Baydadia bei Assuit geschlossen, weil sie — vor 20 Jahren — ohne die gehörige Erlaubnis erbaut worden war. Der Staatsrat stellte fest, daß, was Kirchenbau betrifft, noch die Bestimmungen des Hatti-Humajun von 1858 in Geltung seien. Auch nach dem Staatsstreich sind noch vereinzelt Gewalttaten gegenüber christlichen Kirchen vorgekommen.

Die Zukunft allein kann lehren, ob sich die Ideen der Toleranz und der vollen Gleichberechtigung aller Bürger, wie sie Nagib immer wieder verkündet, durchsetzen werden oder aber die alten Auffassungen von der Vorherrschaft der Mohammedaner.

Philologe oder Humanist?

Von KARL ENNEN S. J.

Der Lehrer der klassischen Sprachen an unseren Höheren Lehranstalten dürfte wohl in besonderer Weise die Bildungskrisis unserer Tage erleben. Verdichten sich doch gerade in seinen Unterrichtsfächern die mannigfachen Schwierigkeiten zu einem Ringen um das Lebensrecht des antiken Bildungsideals im Rahmen der Gesamtbildung. Dieser Krisis bis in ihre feinsten Verästelungen hinein nachzugehen, ist nicht Absicht folgender kurzer Ausführung. Sie will vielmehr auf eine dieser Krisis zugrunde liegende typische und grundsätzliche Erscheinungsform hinweisen, wie sie in der Praxis beobachtet wurde, um dann aus dieser Erkenntnis heraus vielleicht einen Weg, ihr in der Praxis wirkungsvoll zu begegnen, zu weisen.

Das Ringen um das Existenzrecht antiker Bildung hebt schon mit der Tatsache an, daß dem Schüler das Bild einer Kulturepoche vermittelt werden soll, von der ihn nicht allein ein mehr als 2000 Jahre umfassender Zeitraum trennt, sondern der die Schüler auch seelisch immer weiter entwachsen. Dieser Tatsache wird nun oft entgegengehalten, daß doch diese Kultur als Nährboden abendländischen Geistes auch heute lebendig greifbar und damit ein ebenso lebendiger Zugang zu ihr gegeben sei, da sie ja durch viele Kanäle hindurch bis in die Gegenwart einfließt.[1] Diese Entgegnung umschließt aber eine andere Schwierigkeit weit grundsätzlicherer Art. Das Zeugnis der Geschichte lehrt nämlich, daß Träger und Vermittler dieser Kultur vor allem das Christentum ist, das dieses antike Erbe in die Erziehung des Menschen auf Gott hin einbaute. Antikes Erbe ist in einer dynamisch christlichen Gestalt auf uns gekommen und hat so durch Vermählung mit dem Christentum sowohl seine Kraft als Erziehungsmacht wie auch damit gleichzeitig sein Lebensrecht bewiesen. Nun sind die seelisch christlichen Bestände im modernen Menschen weitgehend bedroht, wenn nicht verschüttet. Christentum und Antike konnten sich treffen, da beiden das Streben nach letzten überweltlichen geistigen Werten gemeinsam war. Von beiden Geisteskräften erfuhr diese seelische Anlage bewußte Pflege. Gerade diese beiden gemeinsame seelische Empfangsbereitschaft für metaphysische Werte wird heute ersetzt sowohl durch eine weltimmanente Geistigkeit wie auch durch jene Art von Diesseitigkeit, die ihre klassische Vollendung im dialektischen Materialismus findet und die auch in seinen vielen oft geistig getarnten und räumlich durchaus nicht begrenzten Spielarten als Lebensform vertreten wird. Dieser allgemeine Prozeß der inneren seelischen Distanzierung auch von der Wurzel antiken Geisteslebens mit seiner Verflachung und Entpersönlichung, der bei den Schülern in den verschiedensten Formen spürbar ist, erhält durch die Technisierung unseres Lebens mit allen damit gege-

[1] Vgl. u. a. *Haecker, Th.*, Vergil, Vater des Abendlandes, Leipzig 1933. — *Dawson, Chr.*, Die Gestaltung des Abendlandes, Leipzig 1935.

benen Folgeerscheinungen eine gewaltige Förderung.[2] Genährt durch diesen Zeitgeist wächst die Ablehnung der Antike bei den Schülern durch die faszinierende Anziehungskraft aller naturwissenschaftlich orientierten Unterrichtsfächer. Ihre Anschaulichkeit, Ungeschichtlichkeit, Unpersönlichkeit und weltanschauungsfreie Art der Darbietung kommt der allgemeinen positivistisch-pragmatischen Geisteshaltung entgegen und fördert diese bei den Schülern unbewußt, oft sogar bewußt. Ihr tiefster Einfluß wird fühlbar in den Fragen der Autorität.[3] Der Lehrer als Fachmann mit seinen funktionellen und didaktischen Eigenschaften steht stark im Vordergrund bei den Schülern, da er die unmittelbaren Lebensbedürfnisse am meisten anspricht, während echte Autorität und ihre Persönlichkeitswerte, vor allem Ehrfurcht, auch in der Antike menschenformende Kräfte, wenn man nur etwa an die Virtus Romana (durus labor, pietas, moderatio) denkt, verdunkelt, wenn nicht gar verdrängt sind. So nimmt es nicht Wunder, daß dem Schüler ein persönliches Verhältnis zur Antike mit ihren Werten, die nur in echt geistiger und oft mühevoller Auseinandersetzung faßbar und nicht auf unmittelbar greifbare Realitäten abgestimmt sind, versperrt ist. Aus dieser engen nützlichkeitsgebundenen Zeitperspektive heraus ist für den größten Teil der Schüler altsprachlicher Unterricht nur ein toter Zeuge einer vergangenen Epoche oder vielleicht ein interessantes Museumsstück, das aus ihnen unverständlichen Gründen künstlich am Leben erhalten wird. Über diese Tatsache möge eine scheinbar äußere positive Einstellung zur Antike nicht hinwegtäuschen, die oft psychologisch bedingt ist und durch den geringsten äußeren Einfluß ins Gegenteil verkehrt werden kann.

Unter dem Titel „Vorspiele des Lebens“[4] veröffentlichte Bundespräsident *Prof. Th. Heuss* seine Jugenderinnerungen. In einem Abschnitt über die Schulzeit schreibt er: „Im dritten Jahr begann das Latein; es hat mir geringe Mühe und, als wir beim Caesar waren, sogar Freude gemacht. Die Einführung in das Griechische war weniger glücklich durch einen pedantischen Mann; die Lehrer, die uns über das Grammatikalische hinaus die Antike hätten verlebendigen können, fehlten. Nur in den Horazstunden, die wir in den Oberklassen bei dem Rektor Dürr hatten, war sachlich mitgenießerische Laune, und in der Plato-Lektüre bei Lechler waltete die Mühe um rein geistige Führung. Daß die alten Sprachen dazu gehörten, war gar kein Problem; eine Unterhaltung, ob das Latein oder die Algebra mehr die logischen Anlagen durchbilde, hätten wir nicht verstanden.“ Dieser Rückblick eines durch Erfahrung gereiften und weltoffenen Menschen auf die Bildungskräfte der Jugendzeit weist mit handgreiflicher Deutlichkeit darauf hin, wie Werte antiken Geisteslebens in den Dienst der inneren und äußeren Entfaltungs-

---

[2] Vgl. z. B. *Wenzl, Al.*, Die Technik als philosophisches Problem, München 1948. — *Jünger, E.*, Strahlungen, Tübingen 1949. — *Brunner, A.*, Wert und Grenze der Naturwissenschaft, in dieser Zeitschrift, Bd. 149 (1951/52) S. 259—266.

[3] Vgl. *Brunner, A.*, Fachwissen oder Autorität, in dieser Zeitschrift, Bd. 151 (1952/53), S. 10—20.

[4] Rainer-Wunderlich-Verlag, Hermann Leins, Tübingen 1953.

möglichkeiten menschlichen Geistes und Persönlichkeit gestellt werden müssen. Einem Unterricht, dessen Schwerpunkt im Grammatikalisch-Sprachlichen liegt, und der sich vielleicht noch zu einer äußeren Registratur antiken Geistesgutes aufschwingt — er gehört durchaus nicht der Vergangenheit an — wird *nie* eine geistige Führung gelingen, da ihm das richtige Urteil für das den einzelnen Unterrichtsstufen angepaßte Verhältnis von philologischer Textbehandlung und geisteswissenschaftlicher Interpretation abgeht. Niemals wird in einem solchen Unterricht „griechische oder lateinische Luft" wehen, da der lebendigmachende Geist, der auch der Sprache mit ihren Regeln über Grammatik und Syntax erst Gestalt und Inhalt gibt, fehlt. Quelle solch lebendigmachenden Geistes ist die Persönlichkeit, die niemals mit den auch im Sprachunterricht fast naturwissenschaftlich gehandhabten Mitteln kritischen und analysierenden Denkens gewonnen werden kann. Die Kenntnis der Sprache ist unbedingte Voraussetzung der Persönlichkeitserkenntnis, aber sie soll, da sie nur Mittel ist, im Unterricht nicht zum Selbstzweck gemacht werden.[5] Soll z. B. im altsprachlichen Unterricht dem Schüler die Geschichtlichkeit des Menschen bewußt werden, dessen gestaltende Kräfte auf den Nährboden einer geschichtlich gewachsenen Tradition nicht verzichten können, dann ist zu dieser Aufgabe in erster Linie nicht der Fachwissenschaftler oder Philologe aufgerufen, sondern der Mensch, der als Lehrer auch „Humanist" ist, in dem also durch persönliche Auseinandersetzung jene menschenformenden Kräfte leben, die er anderen vermitteln soll.[6] Der kritisch sezierende Analytiker wird schwerlich den Dichtergenius eines Homer oder die dichterische Intuition eines Plato erfassen und als bildendes Gut weitergeben können, da nach tiefer auch von uns angenommener antiker Erkenntnis „Gleiches nur durch Gleiches" erkannt wird.[7]

Wenn ferner im altsprachlichen Unterricht „die Mühe um rein geistige Führung" walten soll, dann darf die Antike nicht in ihrer historischen Ruhe belassen werden, sondern ihre Werte müssen, aus der Zeitgebundenheit gelöst, auch bis in unsere Zeit hinein als wirkend aufgewiesen werden. Aber diese entwicklungsgeschichtliche Betrachtung wird allein nicht der Forderung einer geistigen Führung gerecht, sondern der Unterricht muß unter Wahrung der persönlichen Freiheit der Schüler zu einer echten Auseinandersetzung führen, die heute aus dem Bewußtsein heraus zu geschehen hat, daß es um die Entscheidung über die letzten Bestände abendländischer Kultur geht. Auf Grund der wahrheitsgemäß interpretierten historischen Tatsachen dürfte es bei einer solchen Auseinandersetzung klar zutage treten, daß antikes Geistesleben dann zum integrierenden Bestand der „Neuzeit" gehören wird, wenn die Neuverwirklichung seiner Werte in Gemeinschaft mit denen des Christentums erfolgt. In diesem Zusammenhang müßte uns der heutige Anschauungsunterricht hellhörig ma-

[5] Vgl. dazu: *Brunner, A.*, Erkenntnistheorie, Kolmar 1945, S. 26—50.
[6] Vgl. *Brunner* a. a. O. S. 105—132; 321—333.
[7] Vgl. *Brunner, A.*, Der Stufenbau der Welt, München 1950, S. 9—25.

chen, daß mit dem Versuch, Christentum aus dem Leben auszuschalten, sehr häufig auch die Ablehnung des humanistischen Gymnasiums verbunden ist. Geschichtliche Weite und problemgeschichtliche Schau sind also die Forderungen, die wir für eine sinnvolle Neugestaltung des altsprachlichen Unterrichts erheben, wenn er sein Lebensrecht behaupten will und sich seiner Verantwortung um die geistige Führung der Jugend bewußt ist, als entscheidendes Gegengewicht gegen eine immer größer werdende utilitaristische und materialistische Geisteshaltung.

Aus dieser Erkenntnis heraus dürfte es durchaus nicht überflüssig sein, auf die Folgerungen hinzuweisen, die sich für die Ausbildung der Altphilologen erheben. Eine gründliche Beherrschung der Sprache ist unumgängliche Forderung, aber dieses Philologenideal genügt heute allein nicht mehr. Gebieterisch wird eine Vertrautheit mit dem gesamten antiken Geistesleben samt seinem Fortleben gefordert, vor allem aber eine Vertrautheit mit den Problemen aller Bereiche der Philosophie wie der Religionsgeschichte. Das besagt wesentlich mehr als ein rein historisches, oft nur durch Gedächtniskunst und Zettelkatalog fundiertes Wissen um diese Dinge. Auch müßte sich der Altphilologe mit den in seinem Unterricht oft ganz vernachlässigten Glanzleistungen antiker Mathematik beschäftigen, die nach dem Zeugnis eines Plato und Proklos u. a. nicht nur im Sinne eines Kalkülmathematikers zu deuten sind, sondern als gewaltige Fuge über das Thema: ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ Gott treibt immerdar Geometrie.[8]

„Philologe oder Humanist" haben wir gefragt. Diese dem Leben abgelauschten Feststellungen erweisen, daß zur Überwindung der heutigen Krisis um den altsprachlichen Unterricht und das Lebensrecht antiker Bildung nicht der Fachwissenschaftler oder Philologe zunächst aufgerufen und angesprochen ist, der die Mittel der formalen Philologie oft glänzend meistert, und dessen wissenschaftliche Bemühungen um die Bestandaufnahme antiker Kulturgüter wie die ihrer Erhaltung wir bewundernd verfolgen. Seine vom hohen Idealismus getragenen Forschungen sind notwendig und verdienen unsere volle Anerkennung, aber sie stecken gleichsam nur das Feld ab, auf dem die „Wahrheit" gefunden wird,[9] diese köstliche Frucht persönlichen Ringens und Reifens, der wir nur auf dem Wege suchend nachzugehen vermögen, welcher von der ihr eigenen Wachstumsgesetzlichkeit vorgezeichnet ist. Wer das vermag, sagt uns schon die Antike mit ihrem Ideal des „σοφός", wie wir es z. B. vernehmen von Plato (etwa im Staat) und Aristoteles, den Gipfelpunkten schöpferischen Schaffens griechischen Geistes. Und nur allein der „σοφός" hat Epoche gemacht.[10] Deshalb sollten in der Diskussion um die altsprachliche Unterrichtsgestaltung weniger Fragen der Methodik, Didaktik und ähnlicher technischer Probleme stehen, bei deren Erörterung man sich

[8] Vgl. auch dazu: *Pascal*, Brief vom 10. August 1660 an den Mathematiker Fermat. — *Kepler J.*, Harmonice Mundi. Ges. Werke, Bd. 6, herausgegeben von M. Caspar, München MCMXXXX.

[9] Vgl. *Livingstone, R. W.*, Greek Ideals and Moderne Life, 1935.

[10] Vgl. *Jaeger, W.*, Paideia, I—III 1934, 1944, 1947.

kaum des Eindrucks einer Problemverkennung oder einer Flucht vor persönlich weltanschaulicher Verantwortung erwehren kann.[11] Mit Recht weist der Studienführer der Bonner Universität 1952 (S. 106) in seinen Ausführungen über das Studium der klassischen Philologie darauf hin, daß heute die Berufsaussichten für den Altphilologen nicht ungünstig seien, warnt aber jeden vor diesem Studium, dem ein persönlicher Zugang zur Antike abgeht. So dürfte wahres Wissen um die Antike auch heute zur Bildungsmacht werden, wenn es durch persönlichen Kontakt zu ihr den ganzen Menschen umfaßt.

Antikes und christliches Geschichtsdenken

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Kritische Prüfung unserer bisherigen Geschichtsschau! So wird von den Vertretern der verschiedensten politischen, sozialen und weltanschaulichen Richtungen gefordert. Angesichts des Unheils, das nationalistisch, parteipolitisch und religiös verengte Geschichtsschreibung schon mitverschuldet hat, ist diese Forderung nur allzu berechtigt.

Indes ist man keineswegs damit zufrieden, etwa einige Jahrhunderte unserer jüngsten Vergangenheit zu sichten, es soll die Axt an die Wurzel gelegt und das abendländische Geschichtsdenken schlechthin geprüft werden. Dort wo die Quellen der unsere Gegenwart bespülenden Geschichtsströme aus dem Grunde steigen, dort soll die Sonde angesetzt werden. Wir stehen mitten in einem Streit auch um die zweitausendjährigen christlichen Kulturüberlieferungen. Das Verhältnis von christlicher Botschaft und Welt steht neu zur Frage. Als weiteren Beitrag zur Klärung dieser Frage soll im vorliegenden Aufsatz einiges gesagt werden über die Beziehung des christlichen zum antiken, genauer zum hellenischen und hellenistischen Geschichtsbewußtsein. „Daß es für uns außer ‚der Natur' auch ‚die Geschichte' gibt, ist ein Ergebnis der Verchristlichung des Abendlandes. Freilich ist diese Absetzung ‚der Geschichte' einerseits von der Natur und andererseits von der ‚Historie', vom historischen erkundenden Menschen, ein ganz spätes Ergebnis der längst säkularisierten abendländischen Christlichkeit, das der christlichen Antike und dem Mittelalter fremd war. . . . Aber die Bedingungen dieses Vorgangs sind als christliche sogar sehr alt und reichen in ihren Wurzeln bis ins Alte Testament zurück."[1]

Ein für den ersten Blick etwas kühner Satz, aber wir werden sehen, wie weit er der Wahrheit entspricht.

Das griechische oder hellenische Geschichtsdenken

Das hellenische Geschichtsdenken ist vorwiegend bestimmt durch die Kreislauftheorie. Als die Hellenen aus dem Waldgrunde einer mythischen

[11] Vgl. *Curtius, E. R.*, Deutscher Geist in Gefahr, Stuttgart 1932. — *Hesse, H.*, Glasperlenspiel, Berlin 1946. — *Guardini, R.*, Ende der Neuzeit, Basel 1951; Welt und Person, Würzburg 1939.

[1] *Wilhelm Kamlah*, Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart und Köln 1951, W. Kohlhammer, S. 302.

Daseinsdeutung in die Lichtung einer rationaleren Begegnung mit dem Sein vorrückten, nahmen sie zwar manche mythischen Elemente mit, bemühten sich aber, den Menschen als verantwortlichen Träger des Weltgeschehens zu verstehen und sein Verhältnis zur Welt und zur Gottheit, zu den Göttern und zum Absoluten zu ergründen.

Wir finden beim griechischen Menschen eine dialektische Einstellung zum Leben. Es ist nicht so, daß er in seiner Daseinsdeutung stets nur von den schimmernden Glanzwelten ewiger Ideen ausginge und die sichtbaren und greifbaren Dinge mißachtet hätte. Dafür war die Welt in seinem Schicksal doch zu mächtig. Die Griechen waren empfänglich für Sinneseindrücke, sie spürten das Vergängliche und Veränderliche, und in den Tiefen ihrer Seele hat stets die Angst vor dem Chaos gebebt. R. G. Collingwood[2] nennt ihr Geschichtsbewußtsein geradezu katastrophisch. Daher mißtrauten sie besonders außergewöhnlichem Glück (Krösus).

So ist ursprünglich und grundsätzlich das griechische Lebensgefühl eingepflanzt zwischen zwei Polen, die durch Parmenides und Heraklit symbolisch ausgedrückt werden. Ferdinand Lion sieht diese Polarität bereits in dem *einen* Weltweisen Heraklit selbst: „... Da läßt sich träumen von einem persönlichen Schicksal des Philosophen, der die Welt und ihren feurigen Fluß so leidvoll empfunden hatte, daß es für ihn selbst später zur Notwendigkeit wurde, um sich zu retten, den Logos zu ersinnen."[3] Es ist sicher ein tiefsinniger Gedanke, der Hellenen Weg von der sinnenhaften Fülle und Vielheit der alltäglichen Dinge zur platonischen Ideenwelt als eine Art strategischer Maßnahme aufzufassen. Es war wie eine Flucht vom Chaos in den Logos, eine Flucht, die sich bereits in der griechischen Kunst zeigt. Der klar sichtende, maß-gebende, Grenzen ziehende Logos war wie eine Burg, eine Zuflucht, der vom ungestalteten, fressenden, zerstörenden Chaos verfolgten Menschen. Von dieser Burg aus vermochte man dann Ausfälle zu machen ins feindliche Reich des Gestaltlosen und es siegreich zurückzudrängen, ihm Gesetz und Ordnung aufzuzwingen. Der Mensch ist mitbeteiligt am Werk des Demiurgen. Dabei mußte von selbst die Frage auftauchen, wie sich die gestaltgebende Form zum unförmigen Stoff verhalte. Aus einer Erfahrung des handelnden Umgehens mit Welt wird ein metaphysisches Problem. Platons Lösung ist noch unvollkommen. Durch eine verstandlich nicht sehr einsichtige Teilnahme der schattenhaften zeitlichen Einzeldinge am ewigen Urbild soll die Weltgestaltung erklärt werden. Das einzelne zeitliche Ereignis ist Nachbild und Beispiel irgendeiner unwandelbaren Wahrheit und Schönheit, der einzelne Mensch ein Beispiel des reinen vollendeten Menschenideals. „Im siebenten Buch der Politeia wird dann diese Theorie der Welt als Vorstellung im Spiegelbild eines Mythos der Höhlenbewohner dargestellt: alles Wirkliche besteht aus den von den Ideen geworfenen Schatten. Schatten sind flüchtig, wechseln fortwährend, sind werdend und vergehend, huschen hin und her bald riesengroß, bald zwerghaft klein, täuschen uns — und doch sind sie nicht ganz irreal, weil sie, wenn

[2] The Idea of History, Oxford 1949[3] (Clarendon Press), S. 220.
[3] Plato von Hellas aus gesehen, Stuttgart 1952, Gustav Kilpper, S. 8.

auch ohne Tiefe und Wurzel, den Dingen an sich entsprechen, sie auf blasse und dunklere Weise wiedergebend."[4]

Auf dem Hintergrund dieser Seinslehre war Geschichte eine dürftige Angelegenheit, weil die eigentliche Welt als unerreichbares lichterfülltes Ideenreich jenseits alles Irdischen lag. Das erdhafte Geschehen bedeutete dem ewigen Sein gegenüber wenig.

Das änderte sich einigermaßen mit dem Siege jener Auffassung, die Aristoteles philosophisch durchdacht und systematisch begründet hat. Die platonischen Urbilder treten als substantielle Formen in die Einzeldinge selber ein, aus den Schatten wird eine vollgültige Wirklichkeit. Wir sehen hier von der Frage, wie sich die Artformen zum individuellen Ding verhalten, von der gegenseitigen Bestimmung und Durchdringung von Form und Stoff ab — es genügt festzustellen, daß das Geschehen im existentiellen Bereich nun ein echtes, wahres Ereignis im Raume des Seins ist. Es gibt nun neben dem unwandelbaren ewigen ein werdendes und vergehendes Sein. Alles scheint vorausgesetzt, um die Geschichte als Geschehen und als Darstellung des Geschehens wichtig zu machen. Der Mensch bedeutet nun etwas auch in seinem einzelnen Eigensein und in seinem In-der-Welt-sein, als Gehilfe des „Demiurgen" in der Weltgestaltung, als Gemeinschaft der Vielen, in denen die Idee Mensch verwirklicht ist.

Es ist ein weiter Weg, den der griechische Genius von Anaximander zu Platon und Aristoteles zurückgelegt hat, der Weg vom Apeiron (ἄπειρον), dem Ungegrenzten, bis zum Kosmos der Ideen bzw. Formen, über denen eine lichte Gottheit thront. Das Ungegrenzte beim Vorsokratiker ist der undurchsichtige Ursprung des Seienden, wo die Moira herrscht, der dunkle Brunnen des Schicksals, und das Gesetz unentwirrter Gegensätze. Die Philosophie hat mit diesem Entwicklungsgang einerseits theoretisch denkend zu Ende gebracht, was in Kunst und Poesie bereits vorweggenommen war: die Überwindung des Ungegrenzten, Dunklen, Unterirdischen durch die lichte Form, das Maß, den harmonischen Zusammenklang der Gegensätze: die Schönheit. Anderseits aber war sie weit über Dichtung und bildende Künste hinausgeschritten und ebenso über die von Göttermythen überwucherte, wenn auch nicht ganz erstickte Naturreligion der Vorzeit und hatte eine Seinslehre geschaffen und, auf sie aufgebaut, eine natürliche Theologie wenigstens anfänglich begründet.

Damit hätte auch von oben her Geschichte in der Zeit bedeutsam werden können, von Gott her: als das fortschreitende Sichtbarwerden des höchsten Gutes in einer zeitlichen Welt (Platon) oder als der ständige Strom der Kraft des ersten Bewegers (Gottes) im Wechsel der Dinge (Aristoteles). Tatsächlich aber ist es bei den Griechen zu keinem deutlichen Bewußtsein von Geschichte und Geschichtlichkeit gekommen. Das kommt einmal daher, daß die Denkbewegung des hellenischen Geistes von Anaximander bis zu den Weisen der Akademie und Aristoteles nur von einem auserwählten Kreise getragen war, zum andern daher, daß das bisher gewonnene metaphysische Wissen Gott, die Welt und den Menschen noch zu statisch auffaßte. Gewiß gab es in diesem Seinsdenken auch Dynamik. Es ersann den ewigen

[4] *Ferdinand Lion*, a.a.O. S. 92.

Kreislauf der Dinge. Ewig dachte es sich Gott, ewig die Formen (Ideen) und ewig den Stoff. Diese Seinsprinzipien waren insofern dynamisch, als sich die Formen unter dem Wirken der Gottheit dem Stoffe verbanden. Gott und die Götter waren wie Weltbaumeister, und des Menschen erdgestaltende Kraft war ebenfalls Geschenk der Gottheit. Das Werden und Vergehen erklärte sich aus dem Schaffen der Weltgestalter, der ersten göttlichen Wirkursache und der zweiten Ursache, nämlich der Dinge, die aufeinander einwirkten, neue Formen aus dem Stoff gestalteten — und dem Zerfall der Einheit von Stoff und Form. Ein ewiger Kreislauf wie die Jahreszeiten, ein Sterben und Werden der einzelnen Dinge. Auch der Mensch stand in diesem Kreislauf. Der einzelne wurde geboren, dauerte eine Weile und ging dahin. Da er aber bereits als Geist und göttlicher Funke aufgefaßt wurde, vermochte er nicht ganz zu erlöschen.

Das Jenseits der Griechen sieht ganz verschieden aus, je nachdem man es nach dem Volksglauben, den dichterischen Phantasien oder den philosophischen Schulen beurteilt. Einige, wie die Pythagoräer und Platon, nahmen an, daß es auch für die menschliche Seele keinen ewigen Ruheort gibt, kein ewiges Zuhausesein in einer anderen Welt. Auch sie steht im Kreislauf der ewigen Wiederkehr. Für die mythologisch denkenden Durchschnittsmenschen mochte es ein tröstlicher Gedanke sein, nach dem Tode aus dem blassen Schattendasein des Hades nach langen Zeiträumen in irgendeiner Gestalt wieder den Tag, die Sonne, das Licht, die Farben, den freundlichen Umgang mit Menschen aus Fleisch und Blut, den Schatten der Ölbäume und Pinien und die frohen Feste um die Altäre der Götter zu genießen. Für den Weisen dagegen mußte der Gedanke, von der reinen Schau ewiger Wahrheiten wieder in die Sinnenwelt abzusteigen, nicht sehr beglückend sein. Augustinus bekämpft derartige Ansichten bei den Neuplatonikern.[5]

Auch dort, wo eine Wiederkehr der Seele nicht angenommen wurde, vermochte der Gedanke des ewigen Kreislaufs der Dinge in anderer Form lebendig zu bleiben; wenn nämlich das vergängliche Einzelwesen für weniger wichtig angesehen und der Hauptnachdruck auf die Vollkommenheit der Art oder der Gattung gelegt wurde. Viel wertvoller als das Einzelwesen ist dann die im immerwährenden Kreislauf von Blühen und Welken aufscheinende Vollkommenheit der Natur. Der Kreis ist wichtig, nicht die einzelnen Ringe. Das Werden und Vergehen geschieht dem Griechen innerhalb einer Natur, die in ihren Grundbestandteilen ewig ist. Der Begriff des Nichts ist ihm wesensfremd. „Eine nicht selbständige Welt, eine kontingente Welt wie die des Christen, die eines schöpferischen Aktes bedarf, um ins Sein zu treten, und die eben darum von ihrem eigenen früheren Nicht-Sein affiziert bleibt, hätte seinem Lebensgefühl einen Schrecken versetzt, ähnlich dem Schrecken des Christen, den man Gottes beraubt."[6] Diese zyklische Auffassung des irdischen Geschehens blieb einem wirklich historischen Denken feind.

Was Herodot vor allem, aber auch Thukydides geleistet haben, ist auf dem Hintergrund der auf das Allgemeine, Typische gerichteten griechischen

[5] De Civ. Dei XII 20, Übersetzung C. J. Perl (Otto Müller, Salzburg) II. Bd S. 264ff. Ausg. Teubner 1928, Vol. I, XII 21, S. 544ff.

[6] *José Ortega y Gasset,* „Über das Denken", in „Merkur" VII. Jg., 7. Heft (Nr. 65) 1953, S. 620.

Geistigkeit beachtlich,[7] aber sie haben keine Nachfolger gefunden.[8] Auch sie selbst, besonders Thukydides, vermochten sich nur teilweise von den allgemeinen Vorurteilen gegen Geschichte zu befreien. Man verstand darunter allgemein eigentlich nur die Chronik, den Augenzeugenbericht; es fehlte die bestimmte Suchidee, um die das Forschen hätte kreisen können, es fehlten oft die kritischen Maßstäbe z. B. für Dokumentenforschung. Herodot und Thukydides haben zwar eine Geschichtskritik ausgebildet, indes meist nur soweit ihnen Augenzeugen zur Verfügung standen. Ihre Methode entsprach gewöhnlich der eines Gerichtshofes im Verhör derjenigen, die „dabei gewesen" waren. Daher sind sie nur zuverlässig, wo sie über zeitgenössische Ereignisse berichten.[9]

Wie schwer es dem historischen Denken gemacht war, erhellt unter anderem aus der Ansicht des Aristoteles, der sogar die Dichtung in ihrem wissenschaftlichen Wert über die Geschichte stellt, weil jene aus Einzelfällen den Typus schafft, während diese bei den Einzelfällen haften bleibt.[10] Geschichte ist keine Wissenschaft, hat höchstens praktischen Wert. Die Geschichte sagt uns, daß Krösus fiel und daß Polykrates fiel, die Dichtkunst dagegen gibt kein Einzelurteil ab, sondern in der Form eines Einzelurteils ein allgemein gültiges: der Reiche fällt. Aber auch das ist nach Aristoteles nur ein teilweise wissenschaftliches Urteil, weil nicht einsichtig wird, warum der Reiche fällt.[11]

Eigentümlich bleibt es, daß der Hellene trotz seiner Schwäche für das Typische, Allgemeine, immer Gültige nicht zu einer universalen Weltsicht vordringt. Seine eigentliche Lebenszelle ist der engumgrenzte Stadtstaat, den ein loser Kreis, ein Vorfeld gesamtgriechischer Zusammengehörigkeit umschließt. Jenseits ist das Barbarenland, das dem eigenen politischen, religiösen, sittlichen und philosophischen Kosmos als chaotische Feindwelt gegenübersteht. Wie man durch Wissen und Weisheit immer tiefer ins lichte Ideenreich eindringen kann, so kann man durch künstlerische Weltgestaltung das Ungeformte unterwerfen — und so kann man auch durch Pflanzstädte in Kleinasien, Sizilien und anderen Gestaden des mittelländischen Meeres die klargeordnete Polis über die Grenzmarken der Barbaren vorschieben. Bei dieser Kolonialpolitik gaben selbstverständlich im konkreten Einzelfall oft ganz nüchterne, wirtschaftliche und soziale Gründe den Ausschlag, aber dahinter lebte das sieghafte Bewußtsein des griechischen Geistes, den anderen überlegen zu sein, die am Rande hellenischen Denkens meist nur als Feinde auftauchten und als Feinde gewertet wurden.

Die hellenistische Lockerung

Die Griechen haben ihre übersichtliche Kleinwelt durch eine ganze Reihe heftiger politischer und geistig-kultureller Stöße eingebüßt. Das bedeutete zunächst einen Gewinn. Alexander führte sie bis an die Grenzen Indiens, gab ihnen politische Verantwortung für große Reiche „barbarischer" Fremd-

[7] *Collingwood,* a.a.O. S. 20.
[8] A.a.O. S. 29.
[9] A.a.O. S. 26.
[10] *Aristoteles* De Poetica, Berliner Ausgabe 1831, Vol. II Graece 1451b9, S. 4ff.
[11] *Collingwood,* a.a.O. S. 24.

völker. Was früher einzelnen Verbannten und Flüchtlingen, Kaufleuten oder Reisenden aufgegeben war, sich mit den Kulturen des benachbarten Asiens und Afrika: Ägyptens, Syriens und Persiens, auseinanderzusetzen, das wurde jetzt für alle Griechen notwendig. Das Blickfeld entgrenzte sich von der Stadtgemeinde zum Erdkreis (Ökumene). Der Grenzwall zwischen Hellenentum und „Barbarei" erwies sich als künstlich, jedenfalls wurde er überall durchbrochen. Und es war nicht nur griechische Kultur, die durch die Breschen strömte, hinaus in ungeahnte Weiten der Wirkung, es war auch der Geist des Morgenlandes, der hereinströmte. Das Übergewicht Hellas' blieb allerdings durch Jahrhunderte bestehen.

Dann kamen die Römer und traten das Erbe Alexanders an. Dieser Stoß traf die griechische Seele empfindlicher, weil er diesmal nicht ein halb hellenisiertes Grenzvolk wie die Makedonier, sondern ganz Fremde zum Herrn der griechischen Städte machte. Der hellenische Genius stand vor der völlig neuen Aufgabe, sich in einer Welt, die ihm an physischer Kraft, an Organisationskunst und Staatsklugheit weit überlegen war, zu behaupten. Er hat den Anruf der Stunde durch einen Rückzug in die Innenwelt beantwortet: er schuf die Weisheit der Stoa. Und siehe, in der Gelassenheit dieser Philosophie unterwarf er die Sieger und wurde ihr Lehrmeister in allen schönen Künsten, in Wissenschaft und Metaphysik.

Was ergab sich hieraus für das historische Denken? Die Römer hängen zwar wie in der ganzen Geisteskultur so auch in der Geschichtsschreibung von den Griechen ab. Trotzdem verdanken wir ihnen den Typ einer sowohl ökumenischen als auch nationalen Geschichtsschreibung, d. h. sie ist beides in einem, weil eben römische Politik zugleich Weltpolitik und Weltherrschaft war.

Über die Schwächen der Geschichtsschreibung in der hellenistisch-römischen Epoche finden sich bei Collingwood beachtenswerte Gedanken. Polybios[12] (ein geborener Grieche, aber in Rom schreibend) läßt seine Geschichte erst mit der bereits allseitig geformten Civitas Romana beginnen. Diese staatliche Formung und die Mission, den Erdkreis zu erobern, werden als selbstverständlich vorausgesetzt. Daher setzt er erst 150 Jahre vor seiner eigenen Zeit mit der Historia an. Die Urgeschichte Roms, sein Werden aus ersten Versuchen und Anfängen, scheint er als jenseits seiner geschichtswissenschaftlichen Reichweite zu empfinden. Da er das Wichtigste bereits voraussetzt, ist seine Geschichtsschreibung mit großen Problemen nicht belastet.[13]

Trotzdem ist ihm der Wert der geschichtlichen Forschung sehr fragwürdig. Wohl ist die Historia für ihn eine besondere Art der Forschung, verschieden von anderen Wissenszweigen, und kann allgemeine Anerkennung und Geltung beanspruchen, aber dieser Wert und diese Geltung sind nicht wissenschaftlich im strengen Sinne, sondern praktisch. Polybios hat sich zwar in die römische Geschichte eingelebt, ja als Freund Scipios des Jüngeren den dritten punischen Krieg selbst mitgemacht, aber er denkt eben

[12] Polybios, geb. um 200 vor Christus in Megalopolis, 169 Hipparch, dann unter den griechischen Geiseln in Rom. Später im diplomatischen Dienste des römischen Senats. Gestorben 117 vor Christus.

[13] *Collingwood*, a. a. O. S. 34.

doch griechisch: es gibt keine eigentliche Wissenschaft vergänglicher Dinge. Das ist in gewisser Hinsicht sogar ein Rückschritt gegenüber Herodot.

Wenn Polybios auch griechisch denkt, es ist nicht mehr das „hellenische" Denken, sondern das „hellenistische". Wie unterscheiden sich diese beiden in Bezug auf Geschichte? Wenn jemand aus dem fünften Jahrhundert v. Chr. (noch hellenisch) die Geschichtstheorie des Polybios vertreten hätte (niemand tat es; denn Herodot glaubte noch eher an die Geschichte als Wissenschaft), würde er sie in dem Sinne aufgefaßt haben, daß man an der Geschichte den Staatsmann bilden könne, den einzelnen Staatsmann, damit er die Angelegenheiten seines Landes mit Erfolg betreibe, etwa einen Perikles. So z. B. dachte Isokrates im vierten Jahrhundert. Zur Zeit des Polybios war dies nicht mehr möglich. Das naive Selbstvertrauen der hellenischen Zeit war mit dem Stadtstaat verschwunden. Daher liegt für Polybios der „praktische Nutzen" der Geschichte anderswo: nicht im politischen Erfolg, sondern in der Selbstüberwindung.[14] Was wir aus den Tragödien der Geschichte lernen können, ist nicht, die Trauerspiele in unserem eigenen Leben zu vermeiden, sondern sie tapfer zu ertragen, wenn das Leben sie bringt.[15] Die Moira, das Fatum, das Schicksal des Anaximander taucht mit veränderten Zügen wieder auf. Der Kampf der lichten Menschenvernunft für das Reich der Ideen und die Durchlichtung des Chaos geht über Menschenkraft. Die menschliche Freiheit zeigt sich nicht mehr so sehr in der äußeren Lebensbeherrschung, als im inneren Fertigwerden mit dem auferlegten Geschick. Polybios überträgt hier auf die Geschichte, was die Stoiker und Epikuräer in der Ethik lehrten; es ist die gleiche hellenistische Auffassung. Hellenisches Selbstbewußtsein glaubte an die Macht, die Welt von den Ideen her ordnen zu können. Das hellenistische Selbstbewußtsein findet Burg und Zuflucht in der Innerlichkeit vor einer schwer zu bewältigenden, feindseligen Welt.[16]

Für Livius findet Collingwood anerkennende Worte, aber auch *seine* historische Methode ist noch zu unkritisch. Freilich der Zweck seiner Geschichtsforschung war edel: er wollte seiner verdorbenen Mitwelt zeigen, was Roms Größe und Aufstieg begründet hatte, schlichte Einfachheit, ungebrochene Tugend. Letztlich war auch er in der allgemeinen griechisch-römischen Geistigkeit befangen, ebenso wie Tacitus, dessen zwar psychologische, ober doch einseitige Methode die Vielfalt des Geschichtlichen verfehlte.[17].

Es fehlte also dem griechisch-römischen Geschichtsdenken die letzte Dynamik und die allumfassende Weite, und es fehlte trotz aller Dämonen- und Geisterfurcht der scharfe Blick für die unheimlichen Tiefen des menschlichen Daseins in der Welt, für die eigentlichen Mächte, die im Welttheater außer dem Menschen mitspielen. Der Grieche stand wie jeder Mensch vor einer Welt, die bedrängt, die einerseits unberechenbar scheint und anderseits nach ehernen Gesetzen ihre Kreise zieht. Sie schüttet ihr Füllhorn aus, aber sie verzichtet auch — und im allgemeinen muß man ihr die Gaben

[14] A.a.O. S. 35.
[15] A.a.O. S. 36.
[16] A.a.O.
[17] A.a.O. S. 37, 38, 39, 40.

abringen und sie wie ein wildes Tier zähmen, bis sie Raum gewährt für eine freundliche Wohnstätte der Gesittung.

Wie zähmt nun der Hellene die chaotischen Urmächte? Wir erwogen bei dieser Frage nur die Spitzenleistungen und waren uns immer bewußt, daß die Menge der Durchschnittlichen nur sehr abgeschwächt daran teil hatte. Es ist, wie wir gesehen haben, vom Allgemeinen her, von der Welt wissender Schau. Wissen und Weisheit verleihen Macht. Diese Schau kann sich in platonischer Weise auf ein weltjenseitiges Ideenreich richten, von der her das Dasein erhellt, gerichtet und geformt wird — oder sie kann sich wie bei Aristoteles auf die erfahrbaren Dinge richten, um in ihnen, den Seienden, das Sein, in den Individuen die Artvollkommenheit zu treffen — immer ist sie ausgerichtet auf das Allgemeine als das Wichtigere. Die Welt, für den primitiven, barbarischen Menschen erfüllt von erschreckend feindseligen Mächten, wird entzaubert durch das Wissen, die Theoria, die Schau. Aus dieser Schau fließt dann die rechte Norm des Handelns, das richtige Tun. Die Befreiung von der Daseinsangst wird also auf eine ziemlich rationalistische Weise versucht. Dabei fehlt die volle Note des Persönlichen als des in seiner Einmaligkeit Wichtigen. Nun kann man der hellenischen Gesellschaft nicht durchweg vorwerfen, für das Individuelle blind gewesen zu sein oder die Persönlichkeit erstickt zu haben. Athens wimmelnd farbenreiches Bürgerleben verzeichnete einen unvergleichlichen Reichtum an Persönlichkeiten. Und doch blieb dieser in ihren Höhen so vielgestalteten Kultur die letzte Einsicht in den Wert und die Würde des Menschen, die mit dem Menschsein als solchem gegeben ist, versagt. Wie hätten sonst im attischen Staatswesen zu Zeiten bei nur 20000 Vollbürgern, 10000 weiteren Einwohnern ohne Stimmrecht — mehrere hunderttausend völlig rechtlose Sklaven vorhanden sein können, die man eigentlich gar nicht als Menschen ansah? Und wie unten, am Fuße der Seinspyramide die Erkenntnis und die Ehrfurcht vor der Persönlichkeit versagte, so war auch die Spitze dieser Pyramide, die Gottheit, nicht in der eigentlichen Tiefe ihrer Personhaftigkeit, ihrer ganzen Macht und Majestät erkannt. Daher fehlte zwischen Mensch und Gott jenes zarte, feine, ganz intim persönliche Band. Und selbst Platons hymnische Verzückung vor dem Absoluten im Lichte seiner Wahrheit und Gutheit entbehrt dieser letzten persönlichen Schwingung. Vom Wissen und der Weisheit her sollte die Welt gemeistert und gestaltet werden. Der Macht und Vorsehung Gottes waren Grenzen gesetzt: der Stoff und die Formen, die Grundbestandteile der Dinge, waren ewig, und weil der Stoff als Mitprinzip des Seienden geist- und gottfern ist, so scheint es bisweilen, daß Gottes Blicke nicht durch seine Nebel dringen.

Der Vorstoß des Wissens in die Welt und die ihr folgende menschliche Weltgestaltung mußte notwendig begrenzt bleiben. Und wie das Wissen, so sind auch der Kosmos als gedachtes Universum und der Stadtstaat begrenzte Gebilde. Der Wechsel der Zeit zeigt sich im Kreislauf der Ideen, die als Formen herniedersteigen in den Stoff und wieder entschwinden. Es ist wie ein Kreislauf der Sterne: immer neu und ewig alt. Die Gottheit, die als letzte — über Menschen und Göttern — jenseits dieser Sterne steht, wird begriffen als höchstes Gesetz des Seins, bald als dunkler Brunnen des Schicksals, dem zu entrinnen nicht möglich ist, bald als erster Ursprung

mit dürftigen personhaften Zügen. In jedem Falle fehlt die letzte wärmende persönliche Nähe von Du zu Du, und der Mensch fühlt sich oft allein in seinem Mühen, die dunklen Mächte des Daseins zu meistern. Kein Wunder, daß er zuletzt in stoischem Verzicht auf das selbstbewußte Tun sich der Welle des beseelten Alls überläßt. Dies geschah im hellenistischen Zeitalter. Es ist die Müdigkeit der antiken Spätzeit, die sich hier zu bergen sucht, um mit Würde und Mut dem überall lauernden Verfall zu begegnen.

Auch die vom Orient eindringenden Mysterien verraten diesen Drang, sich in den Armen überweltlicher Mächte zur Ruhe zu legen. Tiefer als der hohe Mittag der griechischen Kultur ahnt diese ihre abendliche Sehnsucht, daß der Versuch einer Weltbezwingung aus der lichten auf sich gestellten Vernunft, aus den kühlklaren Urbildern des Schönen und dem Ebenmaß der menschlichen Natur scheitern muß. Die Abgründe der Menschenseele sind tiefer, die Umwelt ist feindlicher und das Chaotisch-Böse noch mächtiger als man gedacht. Keine Götter sind mächtig genug, kein Altar so heilig, daß der menschliche Fehl entsühnt werden könnte. Nur die Schultern der Gottheit wären vielleicht stark genug, sie zu tragen. Das antike Denken ging also den Weg vom rationalen Allgemeinen, der Welt der Vernunft, zum mystischen Einswerden mit der Gottheit in den Mysterien oder zum beruhigenden Pantheismus.

Für die Betrachtung der Menschheitsgeschichte war die hellenische Geisteshaltung nicht sehr förderlich, und auch die hellenistische Wandlung wirkte noch hemmend. Immer noch kam die Tat des Menschen in der Zeit, sowohl der Einzelperson als auch der Personen-Gemeinschaft, zu kurz. Das Wesentliche hing letztlich nicht von seinem Tun ab. Es hatte sich bereits entschieden, ja, stand immer schon fest, bevor die Schauspieler die Weltbühne betraten. Selbst in der klassischen griechischen Tragödie erscheint der Einzelmensch meist als das, was weniger zählt. Das Geschick des einzelnen wirkt oft sinnlos, sinnvoll ist dagegen das Weltganze. Das Leiden der einzelnen ist von der Gottheit oder dem Schicksal — bald als den Menschen übersteigende Weltvernunft, bald als dunkles Fatum erscheinend — verhängt. Es fehlt der Ausgleich zwischen dem Einzeldasein und dem ewigen Gesetz wie ihn der christliche Glaube gewährt, wo der Untergang der Einzelperson nur zeitlich ist und den Ausblick auf den schließlichen Triumph nicht nur der allgemeinen Seinsordnung, sondern auch der Einzelpersönlichkeit eröffnet. Im griechischen Trauerspiel muß der sterbende Held ins düstere Totenreich hinab:

„Durch Speer und Steinwurf sanken auch viele vom Volk
Achaias hin, nun wohnend im unglücklichen Hades . . .“[18]
„Und nun ruhen sie drunten im Schattenreich.“[19]

Und wenn in der Spätzeit ein unbegriffliches weltimmanentes „Allgemeines“ an Stelle des Rationalen getreten ist, so hob auch diese menschliche Geschichte im eigentlichen Sinne auf. Allerdings hat das hellenistische Lebensgefühl die alte Kreislauflehre insofern durchbrochen, als es sich

[18] Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher griechischer und römischer Klassiker. Die Dramen des Euripides, verdeutscht von Joh. Minckwitz, 16. Bändchen (Helena), verdeutscht von Dr. W. Binder, Stuttgart, S. 70.
[19] A.a.O. S. 71.

nach Erlösung und Entsühnung durch eine neue höhere Macht sehnte. Damit hatte sich in den Zyklus eine Linie gedrängt, die vielleicht aus dem Kreise heraus führen konnte.

Die christliche Dynamik

Noch einmal möchten wir unterstreichen: es ist keineswegs so, daß die griechisch-römische Weltsicht, ihre Religion und Metaphysik durchweg irrig wären. Aus dem Geranke der Mythologie läßt sich eine echte Naturreligion herausschälen, und die alte Weltweisheit stellt den kühnsten und wohl auch erfolgreichsten Versuch dar, mit bloß menschlichen Mitteln die Schleier des Seins zu lüften und dem Geheimnis und den Rätseln unseres Daseins auf den Grund zu kommen. Auch eine gewisse geschichtliche Bewegung läßt sich wahrnehmen. Der Gang des Denkens vom Mythos der griechichen Vorzeit bis zu Platon und dann im Hellenismus zur Stoa und den Mysterienkulten ist lang, beschwerlich und voller Wechselfälle. Aber der wesentliche Durchbruch zur Geschichte ist nur im jüdisch-christlichen Raume geschehen. Den Wandel des griechisch-römischen Denkens kann man als ein Reifwerden betrachten, als eine wachsende Bereitschaft für das Neue, das kündende göttliche Wort, das den Heiden die Binde von den Augen nehmen und den Blick ins wahre Drama der Zeit mit seiner gewaltigen Dynamik auftun sollte, die dem naturhaften Weltbegriff der Antike fremd war.

Das griechisch-römische Seinsdenken wurde in der christlichen Offenbarung durch einen neuen Gottesbegriff, eine neue Weltlehre und eine neue Lehre vom Menschen bereichert und auf eine neue Ebene gestellt. Der persönliche Gott tritt in die Mitte des Weltgeschehens — nicht nur als Baumeister und oberster Beweger, sondern als Weltenschöpfer und -erhalter. Alles ist aus ihm. Die Dreiheit ewiger Prinzipien: Materie, Ideenwelt (Formen) und Gott verschwindet, übrig bleibt nur der einzige und ewige Gott, der alles, was außer ihm ist und wird, aus dem Nichts ins Dasein ruft. Was an den Wesenheiten der geschaffenen Dinge ewig ist, ist ewig als Gedanke Gottes, als Stufe der Nachahmbarkeit seines Wesens. Und alle Dinge bleiben in seinen Händen. In ihm leben, weben und sind wir. Seine Kraft wirkt stets in jedem Geschöpfe und trägt es. Und da alles, auch der Stoff, aus seiner Hand hervorgegangen ist, gibt es keine absolut geistfremde Wirklichkeit mehr. Gottes Geist durchdringt das Sein in allen seinen Schichten, und dem Blicke seiner Vorsehung ist auch der Weg des sinnenhaften Einzelgeschöpfes licht und klar. Es gibt zwar für uns Menschen noch chaotisch undurchsichtige Seinsbereiche, aber nicht für Gottes Auge.

Gott ist groß geworden und allmächtig, und alle Dinge sind bis ins Innerste ihres Wesens sein, und ihr Dasein ist von ihm durchdrungen. Der Einzelmensch steht, wenn auch dem Stoffe verhaftet, als sein Ebenbild vor seinem Angesicht. Das Weltall im ganzen liegt umschlossen von der strömenden Kraft Gottes, und der Mensch, der vor Gott steht, ist auch als einzelner höchst wertvoll geworden. Eine ungeahnte Dynamik strahlt vom Schöpfergott in die Welt herein: die Gesetze der Natur sind seine Gesetze, und das Werden und Wachsen, der Verfall und das Vergehen sind Vorgänge, bei denen er überall dabei ist. Die Naturgesetze sind keine ehernen Schicksalsgesetze mehr, an denen Götter und Menschen zerschellen — sie geben jeder-

zeit Raum für das Eingreifen einer allmächtigen Hand. Der eherne Kreislauf der Dinge ist durchbrochen.

Vom Menschen und seiner Seele her gesehen geschieht ebenfalls ein Neues. Außer Gott ist kein Ding von Ewigkeit. Auch die menschliche Seele ist geschaffen, also von keiner ewigen Existenz ins Zeitliche abgestürzt. Und wenn wir sie auch unsterblich nennen, so hat diese Unsterblichkeit doch nur eine Dimension: die Zukunft. Der Mensch ist auch in seinem edelsten Wesensteile verzeitlicht. Auch Völker und Nationen sind keine ewigen Substanzen, sondern entstehen und vergehen. Durch den Schöpfungsgedanken ändert sich geradezu der antike Substanzbegriff.[20] Die Erschaffung der Seele, des göttlichen Funkens in uns, verhaftet den Menschen ganz anders als zuvor der Zeit und der Vergänglichkeit. Sie entwertet ihn nach einer Hinsicht, erhebt ihn aber anderseits in ungeahnte Höhe. Er wird als Einzelmensch nun wichtig und der eigentliche Träger der Geschichte. Denn er hat den Schöpfungszweck Gottes zu erfüllen, der nur in dieser Zeit erfüllt werden kann. Freilich erhält der Mensch auch eine wurzelhafte Beziehung zum Nichts. „Das geschaffene Seiende erhält hier als aus dem Nichts geschaffen eine Art von nihilistischer Verwandtschaft mit dem Nichts ..."[21]

Wie der Substanzbegriff und die Wertung des Einzelmenschen sich wandeln, so wird auch die Grenze der Polis und des hellenisch-römischen Erdkreises gesprengt. Vor der Tatsache der allgemeinen Geschöpflichkeit wurde es geringfügig, ob man Grieche oder Skythe, Römer oder Barbar war. Vom einen Schöpfergott her weitete sich der Erdkreis aus den engen Bezirken menschlicher Weltgestaltung nach den Gesetzen hellenischer Schönheit und römischen Staatsrechtes zum allgemeinen Reiche, das der Wille Gottes bestimmte. Vor dem einen Großen, Allmächtigen, der Himmel und Erde aus dem Nichts gerufen, war alles menschliche Sein und Wirken klein. Der in Weisheit schaffende und erhaltende Gott hat alle berufen, an seinem Schöpfungsplan mitzuwirken, und damit war alles menschliche Wirken groß. Damit sind auch die Voraussetzungen für echte Universalgeschichte gegeben.

Die bisher angeführten Wahrheiten um die Weltschöpfung gehören ihrem Wesen nach der Ordnung der Natur an, wenn sie der menschliche Verstand, wie er uns historisch gegeben ist, von sich aus auch kaum entdeckt haben würde. Gott hat sie offenbart, um uns zu Hilfe zu kommen. Von ihnen her ist ein neues Geschichtsdenken möglich geworden. Indes hat nicht diese Offenbarung die fruchtbarste Dynamik in den Gang der menschlichen Ereignisse gebracht, sondern jene, die uns Wahrheiten einer auch in ihrem Wesen übernatürlichen Ordnung vermittelt. Es sind die Wahrheiten des Sündenfalles, der Erbsünde, der Ausstoßung aus dem Paradies und der Verheißung, der Schuld und der Gnade.

Durch die Lehre von der Erbsünde wird ganz anders und tiefer als im Platonismus die Macht des Bösen offenbar. Und alle Versuche der Selbsterlösung aus dem gefallenen Zustand — sei es durch Philosophie, Mystik oder orientalische Mysterien — werden nun als vergebliches Bemühen einsichtig. Erst die jüdisch-christliche Offenbarung enthüllt, wie es um den

---

[20] *Collingwood*, a.a.O. S. 47.
[21] *Kamlah*, a.a.O. S. 92.

Menschen wirklich steht und belehrt ihn, daß es ohne Eingreifen Gottes, der durch Moses und die Propheten gesprochen und in Christus in die Zeit eingetreten ist, kein Heil gibt. Wie der Blitz eine wetterdunkle Landschaft, so erhellt das flammende Wort Gottes den Schauplatz des Menschheitsdramas. „Um der Heilsgeschichte willen gibt es Geschichte, um der Geschichte willen gibt es die Welt."[22] Auch der Schöpfungsplan Gottes ist ein Teil des allgemeinen göttlichen Heilsplanes, der Geschichte Gottes mit den Menschen. „Die göttliche Schöpfungskonzeption ist nicht primär kosmisch oder naturalistisch, sondern anthropologisch und geschichtlich."[23] Den Heilswillen Gottes vermochte die Schuld der ersten Menschen nicht zu vereiteln. Noch hatten sich die Tore des Paradieses für das menschliche Geschlecht nicht geschlossen, da tönte über die von der Sünde verstörte Erde hin das Verheißungswort der Barmherzigkeit. Einmal wird der Tag kommen, da die Nachkommenschaft Evas über die Schlange triumphieren wird. Aber das ist Fernsicht über Jahrtausende hin. Einstweilen scheint die Sünde die Welt zu beherrschen. „Die Geschichte der ersten Menschen nach Adam ist die Geschichte einer Reihe von Aufständen gegen Gott und von damit verbundenen Katastrophen."[24] Von der Ermordung Abels bis zum Turmbau von Babel — wie viele düstere Flecke auf der Menschheitsbahn! Der Mensch geht an die Aufgabe, den Willen des Schöpfers auszuführen und sich die Erde zu unterwerfen, sich in der Natur heimisch zu machen, um sie zu kultivieren. Dies führte immer wieder zum Übermut und zum Zusammenbruch. Der Heilswille Gottes leuchtet auch hier für uns sichtbar in die Welt herein, nämlich in der Berufung Abrahams. Der Mensch der Frühzeit war „ein Ebenbild Adams des Sünders. Doch ehe er ein Bild und Gleichnis des sündigen Adams ist, ist und bleibt der Mensch ein Bild Gottes."[25] Und da er Gottes Ebenbild geblieben ist, ist er weiterhin diesem Gott zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. „Der Erste, von dem wir wissen, daß er mit dieser ... absoluten Gehorsamsgesinnung ernst gemacht hat, ist Abraham gewesen."[26] Abrahams Berufung wird von Gott auf alle seine Nachfahren ausgedehnt. Das Volk Israel wird zum erwählten Träger der Verheißung, bis in Christus die Zeiten erfüllt wurden.

Die jüdische Religion war eine Religion auf Hoffnung, auch das, was im Heidentum an echter Naturreligion stak, war Religion auf Hoffnung, ebenso war das philosophische Denken der Antike Denken auf Hoffnung, d. h. es war in sich unfertig und wußte das und hoffte auf späteres besseres Erkennen. Diese Haltung der Hoffnung ist indes wesensverschieden von der christlichen. Der Christ hofft auf die letzte Vollendung des Reiches Gottes, die erst jenseits der Geschichte eigentlich statthaben wird — der Mensch vor Christus, ob Israelit oder Heide, hoffte auf ein Offenbarwerden in der Zeit. Und dem glaubenden Juden war, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, kund, in welcher Weise das Heil kommen würde. Er wußte, daß es

[22] *Michael Schmaus*, Die christliche Auffassung der Geschichte, in „Universitas", 8. Jg., 1. Heft, S. 20.
[23] Ebda.
[24] *Marcel Reding*, Der Aufbau der christlichen Existenz, München 1952, Max-Hueber-Verlag, S. 85.
[25] Ebda. S. 90.
[26] Ebda. S. 91.

keine neue Leistung menschlicher Erkenntnis oder menschlichen Wollens sein würde, sondern etwas ganz Unerhörtes, ein Sichtbarwerden der Kraft und Herrlichkeit Gottes in einmaliger Weise. Auf diese Erfüllung wanderte das alttestamentliche Volk Gottes zu. Diese Verheißung erfüllte seine Geschichte mit unvergleichlicher Bewegkraft.

Wie ist es nun, ist eine ähnliche Spannkraft im christlichen Zeitalter nicht mehr zu finden, ist das Christentum seiner Natur nach anti-geschichtlich, weil Ende der Geschichte? Der Satz vom Christentum als dem Ende der Geschichte enthält etwas Wahres und etwas Falsches. In der Menschwerdung Christi und seinen Erlösungstaten wird des jüdischen Volkes Zukunftshoffnung erfüllt, das natürliche Wissen um Gott und die Welt vollendet und überhöht. Damit ist die Zeit „erfüllt", erfüllt in einem mehrfachen Sinne: die Leere der vorangehenden Epoche, die durch die Gottentfremdung der Menschen entstanden ist, ist nun von Gott her ausgefüllt, die Kluft ist geschlossen. Ferner: was den tiefsten Sinn des Zeitlaufes ausmachte, jenes Ereignis, auf das alle Zeit hingeordnet war, ist eingetroffen. Oder im engeren Sinne: was Gott seit den Tagen des Sündenfalles verheißen hatte, hat er nunmehr eingelöst, der Heiland ist erschienen, das Licht zur Erleuchtung der Heiden und die Verherrlichung seines Volkes Israel (Lk 2, 32). In diesem Sinne kann man sagen: „Statt den Blick weiterhin in die Zukunft zu richten, hat der Christ in die Vergangenheit zu schauen, auf Christus den Gekreuzigten."[27] Dieses Heilsgeschehen ist einmalig und unwiederholbar. „Die göttliche Auszeichnung dieses einen Ereignisses", nämlich der Menschwerdung und all dessen, was Jesu Dasein in der Zeit bedeutete, „als die Achse des Weltgeschehens hat zur Folge die Anerkennung der nicht wiederkehrenden Einmaligkeit aller geschichtlichen Ereignisse überhaupt."[28]

Wir blicken zurück auf Christus als den unter dem Kaiser Augustus in die Welt Gekommenen, als denjenigen, der gelitten hat unter Pontius Pilatus, der für uns gekreuzigt worden ist, gestorben ist, begraben wurde und auferstanden von den Toten, aufgefahren ist in den Himmel. Wir blicken auf ihn zurück als den Begründer unseres Heiles. In ihm ist die Endzeit angebrochen, das Heil begründet „die Menschheit hat in der Endzeit nichts wesentlich Neues mehr zu erwarten".[29] Nichts Neues mehr; so wie derjenige, der ein Reis in die Erde pflanzt, nichts wesentlich Neues mehr zu erwarten hat, außer dem, daß aus diesem Reis ein Baum wird, aus dem Senfkorn eine Staude mit Zweigen, unter denen die Vögel des Himmels wohnen werden. Daher kann man auch mit Recht sagen: mit Christus beginnt die Erfüllung, beginnt die Endzeit. „Mit Christus ist das Endgeschehen, die Unterwerfung unter Christi Herrschaft, die dann durch Gottes Herrschaft abgelöst werden soll, eingeleitet."[30] Auch der Christ und das Christentum leben demnach in Hoffnung, d. h. sie sind zukunftsgerichtet. Christus hat in der Vergangenheit den Grund gelegt, und er ist der Eckstein, aber sein Bau wächst durch die Jahrtausende in die Ewigkeit hinein. Es ist ein Bau voller Zukunft. Christus ist gestern und morgen, ist Vergangenheit

[27] Ebda. S. 16.
[28] *Kamlah*, a. a. O. S. 17.
[29] *Reding*, a. a. O. S. 16.
[30] Ebda. S. 137/38.

und Künftiges. Er ist auch heute. Als gnadenhafte Wirkmacht sowohl in der sichtbaren Form der Kirche und der christlichen Gemeinschaft, als auch in der unsichtbaren, der still wirkenden Kraft in den Seelen, wobei die erste zur zweiten Weise sich wie die Quelle zum Wasser verhält. Christsein ist für uns „Eingespanntsein in die Dimension der Zeit“[31], daher geschichtliches Sein sowohl im individuell persönlichen als auch im Sinne der Gemeinschaft des Gottesvolkes. Und er hat alle Gefahren eines geschichtlichen, eines auf dem Wege seienden Daseins zu tragen. Denn er ist frei und steht in jedem Augenblick in der Entscheidung für oder gegen seine eigentliche Bestimmung. Aber er ist anderseits auch eingeordnet in die bergende Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi und getragen von der Kraft aus der Höhe. Sein Schicksal vollzieht sich nicht in verlorener Einsamkeit, sondern innerhalb des großen Weltendramas, in dem der dreifaltige Gott gegenüber allen Mächten des Bösen die letztlich ausschlaggebende Rolle spielt.

Uniw

Von A. M. AMMANN S. J.

Der vorliegende Artikel ist die Frucht eines längeren Besuches im Kloster Uniw, den der Verfasser im Jahre 1938 dieser Wiege des modernen Zweiges der „Mönche, die nach den Regeln des Klosters Studios leben“ abstatten durfte. Die Schilderung des äußeren und inneren Lebens dieses Klosters zu einer Zeit, die noch relativ große Sicherheit bot, dient dazu, an einem Beispiel zu erläutern, welches Unglück die heutige atheistische sowjetrussische Gesetzgebung über das katholische galizische Land und seine Kirche gebracht hat. An die Stelle von gottesfroher Zukunftshoffnung ist Todesstille, ist Leere und Verwüstung getreten. Das Kloster Uniw liegt etwa 50 km südöstlich von Lemberg im ehemals zu Österreich-Ungarn gehörigen Königreich Galizien.

Von dem Lemberger Vororte Lykaczakow führte mich der Zug in eineinhalb Stunden nach Przemyslany. Dieser nicht sehr große Ort, vor dem zweiten Weltkrieg Sitz eines polnischen Starosten, war damals aus den Trümmern, in welchen ihn der erste Weltkrieg zurückgelassen hatte, neu erstanden. Mit Ausnahme einer nicht unbedeutenden Anzahl von Judenfamilien und etlichen polnischen Beamten war er ausschließlich von Ukrainern bewohnt.

Am Bahnhof erwartete mich einer der Klosterknechte mit dem Wagen. Mein Begleiter, der Priestermönch Rafail mit langem Bart und ausgeschweiften Ärmeln, zog vorsorglich seinen grauen, bis zu den Füßen reichenden Staubmantel über das schwarze Gewand. Dann zogen die Pferde an und fuhren uns um die Wette mit etlichen, von ihren Füllen begleiteten Stuten durch den staunenden Ort. Auf einer nicht allzu guten Straße zwischen

[31] Ebda. S. 138.

grünenden, saftigen Wiesen, vorbei an Bauern, die ihre Felder bestellten, vorbei an vielen Störchen, die für ihre hungernden Jungen aus den fallenden Ähren hüpfende und kriechende Nahrung suchten, brachte uns der Wagen in flinker Fahrt durch das schöne ukrainische Land. „Gott helfe euch!", rief mein Begleiter seinen fleißigen Landsleuten zu; „Gott segne es dir!", lautete die frische Antwort. So gelangten wir nach anderthalb Stunden in das weitausgestreckte Dorf Uniw. Dort warteten auf nicht nur einem Strohdach mit weitausgestreckten Hälsen die jungen Störche auf ihre fleißig arbeitenden Mütter, dort spielten auf der Straße im Staub ungezählte Kinder. Das ganze Dorf war im selben einfachen Bauernstil gebaut; nur eines der Häuser zeichnete sich durch eine Veranda aus. „Ein Amerikaner", sagte mein Begleiter, d. h. „ein Heimkehrer" aus fernen Landen. Durch das saftige Wiesental, durch dessen Mitte ein nicht gar kleiner Bach dahinströmt, führte uns der Weg hinter dem Dorf in den allseits von Hügeln umgebenen Quellgrund. Dort liegt das Kloster Uniw.

Gegen die Talöffnung zeigt sich ein breit hingelegter Herrenbau des achtzehnten Jahrhunderts, an den sich auf der Talseite der einfache, im rechten Winkel gebogene Wohnbau der Mönche anschließt: die vierte Seite des Quadrates — die Bergseite — wird durch einen rund 50 Meter langen, nicht bewohnbaren Torbau, abgeschlossen. In der Mitte des Hofes steht die in vielen Teilen noch aus der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts stammende Steinkirche. Massig erhebt sich über dem Kircheneingang der schwere, ungegliederte Turm. Das Kirchenschiff zeigt gotisches Gewölbe und Maßwerk, während die Altarwand (der Ikonostas) in barockem Stil gehalten ist. Die Wände des Kirchenraumes waren nach dem Kriege von den damaligen Bewohnern des Klosters, „den nach der Lebensordnung des Klosters Studios bei Konstantinopel lebenden Basilianern", den sogenannten „Studiten", im Moskauer Stil über und über neu ausgemalt worden. Der Eindruck, den der Kirchenbau machte, war ein sehr schöner. Da die Kirche viel kleiner ist als etwa jene in Valamo im Ladogasee, da sie ferner viel weniger feierlich und hochgetragen einherschreitet als etwa die Basilika in Grotaferrata bei Rom, so fühlte man sich unter den frommen und einfachen ukrainischen Mönchen in Uniw viel schneller heimisch als anderswo, — vor allem wenn sie in ihren schwarzen Kutten und mit ihrem etwas grobschlächtigen Wesen in großer Zahl den Kirchenraum füllten. Ähnlich wie in Valamo, und doch in etwas anderer Art, fühlte man sich in ihrer Mitte dem ostslawischen — und im besonderen dem ukrainischen Volke — verbunden. Waren doch die Bewohner des Klosters fast ausnahmslos in den Dörfern der näheren und weiteren Umgebung Uniws aufgewachsen!

Es wird hier am Platze sein, einiges über das Institut der Studiten zu sagen. Diese junge und doch so alte Ordensgemeinschaft verdankt ihr neues Leben dem ehrwürdigen, um sein Volk und seine Kirche so überaus verdienten Metropoliten von Galizien, dem im Jahre 1944 verstorbenen Erzbischof der griechisch-katholischen Erzdiözese Lemberg, Msgr. Andreas

Szeptykyj. Um einen Damm gegen eine nicht aus dem Inneren des Ritus erwachsene Angleichung an lateinisches Brauchtum zu errichten, wie diese leider in manchen Gegenden seiner Metropole stattgefunden hatte — um sich einen Weg nach Osten zu öffnen oder wenigstens, um sich denselben nicht noch fester zu verriegeln, beschloß dieser weitsichtige Mann, neben einem in der unierten ukrainischen Kirche schon bestehenden, aber sehr im abendländischen Geist umgestalteten Zweig der großen Ordensfamilie des heiligen Basilius einen neuen, nach Sinnesart und liturgischer Formung mehr östlich ausgerichteten Zweig desselben Ordens zu gründen. Die Grundlage dazu sollte ihm die in den Sondersatzungen des Klosters Studios niedergelegte Geisteshaltung bieten. Dieser Schritt war für seine Zeit ganz ungewöhnlich. Der Metropolit führte damit in den Bereich der katholischen ukrainischen Kirche des ruthenischen Ritus das alte östliche Mönchtum wieder ein. Er schuf damit freilich nichts wesentlich Neues, denn das Kloster Studios bestand schon im 8. Jahrhundert, lange vor dem Ausbruch des großen byzantinischen Schismas, also auch schon lange bevor es seit dem Jahre 1596 nach langen Jahrhunderten der Trennung wieder eine katholische Kirche des byzantinischen Ritus im polnisch-litauischen Staatsgebiet gab. Seine Mönche waren sehr zum Leidwesen des Patriarchen Kerrularios eifrige Anhänger der römischen Päpste gewesen.

Es sind aber inzwischen doch Jahrhunderte über die Kirche hinweggegangen und was früher keine Neuerung schien, war im 20. Jahrhundert eine überaus mutige Tat.

Der zweite Metropolit der wieder katholischen Kirche des byzantinischen Ritus in Polen-Litauen, des Namens Hypatius Pociej, hatte im ersten Jahrzehnt des siebzehnten Jahrhunderts den Basilianerorden in seiner Kirche zu neuem Leben erweckt. Die ersten katholischen ostkirchlichen Bewohner des Klosters der Heiligen Dreifaltigkeit in Wilna, vor allem der spätere Martyrerbischof von Polozk, der heilige Josaphat Kunciewic, führten dort ein geistliches Leben ganz im Geiste des ostkirchlichen Mönchtums. Dieser überaus tätige Mann pflegte so intensiv das stetige Herzensgebet der ostkirchlichen Mystik, daß dessen Gebetsformel, „Herr Jesus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich Sünder", ganz seinem Wesen zu eigen wurde; nach dem Zeugnis seiner Zeitgenossen, entströmte es gleichsam selbsttätig auch des Nachts seinem Herzen. Der Nachfolger des Hypatius Pociej (gest. 1613) hingegen, Josef Weljamin Rutzki, der ursprünglich vom Kalvinismus zum lateinischen Ritus übergetreten war und nur auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes Klemens VIII. hin den byzantinischen Ritus angenommen hatte, führte durch die Konstitutionen, die er kraft seiner Metropolitanwürde den Basilianern im Jahre 1617 gab, den Orden auf die Bahn der Annäherung, man kann vielleicht sagen Angleichung an die Ordensgesetzgebung der Westkirche. Auf dieser Bahn ist der Orden nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich fortgeschritten. Aus einer Vereinigung von frommen, gottergebenen Laien, die für ihre geistlichen Bedürfnisse und die leitenden Stel-

len Priester hatten, sowie in allen Dingen den Diözesanbischöfen unmittelbar unterstanden, wurde ein straff zentralisierter, mit Regeln wohl versehener, der Gewalt der Bischöfe entzogener, vom tätigen Apostolatsgeist erfüllter Priesterorden, wie sie ähnlich in der Westkirche in nicht geringer Zahl bestanden. Demgegenüber griff der jetzige Metropolit Andreas Szeptyckyj wieder auf die alte östliche Leitidee des Ordensstandes zurück; aus dem, was bisher die unterste Stufe des Ordensstandes war, nämlich dem Laienelement, machte er das Fundament und gleichsam den Inhalt seiner Neugründung; aus dem, was bisher das Ziel und die Sinnspitze des Ordens war, nämlich aus dem Priestertum, machte er eine Hilfsstellung. Der Priester wurde ihm zum geistlichen Führer und Leiter der weltlichen Angelegenheiten, damit so der einfache Mönch Zeit und Muße habe, sich ganz dem Herrgott und der Herzenserhebung zu ihm widmen zu können. Das Institut der „Diakone" als eigener hierarchischer Stand wurde zu neuem Leben erweckt. Damit stellte sich der Metropolit Andreas Szeptyckyj ebenbürtig neben den großen Metropoliten Josef Weljamin Rutzki (1613—1637).

Die so zu neuem Leben erweckten Studiten hatten damals Ordensniederlassungen in vier Diözesen: in der lateinischen Diözese Pinsk, in der griechisch-katholischen Erzdiözese Lemberg, im griechisch-katholischen Bistum Stanislau und in der griechisch-katholischen Administratur der Lemki in den Karpathen. Am zahlreichsten waren sie, wie verständlich, vertreten im Erzbistum Lemberg. Dort bestanden zwei unabhängige Lawren (etwa Abteien), sowie drei kleinere Niederlassungen. Neben Uniw war die zweite Lawra in Lyczakow vor Lemberg. Diese besaß eine typische karpathenukrainische dreikuppelige Holzkirche, die ehemals in Turka bei Sambor gestanden hatte und durch die Bemühungen des Igumen (des Klosteroberen) von Uniw, des Bruders des Metropoliten, Klim (Klemens) Szeptyckyj, nach Lemberg übertragen worden war. Am Rande der Großstadt machte diese ländliche Holzkirche einen fremdartigen und doch starken, anziehenden Eindruck. In der Stadt besaß die Lawra von Uniw neben der erzbischöflichen Kathedrale dem Svatyj Jur (der Kirche des heiligen Georg), ein Metochion (ein Absteigehaus, so etwa wie einst die deutschen Abteien ihre „Stadthöfe" hatten). Dort war eine hervorragende Bibliothek zur Geschichte der Union sowie ein ebensolches Archiv vorhanden. In einem neuzeitlichen Magazingebäude aufbewahrt, das mit Desinfektionsräumen ausgestattet war, standen die dort vorhandenen Werke ernsten Forschern in zwei getrennten Arbeitssälen zur Verfügung. Auch dieses wissenschaftliche Institut war ein Werk der lebenslangen Sammelarbeit des verdienstvollen Metropoliten. In den Karpathen erst mit einer Kleinbahn und dann nach langem Fußmarsch erreichbar, befand sich bei Pidluty, dem Sommeraufenthalt des Metropoliten, ein Skit (ein beschauliches Kloster) des Klosters Uniw, der sechs Mönche barg, darunter einen Priester und einen Diakon. Malerisch lag dieser Skit im Walde über einem lehmigen Berghang.

Nach diesen Abschweifungen wird es Zeit, daß wir wieder zum Kloster von Uniw zurückkehren. Das nach Jahren der Verlassenheit neu erstandene Kloster war wie eine selbstversorgende Abtei eingerichtet mit Schreinerei, Schlosserei, Gerberei, mit einer Ziegelei, großen Stallungen, mit Scheunen und Lagerräumen. Es gab dort eine kleine, sehr einfache Druckerei und eine Werkstätte für Ikonenmalerei. Die Mönche besorgten selbst den ganzen Wirtschafts- und Werkstattbetrieb in Haus, Feld und Wald. Für einige, die sich mehr zur Einsamkeit hingezogen fühlten, bestand in geringer Entfernung vom Hauptkloster ein Skit, in dem sich diese einem beschaulichen Leben widmen könnten. Aber auch die übrigen Mönche blieben während der Arbeit gesammelt; so hörte ich einmal, wie mitten unter den Brüdern, die das reife Korn auf einem der Felder mähten und banden, ein anderer stand und mit lauter Stimme aus dem Gedächtnis eine Lesung aus einem der Kirchenväter vortrug. Es war die Freude an der Arbeit, die Freude an der reichen Ernte und die Freude der Kinder Gottes, die sich da in eins zusammengebündelt, offenbarte.

Die Lebensart im Kloster war streng. Allem voran stand das Gotteslob. Im Laufe einer Woche mußte jedes Mitglied der großen Klostergemeinde zweimal nachts die Liturgie des Mitternachtsgebetes singen; um vier Uhr früh begann sodann für alle täglich die Matutin, es folgte die Liturgie, während welcher die Klostergemeinde die heilige Kommunion empfing. Um sieben Uhr war dies zu Ende. Dann begann nach kurzem Frühstück das Tagewerk in Küche und Stall, auf den Feldern und in den Werkstätten. Am Nachmittag waren die „Tagzeiten“ — die kleinen Horen und gegen Abend ward wieder von der ganzen Kommunität gemeinsam Vesper und Komplet gebetet. Um neun Uhr abends spätestens waren alle in der Zelle auf ihrer harten Lagerstatt. Das Essen war sehr primitiv nach Bauernart. Statt Messer und Gabel diente ein einziger Löffel; die Seife mußte beim Waschen ein Stein ersetzen. Es stand jedem der Mönche frei, in schweren Bauernstiefeln oder barfuß zu gehen. Als Kleid diente ihm ein langes, bis zu den Füßen reichendes weißes Hemd, das er auch nachts anbehielt, tagsüber konnte er darüber einen ebensolangen schwarzen Talar werfen; ein einfacher Ledergurt sowie eine Kapuze vervollständigten das Gewand. Man kann nicht sagen, daß das alles zusammen ein reiches und bequemes Leben beinhaltete. Aber dazu waren diese Söhne der Ukraine ja nicht nach Uniw gekommen.

Was ganz besonders auffiel, war das innere Feuer, das die ganze Gründung trug und aus den einfachen Bauernburschen, mit denen manche ob ihrer „Roheit“ nicht sprechen zu können vermeinten, echte Geistesmänner machte. Wie mir einst ein junger Mann in St. Peter an Ostern 1935 auf meine Frage, warum denn ihre große Schar nicht stürmisch aus dem Dome eile, sondern so gemessen dastehe, antwortete: „Weil wir eben wollen!“, so fühlte man auch aus dem ganzen Lebensrhythmus in Uniw heraus, daß diese Mönche so ernst und selbstverständlich lebten, „weil sie

eben wollten". Ihr Schweigen war kein Schweigen der inneren Leere, weil sie sich nichts zu sagen gewußt hätten — in den kurzen Erholungen waren sie heiter und gotteskindhaft froh. Nein, sie schwiegen sehr viel, weil sie wußten, daß es wahr ist, was ich an einer ihrer Wände las, daß nämlich „ihre Zunge eine Glocke ist, die läuten sollte nur zur Ehre Gottes"; weil sie wußten, „daß ihre Zunge ein Teller und ein Becher ist, auf den täglich der Leib des Herrn gelegt und in den das hochheilige Blut des Herrn gefüllt wird". Ganz stark wirkte dies auf den Besucher ein, wenn er an einem stillen, klaren Abend die schweigenden Mönche sah, wie sie durch den östlich einfachen Garten gingen, wenn die Stille nur noch unterstrichen wurde durch das piepende Abendlied eines Zaunkönigs, indes die Blumen stark dufteten und auf dem erstorbenen Aste eines nahen Baumes ein großer Uhu den Einbruch der Nacht verkündete. In solchen Augenblicken war es nicht schwer, sich klein als Geschöpf nicht nur vor der alles durchdringenden Natur, sondern erst recht vor dem Herrn und Schöpfer dieser Natur zu fühlen. Man wußte sich geborgen in Gott und fürchtete sich doch ein wenig seiner eigenen Kleinheit und Armseligkeit. Es wunderte einen in solchen Augenblicken nicht, wenn man hörte, daß einer der jungen Novizen ganz aus seiner eigenen Seele heraus 34 Tage lang in der Einsamkeit mit Gott Exerzitien gemacht habe. „Er wolle seine Seele retten", sagte er dem Konsul seines Heimatlandes in Lemberg — das ja damals noch zu Polen gehörte —, und dieser war der Konsul von Sowjetrußland; denn jener Mönch stammte aus Odessa. Es ist begreiflich, daß der Konsul seinen Paßlandsmann erstaunt anblickte und jede Unterhaltung über diesen heiklen Gegenstand ablehnte. „Sie sind mir doch ein sonderbarer Sowjetbürger", sagte er, „und nach Ihnen tragen wir wahrhaftig kein Verlangen". Er aber sagte, Rußland sei sein Heimatland; und so bekam er denn mit Kopfschütteln als ein armer, unschädlicher Narr seinen Paß verlängert. Daß dieser junge Mann nur an der Hand Gottes seinen Lebensweg durch die verschiedensten Länder Europas bis in die Lawra von Uniw vor den Ikonostas zum Opfer seiner selbst an Gott den Herrn gegangen war, froh und freudig, nicht verbittert und nicht versauert durch Mühe und Beschwerden, verschlug bei jenem gesetzestreuen Materialisten wenig. Wohl selten habe ich einen solch kindlich frohen und dabei innerlich reifen Menschen gesehen! Es wachsen in Gottes Garten gar verschiedenartige Gewächse.

Auch der Mönch Rafail, mit dem ich gekommen war, war von dieser Art. Am Tage nach meiner Ankunft machte ich mit ihm einen Spaziergang durch die Wälder des Klosters. Oben im Hochwalde zeigte er mir die Reste eines noch von den Tartaren zerstörten Frauenklosters. Zwischen den Bäumen, verborgen unter dem Grün der Sträucher, lagen umgestürzte Grabsteine. Nach kurzer Grabung schon bringt der Spaten — so erzählte er mir — Reste der ehemaligen Klostergebäude zu Tage. Der Graben und die Wälle, die einst, freilich vergeblich, zu schützen suchten, waren noch sichtbar. Von der Höhe war ein herrlicher Ausblick über reife Kornfelder hin, aus denen die

frohen Gesänge der Mäher und Mäherinnen ertönten. Hinter Tälern erhoben sich neue bewaldete Hügelreihen, im Hintergrunde schimmerte die endlose podolische Ebene. — „O Täler weit, o Höhen!“ — Mein Begleiter setzte sich an den Rand des Hochwaldes und ruhig wie die ihn umgebende Natur, begann er zu beten, dem Walde und den Feldern seine Stimme zu leihen zu stetem Gotteslob. Dieser Mönch war mir so recht das Bild der östlichen Geistesart. Vor einigen Monaten erst war er nach ermüdendem Studium aus Rom, der Hauptstadt der Christenheit, mit all ihren Kirchen und Palästen, mit all ihren Schulen und Bibliotheken heimgekehrt in die geistige Heimat, in sein Kloster. Im Skit bei Pidluty hatte er nach all der Aufregung der letzten Jahre den Frieden und die Ruhe gesucht. Er hatte ihn nach Art der urchristlichen Einsiedler, nach Art des heiligen Josaphat, im steten Herzensgebet finden wollen. So hatte er sich denn in den lehmigen Berghang, wie einst der heilige Antonius von Kiew, der Gründer des Kiewer Höhlenklosters, eine Höhle gegraben. Dort saß er und betete Tag und Nacht. Allerdings hielt er es, wie er mir liebenswürdig lächelnd verlegen sagte, nur vier Tage darin aus. Dann kam er wieder in die unruhige Welt zurück. Er konnte diesen Versuch deshalb wagen, weil die Lebensart der Studiten nicht so fest nach Lot und Glockenschlag geordnet war und heute noch ist, wie wir das bei unseren abendländischen Orden gewohnt sind. Ein wenig wie der Wald, der die Lawra umgibt, der auch wächst, wie der liebe Gott ihn wachsen läßt, und nicht stramm dasteht wie ein Regiment gut ausgerichteter Soldaten, war auch das ganze Mönchsleben in Uniw.

Den stärksten Eindruck von allen Mönchen des Klosters jedoch machte die Gestalt des ehrwürdigen Igumen (etwa Abt) Klim (Klemens) Szeptyckyj des Klosters. Schon körperlich weit über die anderen hinausragend, einfach und ehrwürdig mit seinem weißen, von Alter und Sorgen um Stiftung und Vaterland gebleichten Bart, mit der spitzen russischen Klostermütze auf dem Haupte, daraus das eine Auge schärfer und durchdringender als das andere blickte, konnte man in ihm leicht einen der großen legendären Klostergründer der Frühzeit sehen. Dabei verbarg er diese seine überragende Seelenstärke sowie die farbige Fülle der ihm eigenen, im besten Sinne altösterreichischen Kultur unter einem anspruchslosen, überaus bescheidenen Wesen. In der Hand trug er einen langen, unten fast 20 cm hoch eisenbeschlagenen schweren Stab. Als ich ihm lächelnd bemerkte, solch ein Instrument erinnere an den Stock Iwans des Schrecklichen, mit dem jener großrussische Fürst den Boten Andreas Kurbskis durch den Fuß hindurch an die Erde genagelt hatte, hob er ihn bereitwillig auf und zeigte mir mit leisem Lächeln, daß er nicht spitz zulaufe, sondern vorsorglich abgerundet wäre. Aus seinen Worten sprach brennende Sorge um die ukrainische Heimat und um das Schicksal der katholischen Kirchen des orientalischen Ritus im damaligen Polen. Den vor allem mit seiner Hilfe neu gegründeten Studitenorden sah er als eines der brauchbarsten Mittel zur Gewinnung „Kleinrußlands“, d. h. auch der russischen Ukraine für die Einheit mit der Mutter-

kirche an. Und es ist wahr, alle orthodoxen Mönche, die ich auf meiner Reise weiterhin traf, kannten Uniw und setzten sich innerlich mit der von ihm getragenen Idee auseinander.

„Man kann nur wünschen, daß Gott der Herr die Gründerarbeit dieser Männer segnen möge und daß aus derselben, wenn auch vielleicht erst nach langen Jahren, reiche Frucht für die Ukraine, für ganz Rußland und für die heilige katholische Weltkirche erwachsen möge."

Diese Zeilen waren schon im Jahre 1938 geschrieben, als in Galizien Frieden war und noch nicht alle Hoffnung auf eine gedeihliche Entwicklung ausgeschlossen schien. Inzwischen sind die bekannten Ereignisse eingetreten, die alle Hoffnungen erbarmungslos geknickt haben. Durch einen einfachen Beschluß der ukrainischen Sowjetregierung wurde der katholischen ukrainischen Kirche des byzantinischen Ritus der gesetzliche Boden unter den Füßen weggezogen. Damit wurde jede Äußerung in Wort, Schrift oder Tat zugunsten dieser Kirche zu Widerstand gegen die Staatsgewalt, der mit Strafen und Gewalt unterdrückt wurde. Aus dem Kloster Uniw wurde eine Zeitlang ein Verbannungsort für Ordensleute aller Art und jeden Ritus, für jene Männer, die lieber Verfolgung erdulden als von der Kirche abfallen wollten. Zu den Studiten wurden dort Basilianer, Redemptoristen und andere Ordensleute gepfercht. Heute stehen dem Vernehmen nach die Gebäude leer. Auch diese Zwangsbewohner sind, soweit sie nicht vorher gestorben sind, wieder anderswohin verschleppt worden. Nach außen hin ist das ganze Werk des großen ukrainischen Metropoliten zerstört und zu Ende. Nur wenige Studiten, im ganzen vielleicht 20, befinden sich teils in Kanada, teils in Deutschland in Sicherheit. Man muß im Interesse der ukrainischen orientalischen Kirche hoffen und wünschen, daß es ihnen gelingen möge, mit der Hilfe Gottes ihr junges Ordensinstitut über diese schwere Prüfung hinwegzubringen.

Zeitbericht

Indien und der Kommunismus — Das erwachende Indien — Italienischer Philosophenkongreß — Eine halbe Milliarde für die Menschheit . . . — Ein Bauprojekt der Quäker — Wohnungsnot in Frankreich — Kleine Warnung für Journalisten — „Zuchtvolle Jugend gewinnt das Leben" — Die amerikanische Frau in Politik und Wirtschaft

Indien und der Kommunismus. Von einer kommunistischen Bewegung in Indien kann man seit etwa 30 Jahren sprechen. Sie läßt sich bis zur Gegenwart in fünf Entwicklungsstufen einteilen. Die erste reicht von 1923—1941. Es war eine Gründungs- und Ausbildungszeit. Man betätigte sich vor allem politisch und schürte gegen Englands Herrschaft. Von 1938—41 gesellte sich dazu der Widerstand gegen Indiens Teilnahme am Krieg. Man konnte dabei mit der Kongreßpartei zusammengehen.

Nach Hitlers Angriff auf Rußland begann die zweite Phase. Der Propagandafeldzug gegen England und die Teilnahme Indiens am Kriege wurde gestoppt. Man geriet dadurch in Gegensatz zur Kongreßpartei. So ging es bis 1946/47. Eine neue

Wendung ergab sich erst mit dem Abzug der englischen Kolonialverwaltung. Die Woge der nationalen Begeisterung ging hoch. Die Kongreßpartei stand in höchstem Ansehen, die kommunistische Partei übte geringen Einfluß aus. Sie beginnt jetzt, Regierung und Kongreß offen anzugreifen und organisiert vor allem in den Gegenden von Kalkutta und Haidarabad Gewalttätigkeiten und versucht, aus dem Streit zwischen Indien—Pakistan und dem Widerstand einiger indischer Fürsten gegen die Einheit Indiens Vorteile zu ziehen.

Die vierte Etappe, 1950—51, ist gekennzeichnet durch eine innere Krise der Partei. Es wird gesäubert und umgebaut. Die fünfte Stufe ist die gegenwärtige: kein handgreiflicher Aufruhr mehr, sondern unterirdische Arbeit. Posten werden besetzt und Zellen gebildet. Nach außen betätigt man sich nur im Rahmen des Wahlkampfes 1952. Das Programm der K.P. ist dabei: gegen Mißbrauch des Landbesitzes und den Einfluß der Grundherren, ebenso wie gegen die industrielle Ausbeutung Indiens durch Ausländer. Das Wahlergebnis ist dürftig: nur 23 Sitze im Bundesparlament und 147 Sitze in den Länderparlamenten, während die entsprechenden Zahlen der Kongreßpartei 363 und 2247 sind. In gewissen Gebieten allerdings, wie z. B. in Bengalen (11 Prozent der Stimmen), in der Gegend von Madras und an der Küste von Travankur und Tuticorin gelang es der K.P., starke Minderheiten zu erzielen.

Das Ergebnis der oben umrissenen Entwicklung bildet den Ausgangspunkt für die künftige Parteiaktion. Welche Aussichten kann man dieser Aktion zuschreiben?

Einen natürlichen Bundesgenossen findet der Bolschewismus im Elend der Massen. Auf dem Lande sind diese Massen die leichte Beute der Grundbesitzer und Wucherer. So fänden die Agenten des Kreml an sich guten Nährboden für ihre Ideen — aber ihrem Werben sind im geistigen Tiefstand des armen Volkes enge Grenzen gesetzt. Damit eine Ideologie überhaupt verstanden werden kann, bedarf es eines Mindestmaßes geistiger Aufgeschlossenheit. Dieses Mindestmaß ist bei der großen Masse des gewöhnlichen Landvolks nicht vorhanden. Es erstickt in der Not. Zudem liegt über ihnen allen die müde Ergebenheit des Hinduglaubens. Aber was wird geschehen, wenn sie erwachen?

Die Elendsgürtel der Städte bestürzen den Besucher noch mehr als der ländliche Jammer. Ohne Arbeit und Lebensunterhalt leben diese Leute in einem menschenunwürdigen Dasein dahin. Oft nicht viel besser ergeht es der Masse des Industrieproletariats. Dem Propheten der sozialen Befreiung moskowitischer Herkunft scheinen hier alle Türen offen zu stehen. Und doch gilt auch für diese Verdammten der Städte: von stoßweisen Aufwallungen abgesehen, dämmern sie in einem betäubenden Schlaf dahin. (Vgl. Revue de l'action populaire, A. de Soras: Témoignage sur l'état sociale de l'Inde, Sept./Okt., Heft 71, S. 707 ff.)

Das erwachende Indien. Indiens Massen dämmern noch dahin. Aber Teile der indischen Völker sind bereits am Stachel aufgewacht, den ihnen der westliche Geist ins Fleisch gestoßen hat. Wozu erwachen sie? Der westlichen Werte und Güter sind vielerlei — was bevorzugt das „junge" Indien? Und was liegt griffbereit vor seinen Augen?

In Madura hat ein großes englisches Textilunternehmen für seine Leute eine Siedlung gebaut, neuzeitlich, gesund, jede Wohnung aus mehreren Zimmern. Dabei Gärten, Wirtschaftsgebäude, Hilfsapotheken und Schulen. 800—1000 indische Arbeiterfamilien sind hier untergebracht und damit aus dem sozialen Untermenschentum befreit. Die dort wohnenden Arbeiter haben sich auch geistig weit über den Durchschnitt der verelendeten Massen hinaus entwickelt. Und was geschieht? Diese Arbeiterstadt ist rot, so heftig rot, daß die Unternehmer von Madura, abgeschreckt durch dieses Beispiel, auf den Bau weiterer Siedlungen verzichten.

Was dem Volke in billigen Ausgaben am leichtesten zur Verfügung steht, sind vielfach Übersetzungen aus den Werken von Lenin, Stalin und Marx.

Mehr noch als unter den apathischen Massen breitet sich der Materialismus und Marxismus unter den Gebildeten aus. Die Studenten sind gierig nach dem Wissen der weißen Völker, in dem sie das Geheimnis der bisherigen westlichen Vorherrschaft sehen; sie wollen es erwerben, um nun ihrerseits mächtig zu werden. Und da werden sie zuerst von jener Literatur angezogen, die von den Mitteln zur äußeren Macht handeln. Diese Werke aus der Zeit, wo in Europa die Naturwissenschaften die Kultur bestimmten, sind es auch vorwiegend, die ihre Büchereien füllen. Ihre Bibliotheken sind 60 Jahre hinter den unsrigen zurück. Was die Auslese des abendländischen Geistes bereits abgestreift hat, ist dort letzte Neuheit. Die Rückkehr von der Vergötzung des Stoffes und des Quantitativen zu den Werten des Religiösen und Unmeßbaren, welche gerade die tiefsten Denker des Westens vollzogen haben — ist dem breiten Publikum der Gebildeten in Asien kaum bekannt. Vom Ungeist eines rein naturwissenschaftlichen Weltbildes zur rohen Abart dieses Ungeistes im marxistischen Materialismus ist kein weiter Weg. Er wird erleichtert durch die soziale Enge, die auch den Gebildeten in Indien umgibt. Und dabei sieht er die — natürlich idealisierten — Beispiele zweier asiatischer Nachbarstaaten: Rußlands und Chinas. Und was an mystischem Hang in der Seele dieser Auferweckten noch lebt, befriedigt sich im pseudomystischen Kult der Erde, der Maschine, der Technik, wie ihn der rote Messianismus aus Moskau verkündet. (Vgl. Revue de l'action populaire, A. de Soras: Témoignage sur l'état sociale de l'Inde, Sept./Okt. 1953, Heft 71, S. 715ff.)

Italienischer Philosophenkongreß. Die italienische Gesellschaft für philosophische und religionswissenschaftliche Studien (Società italiana per gli studi filosofici e religiosi) veranstaltete vom 25.—27. Oktober an der Mailänder katholischen Universität eine Tagung über das Thema: Die Grundlagen der klassischen Metaphysik. Wir geben hierüber eine knappe Übersicht.

Über die Gesamtsituation sagte der Rektor Magnificus, P. Augustin Gemelli: daß die wichtigsten Daseinsfragen sich dem Menschen gebieterisch aufdrängen, trotzdem in vermessener Oberflächlichkeit versucht wird, sie zu verneinen. Was an Vernunftfeindlichem, an ungebundenem, unsystematischem und antimetaphysischem Denken heute Mode ist, kann nicht lange vorherrschen. Es sinkt in sich zusammen, weil es sich selbst widerspricht.

Die Hauptvorträge des Kongresses wurden von einer Anzahl Denker gehalten, die zum obigen Thema Besonderes zu sagen hatten. Karl Mazzantini, Ordinarius der Universität Genua, sprach über „den Beitrag Griechenlands zur klassischen Metaphysik". Der Genius Hellas' und die christliche Botschaft sind keine Gegensätze, vielmehr war die griechische Wesensart offen für den Reichtum der christlichen Offenbarung; beide sind aufeinander angelegt und haben sich zu jener tiefen Harmonie verbunden, die der Menschheit heilsam ist.

A. Padovani, Padua, verglich zwischen dem antiken Griechenland und dem christlichen Mittelalter. Dieses baute auf hellenischem Grunde weiter und ergänzte die hellenische Metaphysik. Der Redner wies dabei darauf hin, daß der Beitrag der Griechen zur mittelalterlichen Philosophie größer war als umgekehrt. Dies vorausgesetzt, bleibt bestehen, daß die mittelalterliche Denkarbeit höchst fruchtbar gewesen ist. Nicht nur, daß durch eine entsprechende Anwendung und Übertragung philosophischer Prinzipien und philosophischer Methodik die dogmatische Theologie entfaltet wurde — der ganze griechische Gedankenkosmos wurde vervollständigt und weitergeführt, indem dessen Hauptaporien gelöst wurden. Durch die Lehre von der Schöpfung und der göttlichen Vorsehung wurde der klassische Dualismus Welt — Gott; mit dem Beweis der Unsterblichkeit der

Seele die Gefährdung der menschlichen Persönlichkeit überwunden. Die Glaubenssätze von Erbsünde und Erlösung gaben die — einzig mögliche — Antwort auf das dunkle Rätsel des Übels in der Welt. Sie haben auch die Geschichtstheologie geschaffen, nicht etwa eine Geschichtsphilosophie, die es nicht geben kann, weil der Einzelmensch und seine Freiheit undurchsichtig sind.

Die Auseinandersetzung der klassischen Metaphysik mit der idealistischen Immanenzphilosophie ist in einer konstruktiven logisch-moralischen Kritik von Carmelo Ottaviano von der Universität Catania geleistet worden, während P. Cornelius Fabro das Verhältnis des Thomismus zur Philosophie der Existenz untersuchte. Es kamen dabei vor allem die Lehren Heideggers und Jaspers zur Sprache. Besonders bemerkenswert ist folgendes Urteil Fabros: Während der Existentialismus Kierkegaards aus dem Gegensatz zu Hegel geboren worden ist und eine bestimmte christliche Problemstellung neu zu Gesicht brachte, — ist die heutige Existenz-Philosophie bestrebt, diesen Gegensatz zu überwinden und Kierkegaard mit Hegel zu versöhnen im Sinne eines Mittelwegs zwischen dem absoluten Idealismus und dem griechisch-christlichen Realismus. Man lehrt trotz aller Unterschiede der einzelnen Denker die Begrenztheit des Seins. Als Endergebnis: die Ontologie der „Existentialisten" ist von Grund aus zweideutig und unfruchtbar.

Gustav Bontadini von der katholischen Universität behandelte eingehend die Dürre der gesamten zeitgenössischen metaphysikfeindlichen Philosopheme. Msgr. Olgiati schließlich griff die vielumstrittene Frage nach einer christlichen Philosophie auf. Er wies darauf hin, daß geschichtlich gesehen das Christentum auch in der Philosophie lebendig geworden ist, was aber nicht heißt, daß die metaphysischen Prinzipien und die Methodik des philosophischen Denkens nicht in sich ruhten und einen eigenständigen Bereich ausmachten. Eine christliche Philosophie im engeren Sinn stellt die Fundamentaltheologie dar, welche mit den Mitteln der Vernunft die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarungsbotschaft nachweist.

An die Hauptreferate schlossen sich zahlreiche Aussprachen und wichtige philosophische Mitteilungen verschiedener Denker zum Thema an. (Vgl. L'Osservatore Romano vom 8. Nov. 1953, Nr. 260, S. 4.)

Eine halbe Milliarde für die Menschheit ... Davon wurde der Freien Universität von Berlin 1 Million Dollar zugewiesen. Das ist zwar schon zwei Jahre her. Doch dürfte angesichts der damit bekundeten Großzügigkeit die Ford-Stiftung auch heute noch dankbarer Neugierde wert sein. Die folgenden Angaben stammen aus „America" vom 14. Nov. 1953:

Die Stiftung wurde 1936 von Henry Ford und seinem Sohn Edsel verfügt. Absicht der Stifter war, „das öffentliche Wohl durch die Unterstützung wissenschaftlicher, erzieherischer und caritativer Anstalten zu fördern". Edsel Ford starb 1943, Henry vier Jahre später. Beide vermachten der Stiftung einen Großteil ihres Vermögens und brachten sie damit auf ihren gegenwärtigen Stand von 518 Millionen Dollar. Zwar werden, da man diese Quelle selbst nicht verausgaben will, aus ihr jährlich nur etwa 32 Millionen flüssig. Doch was heißt hier „nur"! Die Stiftung zog natürlich Bittsteller an wie der Honig Fliegen; darunter Vorschläge zu höchst fragwürdigen Projekten: so wollte einer die Schneidezähne der Primitiven systematisch erfassen, ein anderer die Eiskappen der Pole schmelzen, um die Erde im Gleichgewicht zu halten. Schon im ersten Jahr trafen wöchentlich an die 150 Bittgesuche ein. Die Stifter selbst mochten mit der weitmaschig formulierten Direktive (Förderung der öffentlichen Wohlfahrt) noch zurechtkommen — zumal sie einen Kapitalertrag von 100 Millionen hinterließen — die Treuhänder jedoch erkannten, daß es eines genaueren Planes bedurfte, wollte man den Charakter der Stiftung sicherstellen. Unter dem Vorsitz des zweiten Henry Ford beriefen

sie deshalb 1948 eine Fachschaft ein, die die Verwendung der Gelder näher umschrieb als a) Beiträge zur Förderung des Weltfriedens, b) Beiträge zur Festigung freiheitlicher und demokratischer Grundsätze, c) Beiträge zur Behebung wirtschaftlicher Not, wo immer sie auftritt. Die Treuhänder gingen noch einen Schritt weiter. Anstatt sich in der Verteilung den zufällig einlaufenden Bittschriften zu überlassen, wollten sie in Zukunft die Initiative selbst übernehmen. Im ersten Jahr dieser aktiveren Verwaltung wurden Beihilfen von insgesamt 22 Millionen Dollars gewährt. 1951 wurde fast ein Drittel für nicht-amerikanische Unternehmungen aufgewandt: 1 Million für die genannte Universität, 6,5 Millionen zur Linderung der Not in Indien, Pakistan und im Nahen Osten. Von den für Flüchtlinge vorgesehenen 3 Millionen wurde nach einer Meldung von Beginn 1953 eine halbe Million für studierende Flüchtlinge Deutschlands und Griechenlands ausgegeben. Der Rechenschaftsbericht über 1952 weiß von 11,5 Millionen, die allein für den Weltfrieden ausgegeben wurden. Der Ausdruck ist insofern irreführend, als er von dem nüchternen Sinn der Treuhänder nichts verrät, die keine Weltanschauung des Friedens, sondern dessen konkrete Voraussetzungen (höhere Schulen, Berufsschulen, Landwirtschaftsschulen, Wohnungsbau usw.) fördern. Während der letzten zwei Jahre hat die Stiftung 77 Millionen Dollar zugesagt und davon 56 Millionen bereits ausgezahlt.

Dient diese Freigebigkeit nur der Propaganda? Wenn ja, dann einer sehr sympathischen. Sympathisch berühren auch die Worte, die Paul G. Hoffmann, derzeitiger Direktor des Planungs-Ausschusses, in seinem Jahresbericht Ende 1951 schreibt: „Die Bedürfnisse der Welt sind riesig; vielen davon kann die Fordstiftung nicht abhelfen ... Aber mit Geduld, Ausdauer und Bescheidenheit kann sie im Laufe der Zeit der Menschheit von einigem Nutzen sein."

Ein Bauprojekt der Quäker. Immer mehr setzt sich die Erkenntnis durch, daß den Elendsvierteln unserer Stadtkerne nicht durch traumhafte Entwürfe von ganzen Zukunftsstädten, sondern nur durch tüchtige Arbeit in der betreffenden Nachbarschaft und im Rathaus beizukommen ist. Erst kürzlich hat eine Gruppe von Bausachverständigen, die auf Einladung zweier Zeitschriften: „House and Home" und „Life" zusammengetreten war, wiederum zu örtlich-kommunaler Zusammenarbeit aufgerufen. Sie empfahl unter anderem, daß dort, wo die Häuser im Kern noch gesund sind, eine Wiederinstandsetzung angebrachter sei als Abbruch und Neubau. Ein wirklich geldsparender Vorschlag. Von einer solchen bereits begonnenen Wiederinstandsetzung in Philadelphia berichtet „New York Times Magazine" vom 24. Oktober 1953. In einen Wohnblock, der früher 25 wohlhabenden Familien diente, waren zwei Quäker-Gemeinden mit 114 Familien eingezogen. Die Wohnungen waren entsprechend verkommen. Die Quäker erkannten, daß es billiger, schneller und leichter sein würde, die noch baufesten Gebäude wiederherzustellen, als sie abzubrechen. Mit einem Kostenaufwand, der beträchtlich unter dem von öffentlichen Neubauten liegt, ist es ihnen gelungen, saubere und moderne Wohnstätten zu schaffen. Ihre Planung ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert: erstens indem sie keine Rassentrennung vorsieht, zweitens indem sie weithin auf Selbsthilfe beruht. Diese Selbsthilfe — 800 bis 1000 Stunden ungeschulter Arbeit während der Freizeit — ersetzt die Anschlagszahlung, die keiner aufbringen konnte. Zugleich fördert sie einen Geist „guter Nachbarschaft", indem Neger und Weiße Seite an Seite arbeiten, um einander ein neues Heim zu schaffen. Selbsthilfe ist, wie die Quäker sagen, keine Zauberei und braucht lange, bringt aber auf weite Sicht viele Vorteile mit sich. (America, 7. Nov. 1953.)

Wohnungsnot in Frankreich. „Esprit" widmet seine Doppelnummer Oktober/November 1953 den Problemen der Wohnungsnot und des Städtebaues in Frank-

reich. Aus dem reichen Material der 250 Seiten starken Veröffentlichung können hier nur einige Ergebnisse mitgeteilt werden. Sie vermitteln eine Vorstellung von dem Ausmaß der Probleme, mit denen sich unsere westlichen Nachbarn herumzuschlagen haben. Sie zeigen aber auch, wie wenig die Eindrücke, die der Frankreichreisende empfängt, etwa nur auf zufälligen, ungünstigen Erfahrungen beruhen.

Für die französische Bevölkerung von 40 Millionen stehen nach der Statistik 13 Millionen Wohnungen zur Verfügung, 6 Millionen auf dem Land (!) und 7 Millionen in der Stadt. Das ergibt etwas mehr als drei Personen je Wohnung. Tatsächlich müssen aber oft 3—5 Menschen in einem einzigen Zimmer hausen. Doch es fehlt nicht nur allenthalben an Wohnraum, die vorhandenen Wohnungen sind häufig alt, baufällig und ungesund, ja geradezu lebensgefährdend. Das Durchschnittsalter der Pariser Wohnungen beträgt 83 Jahre. Nach einer Erhebung im Stadtgebiet von Paris aus dem Jahre 1946 besitzen 20 Prozent der Pariser Wohnungen keine eigene Wasserleitung, 77 Prozent haben kein Bad, bei 54 Prozent liegt das WC außerhalb der Wohnung oder des Hauses. — In Städten über 30000 Einwohnern sind 31 Prozent der Wohnungen ohne Wasser und elektrisches Licht. Auf dem Lande sind es 80 Prozent. — Vienne (Isère), eine Stadt von rund 25000 Einwohnern, besitzt eine einzige Badeanstalt. Nach den dort verabreichten Bädern kämen jährlich auf den Kopf der Bevölkerung 1,5 Bäder! Nicht selten gibt es für ein großes Mietshaus mit 15 Haushalten ein einziges WC. Hier wie anderswo auch, fließen die Abwässer auf offener Straße ab.

Der Wiederaufbau geht viel zu langsam voran. Die Verhältnisse werden als katastrophal bezeichnet. Um der Wohnungsnot zu steuern, müßten jährlich 320000 Wohnungen erstellt werden. In Wirklichkeit sind es aber nur 30000. Italien baut doppelt so viel, und Deutschland gar das Vielfache. Der Wiederaufbau wird durch ungenügende Finanzierung, eine schwerfällige Gesetzgebung und veraltete Methoden im Baugewerbe behindert. Ein Vergleich mit den USA und Deutschland ergibt, daß die Franzosen bedeutend weniger für Wohnung und Wohnkultur ausgeben, dafür aber auf Essen und Trinken großen Wert legen. Auf französische Franken umgerechnet würden, unter Voraussetzung der gleichen Einnahmen, ein amerikanisches und ein französisches Ehepaar, je mit zwei Kindern im Monat ausgeben:

	die amerikanische Familie	die französische Familie
für Lebensmittel	12000 (30%)	28500 (70%)
für Kleidung und Wäsche	4800 (12%)	3250 (8%)
für Wohnung und Heizung	6000 (15%)	3250 (8%)
für Sonstiges	17900 (43%)	5700 (14%)
	40700	40700

Die Zahlen für Deutschland liegen nahe bei den amerikanischen, mit dem Unterschied immerhin, daß der Abstand zu den französischen Zahlen bei den Ausgaben für Lebensmittel nicht so groß, bei denen für Kleidung und Wäsche dagegen noch erheblicher ist.

Kleine Warnung für Journalisten. In seiner geistvollen und frisch geschriebenen Sprachlehre für Erwachsene „Vom ABC zum Sprachkunstwerk" (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt), die bereits im 50. Tausend vorliegt, macht W. E. Süskind auf eine Gefahr aufmerksam, die unserer Sprache von der Tagespresse her droht, zumal aus den notgedrungen allzurasch aus fremden Sprachen übertragenen Berichten. Er schreibt (auf S. 119) — und gewiß geht das nicht nur die Journalisten an —:

Daß durch gedankenloses und sklavisches Übersetzen dauernde Schäden und Veränderungen in einer Sprache bewirkt werden können, ist kein erfundener Fall. Unheilvoll wirkt es sich namentlich aus, daß ein großer Teil des Nachrichtenmaterials, das tagtäglich über Zeitung und Rundfunk an Aug und Ohr des Zeitgenossen gelangt, aus fremden Sprachen übersetzt ist. Unwillkürlich erliegen Übersetzer und Nachrichtenredakteur, die beide unter Zeitdruck arbeiten, den Konstruktionsgewohnheiten der fremden Sprache. Sie bilden sich ein, mit einer korrekten Wiedergabe des Inhalts und des Wortlauts bereits eine kompetente Übersetzung geliefert zu haben, und sie ahnen gar nicht, daß sie mitunter Vergewaltigungen der deutschen Grammatik begehen, die weniger in die Augen springend, aber nicht weniger mißlich sind, als die Überschwemmung unserer Sprache mit Fremdwörtern im Dreißigjährigen Krieg.

Namentlich das Englische hat sich im Laufe der letzten Jahre mit mancher Konstruktion bei uns eingeschlichen. Nicht mehr auszurotten scheint das „einmal mehr" für: „wieder einmal" oder „aufs neue", eine gedankenlose Übersetzung des englischen „once more". „Einmal mehr hat sich der FC Arminia als Spitzenkönner unter unseren heimischen Vereinen bewährt!" — ein solcher Satz ist in unserer Presse ebenso gang und gäbe wie die gleichfalls mehr englische als deutsche Titelzeile „Die USA-Stahlproduktion in 1953 auf Rekordhöhe". Verglichen mit solchen unmerklich in unsere Sprache eindringenden Moden mutet das ungetarnt auftretende Fremdwort (trend, story, export drive) verhältnismäßig harmlos an.

„Zuchtvolle Jugend gewinnt das Leben." Unter diesem Leitwort fand vom 6.—8. Oktober in Werl/Westf. eine von Bischof Schröffer als dem Dezernenten der Fuldaer Bischofskonferenz einberufene Studienkonferenz statt, der sich eine Bundestagung der Kath. Arbeitsgemeinschaft gegen die Suchtgefahren in Hamm bis 11. Oktober 1953 anschloß. Namhafte Gäste aus dem In- und Ausland nahmen daran teil.

P. Dr. Svoboda OSC, Wien, zur Zeit in Rom, legte in zwei weitschichtigen Referaten die umfassende Bedrohung der Jugend und der weißen Rasse durch Geburtenrückgang, durch Bedrohung der leiblichen und seelischen Gesundheit der Jugend und durch die Familiengefährdung dar.

40 Prozent der Jugend sei heute neurotisch erkrankt. Die Folge sei eine erhöhte Anfälligkeit für Suchtgefahren und für eine Fehlentwicklung, die die Auslieferung an den Genuß nach sich ziehe.

In einem zweiten Referat zeigte er die positiven Ansatzmöglichkeiten zur Hilfe, unter denen insbesondere die Hinführung zum aszetischen Ideal und die Hoffnung auf eine schöpferische Minderheit zu sehen sind. —

Als Moraltheologe nahm Professor Schöllgen, Bonn, Stellung zu moraltheologischen Problemen in der industrialisierten Gesellschaft; hierbei erläuterte er eindrucksvoll die zum Verständnis der Situation notwendigen Begriffe der „Ventilsitten" und des „Geltungskonsums", der insbesondere beim jungen Menschen heute eine beachtliche Rolle spiele. —

Professor Graf vom Max-Plank-Institut für Arbeitsphysiologie Dortmund zeigte die Notwendigkeit einer stärkeren Betonung der Willens- und Gemütsbildung. Der zivilisatorische Lebensrhythmus mit seiner Überbetonung von künstlicher Anregung und künstlicher Entspannung bedürfe einer besonderen Wachsamkeit und vorbeugender Erziehung. —

Professor Siegmund, Fulda, befaßte sich mit der Frage der Zivilisationsschäden auf Grund der neuesten wissenschaftlichen Forschungen der Biologie und Medizin.

Sozialpsychologe Robert Brüntrup ging den Verstrebungen zwischen Jugendnot und dem unserer Gesellschaftskultur eigentümlichen Sog nach Macht, Besitz und

Genuß im Hinblick auf das Gemeinschaftsleben unserer Jugend nach, wobei er die Bedeutung einer auf die Gesamtheit ausstrahlenden „schöpferischen Minderheit" eindrucksvoll heraushob.

In der anschließenden Bundestagung in Hamm, die mit einer Jubiläumstagung des Kreuzbundes verbunden war, sprachen u. a. Ministerialrat Dr. Rothe, Bonn, Dozent Dr. Kreutz, Münster, zum Problem des Jugendschutzes bzw. zu den Aufgaben einer modernen Sexualpädagogik; P. Konsten und Professor Graf zur Frage der Suchtgefährdung und Heilung; in einem 3. Arbeitskreis standen Fragen der Hinführung zu Zucht und Maß in christlicher Lebensgestaltung im Vordergrund. —

In einer großen Schlußkundgebung widmete Erzbischof Lorenz Jaeger, Paderborn, richtungweisende Worte den Aufgaben, die heute dem katholischen Menschen in der Gestaltung der öffentlichen Meinung und im Kreuzbund gestellt sind.

Die amerikanische Frau in Politik und Wirtschaft. Die Frauen Amerikas haben an politischer Bedeutung gewonnen. Ob freilich so sehr, daß Mr. Eisenhower ihnen die Präsidentschaft verdankt, ist unter den Sachverständigen noch strittig. Fest steht jedoch, „daß die politische Macht der weiblichen Wählerschaft endgültige Anerkennung gefunden hat", wie eine zuständige Stelle (Women's Bureau of the Department of Labor) fast zu vorsichtig bemerkt. Auch als Lohnempfänger sind die Frauen bedeutender geworden. Mit heute insgesamt 19 Millionen, von denen über die Hälfte verheiratet ist, liegt ihre Zahl um 7 Millionen höher als 1940. Doch ist ihr Durchschnittslohn bei weitem nicht im selben Maße gewachsen wie bei den Männern. Während diese ihr jährliches Einkommen von 1800 Dollar 1945 auf 3000 Dollar 1951 erhöhen konnten, stieg während derselben Zeitspanne das Einkommen der Frauen von 901 auf nur 1045 Dollar — Zahlen, die man übrigens wegen der höheren Lebenskosten nicht ohne weiteres auf deutsche Verhältnisse übertragen kann. („America" vom 14. Nov. 1953.)

Umschau

Um die ganze Schrift

Am 7. August 1953 veröffentlichte der Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Württemberg den Entscheid des Spruchkollegiums im Lehrzuchtverfahren gegen den Pfarrer i. W. Richard Baumann. Dieser verlor dadurch die ihm durch die Ordination als evangelischer Pfarrer verliehenen Rechte, insbesondere den Titel eines evangelischen Pfarrers, die Anstellungsfähigkeit in einem evangelischen Pfarramt, das Recht, in der evangelischen Kirche zu predigen, die Sakramente zu verwalten und kirchliche Amtshandlungen zu vollziehen. An Stelle der Wartestandsbezüge, die er bisher erhalten hatte, wurde angeordnet, daß ihm ab 1. September 1953 in widerruflicher Weise ein Unterhaltszuschuß gewährt wird, der nach der Höhe des Ruhestandsgehalts bemessen werden soll, den Baumann erhalten hätte, wenn er am 31. August 1953 in den Ruhestand versetzt worden wäre.

Mit diesem Entscheid hat eine Entwicklung ihr vorläufiges Ende gefunden, die seit sieben Jahren die Gemüter der evangelischen Kirche, nicht nur der württembergischen Landeskirche erregte. 1946 trat Baumann mit einer Broschüre, „Herr, bist du es?", an die Öffentlichkeit. Er rief darin zum Gehorsam gegen die ganze Schrift, weil das Wort des Herrn an Petrus (Matth 16, 18 ff.) ein Grundgesetz der Kirche anzeige und darum auch heute

noch Geltung habe. Wenn man den Papst nicht den Antichrist nennen könne, dann sei er eben als Nachfolger Petri der Stellvertreter Christi. Auf diese Schrift hin, die übrigens sogar in Bahnhofskiosken verkauft wurde, entschloß sich der Oberkirchenrat in Stuttgart, Baumann, der damals Pfarrer in Möttlingen, der Gemeinde Blumhardts war, zu beurlauben. Am 14. Juni 1947 wurde er auf Grund eines Gutachtens der theologischen Fakultät Tübingen in den Wartestand versetzt. Seither veröffentlichte er einige Bücher, in denen er seine Ansichten begründete und vertiefte: „Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel", Stuttgart 1950, Schwabenverlag; „Evangelische Romfahrt", Stuttgart 1951, Schwabenverlag; „Primat und Luthertum", Tübingen 1953, Der Gral, worin er sich vor allem mit Äußerungen seines Landesbischofs Dr. Haug auseinandersetzt.

Das Urteil des aus Theologen und Laien zusammengesetzten Spruchkollegiums hat weit über die evangelische Kirche hinaus Aufsehen erregt. Die Tagespresse, gerade auch die sensationshungrige, hat ausführlicher davon Notiz genommen, als dies sonst bei religiösen Fragen der Fall zu sein pflegt. Vor allem aber dürfte innerhalb der evangelischen Christenheit, wie Pfarrer Max Lackmann meint (Christ und Welt, Nr. 40, 1. Oktober 1953, S. 8, Evangelische Lehrzucht?), nun dafür gesorgt sein, „daß sich in Zukunft mehr Christen mit der Materie dieses Prozesses beschäftigen werden".

Dieser Gegenstand und die Stellung, die das Spruchkollegium der Württembergischen Landeskirche dazu einnimmt, sind nun keine rein innerevangelische Angelegenheit, sondern berühren in erster Linie die katholische Kirche. Denn sie ist es, die das Felsenwort für sich in Anspruch nimmt und in dem Wort an Petrus auch dessen Nachfolger als mitgemeint ansieht.

Es ist verständlich, daß eine evangelische Kirche eine solche Auffassung nicht von ihren Kanzeln verkündigen lassen kann. Sie gäbe sich ja selbst auf. Und insofern kann man es wohl verstehen, daß das Spruchkollegium Baumann vorwirft, er habe mit seiner Ansicht, die sich ja mit jener der katholischen Kirche deckt, die Erneuerung der Verkündigung durch die Reformation verlassen und deren Nein zum Papsttum und der römischen Kirche in entscheidender Weise aufgegeben. So steht Auffassung gegen Auffassung und beide berufen sich auf die Schrift, und das ist doch wohl ein gut protestantischer Grundsatz, der evangelische Pfarrer und das evangelische Spruchkollegium.

Will man Baumanns Ruf zur ganzen Schrift recht verstehen, so muß man ihn im Rahmen der großen Wandlung hören, unter der heute der gesamte Protestantismus steht. „Wenn man heute hört, wie evangelische Kirchen sich um Wiederbelebung des Beichtinstituts und der Ehezucht und mancher anderer ‚objektiven' Regeln und Einrichtungen besorgt zeigen, und wenn man sich überlegt, mit welcher Welle von Entrüstung und vielleicht sogar von Gelächter solche Dinge noch vor fünfzig Jahren unter Protestanten aufgenommen worden wären, so sieht man deutlich, was es mit dem Wandel vom Subjektiv-Vereinsmäßigen zum Objektiv-Stiftungsmäßigen unter den Evangelischen auf sich hat" (Christ und Welt, Nr. 43, 22. Oktober 1953, Die Kirche und das Bekenntnis, S. 8). Auch das Lehrzuchtverfahren, das übrigens Baumann selbst gegen sich beantragt hat, steht durchaus in dieser Linie. Im Protestantismus setzt sich allmählich die Ansicht durch, Jesus Christus habe wirklich eine Kirche stiften wollen und tatsächlich gestiftet. Die Auffassung des extremen Eschatologismus, daß die Kirche nur das menschliche Ergebnis eines Irrtums Jesu in Bezug auf sein Wiederkommen sei, gilt immer mehr als veraltet. Damit ist aber noch eine andere Wandlung gegeben. Man erkennt immer mehr und ist bereit anzuerkennen, daß es auch schon vor Luther rechtes Christentum gab. „Die Großen

der alten und mittelalterlichen Kirche waren doch treue Nachfolger Jesu Christi" schreibt Walter von Loewenich in einem Aufsatz über Bernhard von Clairvaux (Zeitwende, Nov. 1953, S. 325). Theologisch tiefer drückt dies Max Lackmann aus: „Eine evangelische Generation wie die unsrige, der die urchristliche Erfahrung mangelt, daß wir seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Begegnung mit der Wahrheit nur in der geschichtlichen Kette und im ‚Geschehen' seiner heiligen Christenheit seit Pfingsten haben ..." (Christ und Welt, Nr. 43, 22. Okt. 1953, S. 8., Lehre und Lehrzucht). Diese „heilige Christenheit" aber ist seit ihrer Frühzeit der einmütigen Überzeugung, „daß ‚alle Wege nach Rom führen'" (Erich Caspar, Geschichte des Papsttums, Tübingen 1930, I, 18).

Cyprian von Karthago, der als erster von der „cathedra Petri" sprach (ep. 59, 14 CSEL III, 1, 683), ist bereits ein später Zeuge des allgemeinen christlichen Glaubensbewußtseins († 258). Siebzig Jahre vor ihm hatte schon Irenäus von Lyon vom „höheren Vorrang authentischer Glaubensüberlieferung" der römischen Gemeinde geschrieben (Adv. haer. III, 3, 2 MPG 7, 488). Bischof von Lyon, aber um 130 in Kleinasien geboren, empfing er als Knabe unvergängliche Eindrücke von Polykarp, dem Schüler des heiligen Johannes, und ist somit echter und gültiger Zeuge der kleinasiatischen Kirche, die so stark unter dem Einfluß des greisen Apostels stand. Aus dem gleichen Raum, jedoch aus einer Gemeinde mit petrinischer Tradition, die zudem noch älter war als die römische, aus Antiochien kommt der prachtvolle Ignatius, eine der großartigsten Gestalten der alten Kirche. Sein Brief an die römische Gemeinde (Funk, Patres Apostolici, Tübingen 1878, I, 212) schreibt dieser „den Vorrang in der Liebe" zu und rühmt von ihr, daß sie anderen Lehren gegeben habe. Damit meinte er ziemlich sicher nichts anderes als den Brief des römischen Bischofs Klemens an die Gemeinde von Korinth. „Durch den ersten Clemensbrief hat sich die römische Gemeinde glänzender als irgendeine andere in die Kirchengeschichte eingeführt" (Erich Caspar a. a. O. I, 16). Dieser römische Bischof (92—102?) weiß offenbar um die Autorität und Gewalt, die der römischen Gemeinde mit ihm an der Spitze zukommt. Weder er, was ja immerhin verständlich ist, noch auch die gemaßregelte Gemeinde von Korinth, was schon kaum mehr verständlich wäre, haben darin eine Neuerung gegenüber der ursprünglichen Verfassung der Kirche gesehen. „Unverkennbar berührt sich der Kirchenbegriff, der im ersten Clemensbrief hervortritt, nahe mit jenem in der Urgemeinde in Jerusalem herrschenden" (Erich Caspar a. a. O. I, 5). Gewiß, Art und Weise, wie dieser Vorrang jeweils ausgeübt wurde, mag nach Zeiten und Personen gewechselt haben. Wer aber die Wahrheit von der „geschichtlichen Kette" her empfängt und nicht etwa von 1517 her deutet, wer hinzuhören versteht auf das einmütige Zeugnis der „heiligen Christenheit seit Pfingsten", wem die Kirche mehr ist als etwas „Subjektiv-Vereinsmäßiges", wer mit dem Neuen Testament meint, daß in der Kirche Jesu Christi der Heilige Geist Gottes so endgültig in diese Welt eingetreten ist, daß das sieghafte Ja der Gnade Gottes stärker ist als alle Sünde der Menschen, der kann im „Nein der Reformation zum Papsttum und der römischen Kirche" nur eine Neuerung sehen, die in dem vom Heiligen Geist geführten Glaubensbewußtsein der Kirche keine Begründung findet.

Sie ist aber auch nicht „biblisch begründet", wie das Spruchkollegium der Landeskirche meint. Daß das Felsenwort Matth 16,18 ursprünglich bei Matthäus gefehlt habe, nimmt heute im Ernst niemand mehr an. Daß dieses Wort zwar Matthäuswort, Bildung der jerusalemischen Urgemeinde, sei, aber kein Jesuswort, kann man mit Bultmann und der extrem eschatologischen Schule nur halten, wenn man annimmt,

Jesus habe nie von einer „Kirche" sprechen können, weil er vom unmittelbar bevorstehenden Weltende überzeugt gewesen sei. Aber Cullmann weist mit Recht darauf hin, daß es nicht angehe, von einem späteren Kirchenbegriff auszugehen und dann zu folgern, er könne unmöglich von Jesus gebraucht worden sein (Cullmann, Petrus, Zürich 1952, S. 214).

„Von der Bedeutung ‚Gottesvolk' müssen wir ausgehen, wenn wir die Frage stellen, ob Jesus von der Kirche gesprochen haben könne oder nicht" (Cullmann a. a. O. 211). Was Cullmann hier als Grundsatz aufstellt, um daran zu zeigen, daß dieses Wort tatsächlich von Jesus gesagt werden konnte, gilt auch für die Frage, ob in dem Felsenwort nur Petrus allein oder auch seine Nachfolger mitgemeint sind. „Fels", „Schlüssel des Himmelreichs", „Binden und Lösen", damit war nur in Bildern, die jedem Israeliten zugänglich waren, gesagt, daß in dem neuen Volk Gottes einer da sein sollte, der dieser neuen Gemeinschaft Einheit und Festigkeit geben, der eine autoritative Vollmacht besitzen sollte. Gewiß, der Vorrang des Petrus als Erstapostel war einmalig und konnte nicht vererbt werden. Aber sollte dieses aus „lebendigen Steinen" erbaute Haus der Kirche (1 Petr 2,5) bis zum Ende der Zeiten dauern, dann mußte die ihm von Christus gegebene und im Felsenwort grundgelegte Struktur bleiben. Ein Jude, der in der Überlieferung des Volkes Gottes lebte und der sich der Autorität der Lehrer, die auf dem Stuhle Moses saßen, zu beugen hatte (Matth 23,2), wäre gar nie auf den Gedanken gekommen, daß Jesus in dem Felsenwort nur den Petrus und nicht auch dessen Nachfolger gemeint haben könnte. So wenig wie in einer Verfassung jeweils von neuem bestimmt werden muß, daß der Staat ein Oberhaupt haben soll, sondern wie jeweils nur ein bestimmter Mensch auf irgendeine Weise an die Spitze tritt, ebenso wenig brauchte Christus in der Verfassungsurkunde der Kirche, des neuen Volkes Gottes, von Nachfolgern zu sprechen. Damit daß er der Kirche eine autoritative Spitze in einem Menschen gab, unter dem und mit dem zusammen die übrigen Apostel die Kirche leiten sollten, und dadurch, daß er wollte, daß diese Kirche bis zum Ende der Zeiten fortbestehen sollte, war notwendig die Amtsnachfolge geregelt.

Es heißt das Bild vom „Felsen", von der „Schlüsselgewalt", vom „Binden und Lösen" einfach verkennen, wenn man behauptet, dem Petrus sei „keine oberste Autorität über die andern Apostel eingeräumt" worden. Sollen diese Bilder überhaupt einen Sinn haben, so können sie gar nicht anders verstanden werden als von der obersten Autorität in einem „Volk", einer Gemeinschaft von Menschen. Wie dieses Amt dann ausgeübt wird, ist eine Frage untergeordneter Bedeutung. Auf jeden Fall kann gegen das Amt des Petrus weder die Stellung des Jakobus in der Urgemeinde noch das Verhalten des Paulus in Antiochien ins Feld geführt werden. Denn auch angenommen, Petrus habe sein Amt an Jakobus abgetreten (Apg 12,17), wie Cullmann und offensichtlich mit ihm das Spruchkollegium meint, dann folgte daraus höchstens, daß zwar Simon nicht mehr an der Spitze der Kirche gestanden habe, daß aber das Amt der Spitze, das Felsenamt, fortgedauert habe, da offenbar Jakobus an diese Stelle getreten sei. Noch weniger kann aus dem Verhalten des Paulus (Gal 1,11—14) ein schlüssiger Gegenbeweis gezogen werden. Autorität besagt doch hoffentlich nicht, daß die Untergebenen keine eigene Meinung haben dürfen. Und dies um so mehr, als es ja in der Frage des Verkehrs mit den Heidenchristen gar nicht um Fragen der Lehre ging, sondern um solche pastoraler Klugheit. Daß Petrus vor den Schwierigkeiten, die ihm die Eiferer aus Jerusalem machen konnten, zurückwich, paßt übrigens durchaus in das Bild seines Charakters.

Selbstverständlich ist, aus Matthäus 16 einwandfrei zu erkennen: Name, Ver-

heißung und Vollmacht werden dem Petrus deswegen gegeben, weil Petrus als der erste Jünger Jesus als den Christus Gottes bekannt hat — auf Grund der ihm vom Vater im Himmel verliehenen Gnadengabe". Aber daraus folgt nicht, daß darin nicht auch ein fortsetzbares Amt eingesetzt sei. „Für das Denken Jesu wie für das ganze biblische Denken ist im Gegensatz zum Hellenismus die Verwurzelung des Bleibenden im Einmaligen charakteristisch" (Cullmann a. a. O. 237). Die besondere Stellung des Petrus, ihm verliehen durch sein Apostelamt und das Bekenntnis von Caesarea Philippi, ist tatsächlich nur ihm allein geschenkt. Aber in dieser einmaligen und unwiederholbaren Stellung ist doch auch das Bleibende verwurzelt, eben das Amt des Felsens, auf den die Kirche gebaut ist, das Amt des Hauptes, das dem Volk Gottes Einheit schenkt.

Eines haben die Bischöfe von Rom in den nahezu zweitausend Jahren, in denen nun einer auf den anderen folgt, auf jeden Fall erreicht, was dem Protestantismus in den vierhundert Jahren seiner Geschichte nicht gelungen ist: sie haben die Einheit der Lehre und des Glaubens ihrer Kirche gewahrt. Ob man das menschlicher Kraft zuschreiben kann? Nur der Geist Gottes kann unbeirrt und unverwirrt die Wahrheit Christi in der Welt erhalten, eben der Geist, der durch die Schrift zu uns gesprochen hat. Wer die ganze Schrift hört, darf am Glaubensbewußtsein der Kirche nicht vorübergehen, der kann vor allem nicht mehr annehmen, daß darin auch nur ein Schatten von Irrtum zu finden sei. Darum gibt es auch keine biblische Begründung für „Einsichten", die diesem Bewußtsein fremd sind. Der ganzen Schrift gehorsam sein! Wenn dieses Lehrzuchtverfahren gegen einen Mann, der nichts anderes will als diesen Gehorsam gegenüber der ganzen Schrift, nur dieses eine erreicht hätte, daß wir alle uns wieder mehr bemühen, auf den Heiligen Geist zu hören, der ein Geist der Wahrheit und Liebe ist, dann hätte es dazu beigetragen, daß sich die Christen trotz aller menschlichen Unzulänglichkeiten doch eines Tages vielleicht in der einen Kirche Christi als Brüder begrüßen dürfen.[1]

Oskar Simmel S.J.

Katholische Soziale Woche in München

Vom 12.—15. November 1953 fand in München die „4. Katholische Soziale Woche" statt. Sie war von etwa 400 Teilnehmern aus ganz Deutschland besucht. Es ist der „Katholischen Sozialen Woche" gelungen, den weiten Charakter zu waren: Gäste aus Österreich, der Schweiz und Frankreich bekundeten das Interesse des Auslandes.

Karl Fürst zu Löwenstein, der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, erklärte bei seiner Begrüßungsansprache: „Sie werden das beglückende Gefühl haben, daß die Münchener Soziale Woche zu einer bedeutenden Einrichtung im deutschen Katholizismus geworden ist; darüber hinaus, daß sie ihren Platz im geistigen Leben unseres Volkes besitzt ... Sie ist ein echtes Zeugnis für das Ringen um soziale Aufgeschlossenheit, das für den deutschen Katholizismus schon seit sehr langer Zeit kennzeichnend ist." Damit hat Fürst zu Löwenstein den geistigen Ort der „Katholischen Sozialen Woche", die nun schon zu einer Münchener Tradition geworden ist, innerhalb unseres Volkes und in der Geschichte des deutschen Katholizismus festgehalten.

Es war vor allem das Gesamtthema dieser Woche: Soziale Sicherung durch Eigentumsbildung, das viele Besucher anzog. Auch im Ausland hatte man sich schon mit diesem Problem beschäftigt, etwa die Sozialen Wochen in Italien

[1] Vgl. dazu das eben im Verlag Josef Knecht, Frankfurt, erschienene ausgezeichnete Buch *Otto Karrers,* Um die Einheit der Christen, (228 S.) Ln. DM 8,50, worin der Verfasser in sachlicher und vornehmer Weise die Petrusfrage in der Auseinandersetzung mit Emil Brunner, Oskar Cullmann und Hans von Campenhausen behandelt.

und Österreich. In der Münchener Woche wurde der Versuch gemacht, die soziale Sicherung vom Eigentum her zu sehen, um so eine Loslösung der Sicherheit vom Staate zu ermöglichen.

Bundesminister Anton Storch gab in seinem Referat „Von der Sozialpolitik zur Sozialreform" einen geschichtlichen Rückblick, um dann die Neuordnung aufzuzeigen. Er sah sie in der Anhebung der Renten für diejenigen Rentner, die gegenwärtig Bezüge in einer Höhe erhalten, die dem Einkommen vor zwei oder drei Jahrzehnten bei dem damaligen Preisniveau entsprechen. Weiter sah der Bundesminister die Neuordnung in der bereits gesetzlich verwirklichten Mitbestimmung und schließlich in der Eigentumsbildung in Arbeiterhand.

Der grundlegende Vortrag: „Eigentum als soziale Ordnungsmacht" (Privatdozent Dr. Schreiber, Köln) stellte als Quellen der Eigentumsbildung vor allem heraus das heutige Nettoeinkommen, das erhöhte Einkommen aus gesteigerter persönlicher Leistung und Auflösung der Zwangssparprozesse, nämlich der Selbstfinanzierung der Unternehmungen über die Preise, und der staatlichen Kapitalbildung über die Steuer. Die beiden letzten Maßnahmen seien zwar höchst unerwünscht, aber unausbleiblich, wenn die spontane Sparleistung der Bürger unzureichend ist. An besonderen Formen des Neueigentums wurden erwähnt der Mitbesitz am Kapital der arbeitgebenden Firma und das Investiment-Certificat. Als Grundform und Anfang einer festen Eigentumsform wurde das Eigenheim mit Garten angesehen.

Einen tiefen Einblick in die Vorgänge und Entwicklungen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens vermittelte P. Hirschmann S. J., Frankfurt/M. in seinem Abendvortrag „Vom Nachtwächter- zum Versorgungsstaat". „Soviel die Menschen heute auch über den Staat klagen und schimpfen, sie nehmen doch mit Freude, ja mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die wachsende Güterfülle entgegen, die er ihnen Tag für Tag darbietet. Die Entwicklung führt aber, wenn wir uns nicht der Grenzen ihrer Sinngebung in unserer Würde als Menschen ständig bewußt bleiben, zu einer anderen Gestalt des Staates, die keineswegs immer als unangenehm empfunden wird, die aber tatsächlich in eine zunehmende Abhängigkeit der menschlichen Personen-Gemeinschaft vom Staat führt, zu immer größeren Erwartungen und Hoffnungen, ja schließlich Forderungen an den Staat. Das Gespenst des Versorgungsstaates beschäftigt mit zunehmender Unruhe viele, die heute um die Würde der menschlichen Personen besorgt sind."

Die Ausführungen von P. Gundlach S. J., Rom, über „Eigentumsfunktion und Ordnung der Produktion" wiesen zunächst falsche Auffassungen zurück, in denen das Eigentum keine ordnende Funktion mehr besitzt, so in der Zentralverwaltungswirtschaft; auch dort, wo der Staat, die öffentliche Hand überhaupt, der eigentliche Organisationsfaktor der Volkswirtschaft wird; aber auch in der Theorie der Marktwirtschaft. Es bedarf deshalb einer Revision der Prinzipien, die jedem eigentumsindifferenten System zugrunde liegen. Das Eigentum als Ordnungsform gesellschaftlichen Lebens (allerdings immer im inneren Zusammenhang mit der Familie als Ordnungsform und ebenso mit dem Staate als organisatorischer Bindung an das Gemeinwohl) erhält den volkswirtschaftlichen Prozeß in der Richtung auf eine objektive Zieleinheit und Ganzheit.

Mit der Beziehung der Eigentumsbildung zur Verteilung und zum Verbrauch befaßte sich P. von Nell-Breuning S. J., Frankfurt/M. Er warnte davor, in der Eigentumsfrage und ihrer Lösung die Lösung und das Allheilmittel zur Lösung der sozialen Frage zu sehen. Er warnte auch vor einer Übersteigerung des Gedankens der sozialen Sicherheit in einem Sinne, den wir als Christen nicht mehr bejahen können. Es gehe darum, möglichst viele Menschen zu Eigentümern zu machen und so das

Eigentum der Familie näherzubringen. Der Referent behandelte sodann die Frage der „originären Distribution" und streifte die „Redistribution". Er stellte den Einfluß der Einkommensverwendung auf die mögliche Höhe des Einkommens dar und zeigte, daß hier die einzige große Reserve liegt, die dem Zugriff einer aktiven Lohnpolitik noch offen steht. Bezüglich des Verbrauchs glaubte von Nell-Breuning „nicht darauf verzichten zu können, die Frivolität auszusprechen, daß Selbstbeherrschung im Verbrauch Mittel frei macht für Verbrauchsbildung und Investition".

Nach kurzer Berührung der wechselseitigen Bedingtheit von Konsum- und Investitionsquote im volkswirtschaftlichen Wachstumsprozeß betonte der Referent die sozialpädagogische Aufgabe, die heute eigentumslosen Menschen für Eigentumsbildung zu gewinnen. Als Ergänzung der sozialpädagogischen Einwirkung forderte er ökonomische Anreize, die aber so gestaltet sein müssen, daß sie gerade für die Kleineigentumsbezieher reizvoll sind. Im Abendvortrag des zweiten Tages sprach Dr. Gerhard Kroll, München, über das Thema „Zwischen Freiwirtschaft und Planwirtschaft". Darin zeigte er die Möglichkeit einer Lösung der Frage Freiheit und Bindung in der Wirtschaft auf.

Der dritte Tag der „Katholischen Sozialen Woche" brachte die konkreten Formen der Verwirklichung der Partnerschaft im Betrieb. Ein Vorbild wurde den Teilnehmern am Beispiel der Firma Karl Kübel, Worms, durch den Leiter der Sozialabteilung, eine Vertreterin des Jugendbetriebsrates und den Betriebsratsvorsitzenden dargeboten.

Am Nachmittag sprach Prof. Guido Fischer, München, über die Grundlagen der Partnerschaft und gab einen Gesamtüberblick über ihre Formen.

An jeden der Vormittags- und Nachmittagsvorträge schlossen sich Aussprachekreise an, deren Themen freilich nicht unmittelbar durch das vorausgegangene Referat bestimmt waren. Ein Aussprachekreis befaßte sich mit der Frage des Zusammenhalts der Familien und seinen Beziehungen zum Eigentum, ein anderer leistete gründliche Arbeit zu dem Thema „Familienheimaten in Stadt und Land", ein dritter suchte nach der christlichen Überwindung des Sicherheitskomplexes der modernen Menschen. „Kaufkraftänderung und Eigentumserhaltung" war ein weiterer Gegenstand der Aussprache. Ferner wurden Arbeitskreise eingerichtet für die Themen: „Wege zum gerechten Lohn", „Formen der Partnerschaft" und „Menschenführung im Betrieb".

Die Ergebnisse der Bemühungen in den Aussprachekreisen wurden am Abend des Samstags bekanntgegeben.

Den Abschluß der Tagung bildete die Kundgebung im Kongreßsaal des Deutschen Museums. Landtagspräsident Gockeln von Nordrhein-Westfalen behandelte das Thema „Internationale Wirtschaftsordnung und Weltsicherheit". Kardinal Dr. Josef Wendel beschloß feierlich die „4. Katholische Soziale Woche", indem er mit großer Eindringlichkeit die Erkenntnisse der Tagung unterstrich.

So weit der Überblick. Wenn man die vergangene „Soziale Woche" überdenkt, läßt sich über Methode und Ergebnis noch folgendes sagen:

Zur Methode: Bei der gewaltigen Fülle der oft nicht leichten Fragen besteht die Gefahr, daß die Tagung zu sehr mit Referaten belastet wird. So wäre es vielleicht zweckmäßiger gewesen, nur an einem Abend einen Vortrag anzusetzen, um den Teilnehmern nicht nur die Möglichkeit zur Besinnung zu geben, sondern auch Gelegenheit zu bieten, anderen Verpflichtungen nachzukommen.

Die Aufteilung der Aussprachekreise auf Vor- und Nachmittag scheint den großen Nachteil zu haben, daß sich nachmittags zum Teil ein anderer Personenkreis einfindet, so daß sich daraus Hemmungen für die Weiterführung der Diskussion ergeben. Das Ansetzen der Aussprachekreise am Samstagvormittag und die Verschiebung des Referates auf den Nachmittag war psychologisch

unrichtig, da durch die Aussprache schon alle Fragen mehr oder weniger behandelt oder wenigstens berührt wurden, so daß die Spannung für den Nachmittag bereits vorweggenommen war. Es dürfte sich deshalb wohl die Beibehaltung der Methode früherer Wochen empfehlen, die Vorträge vormittags und die Aussprachen nachmittags zu halten.

Im gesamten aber war die „4. Katholische Soziale Woche" eine wohl gelungene Veranstaltung. Die Teilnehmer gingen befriedigt und bereichert nach Hause, wenn auch nicht alle Fragen einer restlosen Klärung zugeführt werden konnten. Freilich darf es dabei nicht sein Bewenden haben, wenn Tagungen nicht um ihrer selbst willen stattfinden sollen.

Was war also der Sinn der „4. Katholischen Sozialen Woche"? Vor allem sollte das gegenwärtig viel besprochene Problem einer wissenschaftlichen Klärung zugeführt werden. Die Eigentumsbildung in Arbeiterhand war in der Zeit der Wahlvorbereitung zum 6. September aufgegriffen worden. Würde dieses tiefe Anliegen der christlichen Soziallehre durch den Wahlerfolg der Vergessenheit anheimfallen, so würde das Ringen des deutschen Katholizismus um eine Neuordnung der Gesellschaft ernstlich bedroht. Die tiefsten Anliegen würden zu Phrasen und Wahlschlagern, die für den Augenblick große Hoffnungen wecken, um darauf eine um so größere Enttäuschung folgen zu lassen. Wird das Anliegen aber wirklich aufgegriffen, ohne wissenschaftlich und in den praktischen Möglichkeiten bis ins Letzte durchdacht zu sein, könnte dem deutschen Katholizismus wieder ein „Betriebsunfall" zustoßen.

Man darf es der „4. Katholischen Sozialen Woche" als großes Verdienst anrechnen, daß damit zusammenhängende Fragen von führenden Männern der Wissenschaft gründlich dargestellt wurden. Das bedeutet einen echten Fortschritt. Daß damit die Forschungsarbeit nicht zum Abschluß gekommen ist, haben die Gegensätzlichkeiten der Auffassung sogar bei den Referenten gezeigt.

Bevor diese Arbeit zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, können Entwürfe für die sozialpolitische Praxis und die gesetzgeberische Arbeit schwerlich allgemeine Anerkennung und Zustimmung finden. Dafür scheint symptomatisch, daß der Arbeitskreis „Reformbedürfnis im Wirtschafts- und Sozialrecht" zu keinem greifbaren Ergebnis kam. Die Diskussion um die schwierigen Fragen ist jedenfalls durch die Münchener Woche neuerdings in die Öffentlichkeit getragen worden. So darf man hoffen, daß sich im Laufe der Zeit auch gangbare Wege zur Verwirklichung finden.

Wie weit sind frühere Soziale Wochen bisher wirksam geworden? *Eine* Frucht haben sie jedenfalls gezeitigt: Sie haben zur Verbreitung des katholischen sozialen Gedankenguts wesentlich beigetragen. Damit ist eine wichtige Voraussetzung für ihre Durchführung geschaffen; denn niemals kann erstrebt werden, was man nicht kennt. Gerade die Diskussion um die Familienausgleichskassen wurde wesentlich von der Sozialen Woche her in der Öffentlichkeit angeregt und weitergetragen. Es wurde bei den verschiedenen Sozialen Wochen auch immer wieder auf das familiengerechte Heim hingewiesen. Die soziale Steuerpolitik kam wiederholt bei den Kongressen zur Sprache. Der erste sichtbare sozialpolitische Erfolg wäre die Einführung der Familienausgleichskassen. Wir hoffen, daß sich diese Erwartung recht bald erfüllt.

Franz Prinz S.J.

Das Unglück und die Gottesliebe[1]

Eigentlich hätte dieses Buch als erstes der Werke von Simone Weil erscheinen müssen. Die sechs darin veröffentlichten Briefe bilden die beste Einführung in das Verständnis dieser „schwierigen,

[1] *Simone Weil*, Das Unglück und die Gottesliebe. (255 S.) München 1953, Kösel-Verlag. Ln. DM 11,80.

leidenschaftlichen und vielschichtigen Persönlichkeit" (9), wie T. S. Eliot in seinem Vorwort die Verfasserin nennt. Eliot gibt da auch die richtige Einstellung zu ihrem Werk an: „Ich kann mir niemand vorstellen, der mit allen ihren Ansichten übereinstimmte oder bei einigen nicht sehr heftig anderer Meinung wäre. Aber Zustimmung und Ablehnung sind zweitrangig; es kommt darauf an, mit einer großen Seele in Berührung zu kommen. Simone Weil war jemand, der ein Heiliger hätte werden können" (10 f.).

Was sie dazu befähigte, das war die geradezu gewaltsame Geradheit und Entschiedenheit, mit der sie ihren Einsichten folgte, und eine an Rücksichtslosigkeit streifende Ehrlichkeit, die aber einem so lauteren Willen entsprang, daß sie nichts Verletzendes hat. Ihr Leben ist ein einziger verzweifelter Kampf mit der Schwerkraft, die den Menschen aus der Freiheit in die Unfreiheit herabziehen und ihn zum Herdenmenschen entwürdigen möchte. Nur aus ihrer Einschätzung dieser Freiheit ist die Arbeit zu verstehen „Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe", wo die willentliche Aufmerksamkeit als Mittel und Vorstufe zur Gottesliebe dargestellt wird. Leider rechnet sie zu der Schwerkraft alles Soziale und darum auch die Kirche und verweist es geradezu in den „Herrschaftsbereich des Teufels" (33). Sie will immer nur aus rein geistiger Einsicht handeln; darüber hinaus ergibt sie sich nur dem Zwang. Selbst Gott belohnt die Seele, die mit Liebe und Aufmerksamkeit an ihn denkt, mit einem Zwang, den er auf sie ausübt (23).

Es ist möglich, daß ihr diese geistige Freiheit im körperlichen Leiden, das sie schon früh heimgesucht hat, zum Bewußtsein gekommen ist. Das würde die Stellung erklären, die das Leiden in ihrer Lebensauffassung einnimmt. Es ist geradezu zum absoluten Wert geworden. Ist es doch das einzige Mittel der Entwerdung und Selbstvernichtung, wodurch das Geschöpf dem Schöpfer das zurückgibt, was ihm durch die Schöpfung entzogen wurde (145, 161).[2] Man fragt sich, ob diese mehr pantheistische und jedenfalls nicht christliche Theorie zu der Einschätzung des Leidens geführt hat, oder ob nicht vielmehr die Stellung zum Leiden in der Theorie eine willkommene Bestätigung fand. Leiden ist eine, ja die Form des Gehorsams, den das Geschöpf dem Schöpfer schuldet. Unter dem Einfluß ihrer Schöpfungslehre betont Simone Weil diesen Gehorsam bis zum Widersinn: „Wenn es vorstellbar wäre, daß man sich verdammt, indem man Gott gehorcht, und daß man sich rettet, indem man ihm nicht gehorcht, so wählte ich dennoch den Gehorsam" (26). „Wenn ich mein ewiges Heil vor mir auf diesem Tisch liegen hätte und ich nur die Hand auszustrekken brauchte, um es zu erlangen, so streckte ich die Hand so lange nicht aus, als ich nicht dächte, den Befehl dazu empfangen zu haben. Zumindest möchte ich das glauben. Und wenn es statt des meinen das ewige Heil aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Menschen wäre — ich weiß, daß ich ebenso handeln müßte. In diesem Fall würde es mich schmerzen. Aber wenn es nur um mich ginge, so scheint mir beinahe, daß es mir nicht schmerzlich wäre. Denn ich begehre nichts anderes als den Gehorsam in seiner ganzen Fülle, das heißt: bis zum Kreuz" (37). Das Leiden wird geradezu zum endgültigen Sinn des Daseins: „Während der Kreuzigung Christi an seiner Seite und in der gleichen Lage, wie er gewesen zu sein, scheint mir ein sehr viel beneidenswerteres Vorrecht, als zu seiner Rechten zu sitzen in seiner Herrlichkeit"; und deshalb möchte sie wenigstens am Kreuz des guten Schächers teilhaben, den sie am meisten beneidet (39). Wer verspürt aber nicht durch die unzutreffenden Formulierungen hindurch und bei aller Gefahr, persönlich oder sonstwie bedingte Ideen für den

[2] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 151 (Oktober 1952) S. 63 f.

Befehl Gottes zu halten, den glühenden Atem einer sich rückhaltlos verschenkenden Seele, die Liebe der Heiligen, die der Welt als Wahnsinn erscheinen muß?

Aus Liebe zu den Ungläubigen will Simone Weil auch außerhalb der Kirche bleiben und die doch so heiß ersehnten Sakramente entbehren. Sie meint, es sei noch zu viel Gutes und Wertvolles außerhalb der Kirche, als daß sie wirklich katholisch wäre (58f., 62f.). Ja, sie hält es für ihre besondere Berufung und darum für ihre Pflicht, daß ihr Denken „ausnahmslos alle Ideen gelten lasse, mit einbegriffen zum Beispiel den Materialismus und Atheismus" (71). Sie denkt offenbar nicht daran, daß alles Gute, „aller Ruhm und alle Ehre der Völker" (Geh Offb 21,26), einmal in das himmlische Jerusalem eingehen werden. Die Auffassung, daß sie den Ungläubigen besser helfen könne, wenn sie außerhalb der Kirche ihre geistige Verlassenheit teilte, zeugt gewiß von einer selbstlosen Liebe; an sich ist sie aber irrig. Aber sie war nun einmal überzeugt, den Beruf zu haben, auf der Schwelle der Kirche stehen zu bleiben, und es war ihr selbstverständlich, daß sie so lange da stehen blieb, bis der Befehl zum Weitergehen käme (60).

Ihre Haltung in dieser Frage hängt eng zusammen mit ihrer ungewöhnlichen Verletzlichkeit durch das Leiden anderer. Sie kann keinen Unglücklichen sehen, ohne mit ihm zu leiden. Die Leiden der andern sind sogar das einzige, was sie an Gott irre machen könnte (78, 159), was einigermaßen mit ihrer Leidenstheorie in Widerspruch steht, zufolge der „das Vorhandensein des Übels hienieden, weit entfernt, ein Beweis gegen die Wirklichkeit Gottes zu sein, dasjenige ist, was uns diese Wirklichkeit in ihrer Wahrheit enthüllt" (145). Sie kann es einfach nicht ertragen, es besser zu haben als andere, was sie ja auch dazu trieb, das Leben der Fabrikarbeiterinnen zu teilen, obschon es ihr nicht nur physisch beinahe unerträglich war (48). Darf man die Frage stellen, ob dabei nicht auch die Erschütterung des Selbstgefühls des reichen französischen Bürgertums, dem sie entstammte, wirksam war? Jedenfalls wollte sie, die die geistige Unabhängigkeit über alles schätzte und sicher ein einmaliger und außerordentlicher Mensch war, äußerlich in keiner Weise auffallen, sondern einfach in der Masse untergehen, „sich mit dem Teig der allgemeinen Menschlichkeit vermengen" (28,27), aber gerade darin einsam und fremd bleiben (34). Vielleicht auch empfand ihre Geistigkeit alles Äußere als zufällig und darum beschämend.

Ein geradliniger und einseitiger, darum fast unweiblicher Rationalismus drückt der nicht weniger entschiedenen Hingabe an das erkannte Gute, die in ihr nach ihrem eigenen Zeugnis von jung an wirksam gewesen war (81f.), ein eigenartiges Gepräge auf. Sie ist, worauf Eliot aufmerksam macht (12), ohne eine Spur von Humor. Außerdem hat man den Eindruck, als ob ihre heldenhafte Opferbereitschaft mehr ihrem Pflichtgefühl und ihrem Willen zum Leiden entsprungen sei und darum eher dem Mitglied einer Klasse als diesem einzelnen Menschen gegolten habe. Die Unerbittlichkeit der Forderungen des Gottesreiches hat sie klar begriffen und entschieden in die Tat umgesetzt. Die Milde und verstehende Güte seines Stifters fehlen zwar nicht, aber sie kommen nicht recht zum Leuchten, und der Jubel der Freude über die Erlösung ertönt nicht von ihren Lippen. Aber vielleicht war es ihre Sendung, durch die Treue zur erkannten Pflicht in einer Welt, deren Trostlosigkeit sie ohne Illusionen durchschaute und aushielt, vielen Brüdern und Schwestern in der gleichen Lage Vorbild und Hilfe zu sein. Daß sie dem Herzen Christi nahe stand, das beweisen die außerordentlichen Erlebnisse, die sie in den Briefen kurz andeutet (54f., 74). Und so kann menschlicherweise kein Zweifel daran bestehen, daß es keine leere Hoffnung war, als sie schrieb: „Immer bin ich genau an dieser Stelle geblieben, auf der Schwelle

der Kirche, ohne mich zu rühren, unbeweglich, ...; nur daß nunmehr mein Herz, wie ich hoffe, für immer, in das Allerheiligste versetzt worden ist, das auf dem Altar ausgesetzt ist" (60).

Der Eindruck, den die Werke von S. Weil auf den Leser machen, wird bestätigt durch das Zeugnis von Perrin und Thibon[3], denen sie sich in vielen Gesprächen eröffnet hat. Ihr außerordentlicher Charakter wird anerkannt, aber auch seine Grenzen und Mängel werden nicht verschwiegen. Und so kommt auch der Übersetzer Karl Pfleger in seinem Geleitwort zu dem Ergebnis, daß es sich lohnt, sich mit ihr zu beschäftigen „nicht wegen der Tiefsinnigkeit, die sie sagt, sondern wegen der Tiefsinnigkeit und Adligkeit, die sie ist." (S. 8).

August Brunner S.J.

Probleme der geistigen Elite des französischen Katholizismus

Auf Anregung Kardinal Suhards ist die „Semaine des Intellectuels Catholiques" zu einer feststehenden Einrichtung geworden. Auch in diesem Jahr hat sie führende katholische Vertreter des geistigen und kulturellen Lebens in Frankreich zu einer gemeinsamen Gewissenserforschung und inneren Konfrontation mit den Problemen der Zeit zusammengeführt. Die Tagung, die vom 8.—14. November 1953 in Gegenwart des apostolischen Nuntius, Msgr. Marella, zahlreicher Akademie- und Regierungsvertreter, sowie einer Anzahl von Gästen aus Westdeutschland eröffnet und durch Kardinal Feltin in Anwesenheit des deutschen Botschafters Dr. Hausenstein beschlossen wurde, wendete sich hauptsächlich an den katholischen Laien. Außer Geistlichen und Klerikern aller Hautfarben, sowie den Akademikern, fanden sich erfreulicherweise auch Interessierte aller Kreise zu den Vorträgen ein, so daß der große Saal der Mutualité dem Zustrom nicht mehr gewachsen war.

„Unsere Gegenwart und der Sinn für Gott" (Monde moderne et Sens de Dieu), so lautete das Thema, das in einzelne Teilaspekte aufgegliedert die Probleme zur Sprache brachte, vor denen der Christ heute steht. Wie kann er als Priester oder Psychotherapeut, als Denker oder Soziologe, als Naturwissenschaftler und Arzt oder als Techniker auf die Frage, die die Zeit an ihn richtet, antworten? Wo liegen die Wege, auf denen sich in der heutigen Weltstunde Gott und Mensch noch begegnen, und gibt es sie überhaupt?

Die einzelnen Abende wurden von drei bis vier Referenten bestritten und ihre Auffassungen jeweils von einem Diskussionsleiter höchst geschickt ausgeglichen. Der Zuhörer hatte oft Gelegenheit zu bewundern, wie trotz der Verschiedenartigkeit der Standpunkte, welche die Vielschichtigkeit der Probleme bewußt machen sollten, die gemeinsame Zielrichtung nie aus dem Blickfeld geriet.

Ein Zweifaches zeichnet sich im heutigen Frankreich, wie Daniel-Rops ausführte, immer deutlicher ab: die fortschreitende Entchristlichung und anderseits eine Art religiöser Besessenheit, eine „obsession du divin", die zu einer ungewöhnlichen Popularität der Geheimnisse des Christentums und seiner Vertreter geführt hat. Wenn Gott, so meinte der Redner, von der Welt erneut Besitz nehmen soll, muß der Christ sich in dieser Welt durchsetzen, denn „eine Welt ohne den Menschen, muß notwendig auch eine Welt ohne Gott sein".

Über den heutigen Atheismus handelte Jean Lacroix. Dieser Atheismus tritt uns nicht so sehr als intellektueller, aristokratischer Atheismus denn als praktischer, sozialer, existenzieller Atheismus entgegen, der „den Ideenhimmel für die Erde der Menschen aufgab", dem die Gesellschaft alles bedeutet und für den Mensch und Gott zwei

[3] J.-M. Perrin u. G. Thibon, Wir kannten Simone Weil (223 S.), Paderborn 1954, F. Schöningh. Ln. DM 7,80.

einander ausschließende Größen sind. Es muß Soziologen und Denker geben, so betonte der Vortragende, die sich der Mühsal unterwerfen, unter Verzicht auf alle Apologetik als Lernende die Gedankengänge des Atheismus nachzuvollziehen, die die Wahrheit nicht allein betrachten, sondern neu erarbeiten und die bereit sind, sich ihre Beziehung zum Mitmenschen und zur Natur „wie das tägliche Brot" zu verdienen. So könnte es sein, daß jener „athéisme purificateur" unser eigenes Gottesbild von Anthropomorphismen und götzenhaften Zügen zu reinigen vermag.

Albert Béguin stellte bezüglich der heutigen Literatur fest, daß Agnostiker und christliche Schriftsteller nie soviel Notiz voneinander genommen haben wie heute. Die christliche Literatur kehrt sich deutlich vom Jansenismus ab, ihre Avantgarde, die „Dichter des Karsamstags", wie Béguin Bernanos, Claudel, Bloy und Péguy nannte, sind ganz auf Gott hin gerichtet, während ihr Thema der Mensch und seine Welt bleibt. Anderseits gibt es unter den literarischen Zeugnissen der Agnostiker auch solche, die Gott gerade durch ihr Schweigen unüberhörbar verkünden. Ja, Jacques Madaule glaubt den unserer Zeit gemäßen Weg gerade in den Werken beschritten zu sehen, wo Gott in einer „absence significative" auf pneumatische Weise anwesend ist, ohne daß sein Name genannt wird, und daß gerade sie den Sinn für Gott zu wecken vermögen.

Bei der Betrachtung der Technik wurden Religion und Technik von dem Vortragenden Polonovski keineswegs als einander ausschließende Bereiche aufgefaßt, dem Physiker René Royer schienen sie geradezu und immer mehr als Seinsbereiche komplementärer Natur, die in dialektischer Spannung aufeinander zu bewegt sind, wobei dem Phänomen des Wunders eine besondere Rolle zukommt. Der praktischen Frage der möglichen religiösen Erziehung des künftigen Facharbeiters und mittleren Technikers wurde besondere Aufmerksamkeit geschenkt (Lucien Morren), und es blieb nicht verborgen, daß die zunehmende Spezialisierung den nicht akademisch gebildeten Techniker für religiöse Werte immer schwerer ansprechbar macht.

Der Seelsorger steht in Frankreich heute vor der Tatsache, daß der Arbeiter sich auf weite Strecken aller Freiheit und menschlichen Beziehungen beraubt sieht und von dem Schicksal ereilt wird, zwischen den Mühlsteinen eines Betriebes zerrieben zu werden. Er sieht sich deshalb vor die Aufgabe gestellt, die Möglichkeiten der Glaubensverkündung neu zu durchdenken und glaubt seine Aufgabe zunächst in der Heilung des Menschen und seiner natürlichen Substanz zu erblicken. Der Arbeiterpriester — das sprach der Hauptreferent P. Loew O.P., seit zehn Jahren Dockarbeiter in Marseille, deutlich aus — weiß, daß seine Arbeit im Gehorsam unter die Autorität der Kirche gestellt ist. Er weiß gleichzeitig auch, daß seine Aufgabe im letzten keine soziale ist, denn „Aufopferung und christliche Caritas sind niemals dasselbe", und alles kommt darauf an, daß der lebendige Gott durch sein Werk hindurchscheine.

„Dieu est vivant" (Gott lebt), so lautete zuversichtlich das Thema des letzten Abends, der durch die Referate von François Mauriac, Stanislaus Fumet und P. Jean Daniélou bestritten ward. Er ist der unendlich Ferne, für den die Welt den Sinn verloren zu haben scheint (Daniélou). Er ist aber auch Jesus Christus, dem wir als Menschen nahe sind (Mauriac). Er ist der Gott Abrahams *und* der Gott der Philosophen zugleich (Fumet), den wir in unserer Welt zu verkörpern haben. Alle unsere Bemühungen aber müssen im Geiste jener Geduld geschehen, „in der wir unsere Seele besitzen werden". Die „von Gott leben", so schloß Kardinal Feltin seine Abschlußansprache, „werden Ihn weitertragen, auch wenn sie selbst die Früchte ihrer Bemühungen nicht sehen".

Adriane Heimendahl

Besprechungen

Kulturgeschichte

Scharp, Heinrich: Abschied von Europa? (217 S.) Frankfurt a. M. 1953, Josef Knecht, Carolusdruckerei. Ln. DM 8,80.

Der Buchtitel ist eine Frage und weist auf die gegenwärtige kritische, ja katastrophale Lage Gesamteuropas hin. Aber der Verfasser überstürzt die Antwort nicht. Er verweilt in ernster Besinnung und möchte den Leser dazu bringen, ebenso ernsthaft mitzudenken. Wenn wir die Gegenwart verstehen wollen, müssen wir um die Vergangenheit wissen. Geschichte, das ist nicht mehr nur etwas, was man in Klassenzimmern und Hörsälen mit sachlichem Abstand behandeln oder von der gemütlichen Sofaecke aus gelassen betrachten kann: „Die Geschichte ist in unsere Gegenwart, in unser Leben ... eingebrochen. Wir spüren bis in die Untergründe ihren heißen Atem ... Sie hat brutal nach uns gegriffen ...“ (13). Um diese uns drängende und stoßende Geschichte zu begreifen, muß man ihren Weg entlang gehen. Der Verfasser schildert in einem packenden Rundbild den Gang des europäischen Geistes von seiner ersten Gestaltwerdung in den Griechen, durch seine mannigfaltigen Wandlungen bis zum Zusammenbruch der europäischen Nationalstaaten. Mit drängender Wucht wandern die Mächte, die unser heutiges Geschick bestimmen, von fernen Horizonten auf unsere Mitte zu.

Der Aufstieg Europas hat, was Einheit und Gemeinschaft angeht, unbedingt einen Scheitelpunkt: die mittelalterliche Christenheit im Spannungsfeld von Papsttum und Kaisertum. Scharp bringt dafür das Beispiel der Ellipse mit ihren zwei Brennpunkten (69). Was hier zum Verständnis des abendländischen Reiches gesagt wird, gehört zum Gehaltvollsten, was darüber geschrieben worden ist.

Mit der Zeit der Staatsraison treten wir in die dritte Epoche Europas ein. Sie beginnt um das 13. oder 14. Jahrhundert und ist vor unseren Augen in einem furchtbaren Sturze zugrunde gegangen. Nicht alles war schlecht an diesem Zeitalter, das nicht so einförmig ist, wie die Überschrift vermuten läßt. Aber auch das, was Aufklärung und Liberalismus an Recht und Freiheit erstritten, was sie wirtschaftlich und kulturell geleistet haben mögen, was im aufflammenden Nationalismus an echten Idealen gesteckt haben mag — im Bündnis mit der Staatsraison ist auch das entartet. Besonders die westliche Idee des Nationalstaates hat zum dauernden Kriegszustand unter den Völkern geführt und schließlich alle ins Unglück gestürzt. Müssen wir nun von Europa Abschied nehmen? Vom alten nationalistisch entzündeten, ja, nicht aber von jenem Europa, das sich auf seine gemeinsamen Werte besinnt und sich im Willen zusammenfindet, die gemeinsame Not durch gemeinsame Arbeit zu überwinden und zwischen den Weltmächten USA und Sowjetrußland die europäische Friedensmitte zu stiften. — Ein Buch für die Aufgaben unserer Gegenwart, von eindringlicher Wucht und erfüllt von echt abendländischem Ethos.

G. Fr. Klenk S.J.

Guardini, Romano: Briefe vom Comer See. (103 S.) Mainz 1953, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. DM 4,35.

Eine kultur-philosophische Schrift. Vor dreißig Jahren zum ersten Mal gedruckt, drei Jahre darauf in gesonderter Ausgabe neu herausgegeben, und heute wieder dem Leser vorgelegt: das spricht dafür, daß die neun Briefe, wenigstens in den Augen des Verlags, gründliches Gedankengut bringen. Wie hätten sie anders von Guardini geschrieben sein und ihre Aktualität über einen zweiten Weltkrieg hinweg behalten können.

Im ersten wird die Frage gestellt. Es geht darum, am Erlebnis der gewachsenen Kultur Italiens, in die aber schon die Maschine einzubrechen beginnt, den Wandel des heutigen Menschen und seiner Welt zu zeigen. Die folgenden handeln über die Künstlichkeit des kommenden Daseins, dessen Abstraktheit, Bewußtheit, Willen zur Herrschaft und Auflösung des Organischen. Der neunte bringt schon die Antwort — ja sagen zu unserer Zeit, ihrer „gewaltigen Kraft und ihrem Willen zur Verantwortung“ (S. 87) — die Guardini später, im „Ende der Neuzeit“, noch klarer und überzeugender ausgesprochen hat. Wozu dann aber dieser Rückgriff auf einen, wie es scheint, überholten Entwurf? Weil aus ihm, den Briefen, erst deutlich wird, wieviel Guardini, und mit ihm wohl jeder, der die edlen Werte einer vergehenden Epoche zu würdigen versteht, sich diese Antwort hat kosten lassen. Nur wer weiß, daß er viel aufgibt, bemüht sich auch, aus dem Neuen viel zu gewinnen.

H. Stenzel S.J.

Bonn, Gisela: Neue Welt am Nil. Tagebuchblätter einer Reise nach Ägypten und dem Sudan. (200 S. u. 124 Abbildungen.) Wiesbaden 1953, F. A. Brockhaus. Ln. DM 18,—.

Kurz nach der Umwälzung hat B. Ägypten und den Sudan bereist und mit führenden Leuten gesprochen. Verschiedene Kräfte sind am Werk, und es scheint, daß die Bestrebungen in entgegengesetzter Richtung gehen. Rückkehr zu einem islamischen Staat und Einführung neuer Formen in Staat und Wirtschaft. Der Bericht über Pläne, Verwirklichungen und Schwierigkeiten ist begleitet von sehr schönen Aufnahmen; auch einige Bilder altägyptischer Denkmäler befinden sich darunter.

I. Bleibe

Ostprobleme

Falk, Heinrich: Die Weltanschauung des Bolschewismus. Der Dialektische Materialismus gemeinverständlich dargelegt. (64 S.) 4. Aufl. 27.—30. Tausend. Würzburg 1953, Echter-Verlag. Kart. DM 2,40.

Daß in dem kurzen Zeitraum von wenig über einem Jahr drei verhältnismäßig hohe Neuauflagen nötig wurden, zeigt die Aktualität und Brauchbarkeit des Büchleins (vgl. diese Zeitschrift Bd. 149, 1951, S. 75 f.). Besonderen Anklang fand es als Unterlage in sozialen und weltanschaulichen Zirkeln bei Studenten, Arbeitern und Mittelschülern. Wer nicht die Möglichkeit hat, das umfangreiche philosophische Werk Wetters über diesen Gegenstand durchzuarbeiten, findet in der vorliegenden Schrift die wesentlichsten Punkte der bolschewistischen Irrlehre übersichtlich zusammengestellt und — darüber hinaus — klar widerlegt. Verbesserungen der Neuauflage beziehen sich hauptsächlich auf den Gottesbeweis. — Inzwischen erschien auch eine italienische Übersetzung (Verlag Civiltà Cattolica, Roma 1953); russische, spanische und portugiesische Ausgaben sind in Vorbereitung. E. Sendler S.J.

Pop, Nicolae: Kirche unter Hammer und Sichel, die Kirchenverfolgung in Rumänien 1945—1951. (147 Seiten, mit 18 Abbildungen und einer kirchlich-geographischen Übersichtskarte.) Berlin 1953, Morus-Verlag. DM 7,40.

Wir haben hier eine durchaus zuverlässige, wohldokumentierte Darstellung der kommunistischen Kirchenverfolgung in Rumänien, verfaßt von einem katholischen Rumänen. Der Verfasser stellt nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung zunächst die Ereignisse dar, die zur Machtergreifung durch die Kommunisten führten. Er behandelt dann, unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der russischen Kirche, sachlich und unvoreingenommen den Weg der orthodoxen rumänischen Kirche zur Versklavung an einen gottlosen Staat.

Der größte Teil des Buches ist der Unterdrückung der griechisch-katholischen Kirche gewidmet. Das Schicksal der lateinisch-katholischen Kirche wird kürzer, aber doch ausreichend behandelt. Die Darstellung zeichnet sich durch unbedingte Sachlichkeit und Zuverlässigkeit aus. Besonders wertvoll sind die zahlreichen Dokumente, darunter ergreifende Briefe aus der verfolgten Kirche. Der Verfasser ist mit Recht vorsichtig und zurückhaltend in seinen Zahlenangaben, mit denen weniger gut Informierte leider so oft Unfug treiben. Vielleicht stellt er das Ausmaß der Abfallsbewegung in der griechisch-katholischen Kirche etwas zu optimistisch dar. Er lehnt auf S. 82 die Angabe der Regierung ab, daß 423 unierte Geistliche vor dem Kongreß von Cluj (1. X. 1948) ihre Zustimmung erklärt hätten; gibt aber dann nachher (S. 127) diese Zahl doch zu. Die Zahl der abgefallenen Geistlichen schätzt er (S. 128) auf 250—600, während man vorher (S. 82 ff.) den Eindruck gewann, daß es sich um ziemlich wenige handle. Es hätte klarer herausgestellt werden können, daß inzwischen der weitaus größte Teil der unter schwerstem Druck Abgefallenen sich wieder mit der Kirche versöhnt hat.

Die Verfolgung der lateinisch-katholischen Kirche kommt ein wenig zu kurz. Der Verfasser schließt seinen historischen Überblick über diese Verfolgung mit dem Jahre 1949 und bemerkt (S. 125), die folgenden Jahre hätten nichts wesentlich Neues mehr gebracht. Was die lateinische Kirche angeht, setzt aber der entscheidende Versuch, sie innerlich zu zersetzen und von Rom loszulösen, erst später ein. Die wichtigsten Tatsachen dazu bringt der Verfasser dann auch nachträglich.

In der Darstellung sind hie und da einige Ungenauigkeiten unterlaufen. Die rumänische Kirche stand nicht unter der Oberhoheit der serbischen othodoxen Kirche (S. 21), sondern der bulgarischen, deren Hierarchie sich vor der serbischen ausbildete. — „Transsinistrien" (S. 39) soll „Transnistrien" heißen. — Es ist nicht ganz richtig, was der Verfasser (S. 129) von der orthodoxen Kirche sagt: „Das einzige trennende Merkmal von Belang ist der Primat des Papstes und seine Unfehlbarkeit in Glaubenssachen." — Der „Status catholicus Transsylvaniae" bestand nicht (wie S. 138 gesagt wird) bis heute. Er wurde bereits 1932 in einen „Rat der lateinischen Diözese von Alba-Julia" umgewandelt und schließlich nach Kündigung des Konkordates durch die Regierung (17. VIII. 1949) durch Bischof Aaron Marton, um Mißbrauch zu verhüten, aufgelöst. — Msgr. St. Jovanelli (S. 140) wurde wie A. Agotha durch Rom exkommuniziert (am 16. I. 1952 durch das Vatikanische Radio bekanntgegeben). — Wenig glücklich ist der oft gebrauchte Ausdruck „uniert-katholisch", der den Gedanken aufkommen lassen könnte, als ob diese Gläubigen Katholiken zweiten Ranges seien. Besser wäre: „griechisch-katholisch".

Diese geringfügigen Ausstellungen wollen in keiner Weise den dokumentarischen Wert des Buches mindern. Es wäre nur zu wünschen, daß wir von allen Ländern jenseits des Eisernen Vorhangs eine so gründliche und zuverlässige Darstellung der Kirchenverfolgung hätten wie diese. W. de Vries S.J.

Bohatec, Josef: Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs. Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen. (364 S.) Graz-Köln 1951, Hermann Böhlaus Nachf. Geh. DM 22,—. Geb. DM 24,—.

Bekanntlich vertrat Dostojewski auf Grund seiner Idee vom „auserwählten und einzig

rechtgläubigen russischen Volke" einen außen- und innenpolitischen Ausbreitungswillen, der bisweilen an Chauvinismus zu grenzen scheint. Doch war es ein „Imperialismus der Liebe"; das „Volk Gottes" sollte sich selbst den Gesetzen des Schöpfers unterordnen und dann in Gerechtigkeit und Liebe über alle anderen Völker herrschen. Von diesem Sendungsbewußtsein aus führte der Dichter einen scharfen Kampf gegen jeden anderen Messianismus, gegen das Judentum und den Protestantismus, vor allem aber gegen die katholische Kirche und den Sozialismus, die er alle in einer Linie sah, ohne ihre inneren Gegensätzlichkeiten recht zu begreifen. Diesen Imperialismus Dostojewskis führt der Verfasser der vorliegenden Arbeit — ein emeritierter protestantischer Theologieprofessor aus Wien — auf eine Art „Lebensphilosophie" des großen russischen Schriftstellers zurück, die stark von Schelling und Solowjów beeinflußt sein soll. Doch scheint es uns viel ungezwungener zu sein, die Quellen dieser „Lebensphilosophie" und dieses „Imperialismus der Liebe" in der Tradition der russischen „Orthodoxie" zu suchen, die in dem Buche etwas zu wenig berücksichtigt ist. Auch bedürfen einige Urteile über den Katholizismus der Richtigstellung, während die eigentliche Analyse des Imperialismus bei Dostojewski wertvoll ist.

H. Falk S.J.

Antike

Merkelbach, Reinhold: Untersuchungen zur Odyssee. (Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 2.) (241 S.) München 1951, C.H. Beck. Brosch. DM 18,50.

Ein scharfsinniger und durch Gelehrsamkeit ausgezeichneter Forscher führt den Leser ein in die Welt vorhomerischer und homerischer Dichtung. Wenn der Vf. sich rühmt, „das überscharfe Auge des sezierenden Analytikers" (208) zu besitzen, dem Fehler und Mängel, die „dem unbefangenen Leser oder Hörer" (208) entgehen, auffallen, dann sind Methode und Ziel der Untersuchung durch dieses Bekenntnis eindeutig umschrieben.

Gestützt auf Forschungsergebnisse der modernen Homerkritik, die er allerdings nicht unkritisch annimmt (vgl. z. B. 139: „... Irrtümer des großen Wilamowitz müssen eben gründlich widerlegt werden"), unterscheidet der Vf. folgende Dichter, die an dem kunstvollem Gewebe der Odyssee mitwirkten: den Dichter der älteren Odyssee (= A), dessen Heimat Jonien ist. Er ließ sich anregen von älteren Gedichten, machte aber „immer etwas Eigenes daraus" (233). Mit Liebe versenkt er sich in die Welt der Kleinen (Eumaios, Melanthios, Philoitios 137), schafft neue Werte: Innerlichkeit, Seelenkenntnis, Liebe zu allem Lebendigen (137). „Seine größten Wirkungen erzielt er in den Frauencharakteren" (Kalypso, Nausikaa 236). Vom Geiste des heroischen Zeitalters (137, 234) ist der Dichter des Rachegedichtes (= R) durchweht, bei dem sich echt tragischer Sinn (138) mit kräftigem Realismus (136) verbindet, wie er z. B. erkenntlich ist im derben Humor der Iros-Szene (136). Aus der Fülle des Lebens schöpfend, ist ihm kein Ereignis des täglichen Lebens zu unbedeutend für die dichterische Darstellung (vgl. Volksversammlung des β). Mit R verbindet der Vf. die Persönlichkeit Homers (139). In die Spätzeit epischer Dichtung (2. Hälfte des 7. Jahrhunderts, 55) fällt der Dichter der Telemachie (= T). Seine Dichtung ist ein Erzeugnis verfeinerter Kunst und gilt einem anspruchsvollen Publikum (56). „Der Dichter glänzt in den kleinen Zügen, in der Beschreibung einer reichen Adelswelt und der ausgesuchten Höflichkeit ihrer Helden, in der Darstellung einer phantastischen und anmutigen Märchenwelt in der Proteusepisode" (57). In B endlich treffen wir den letzten Bearbeiter und unselbständigen Kompilator, der alle Epen über Odysseus zu einem „Gesamtabenteuer des Odysseus zusammenstellte" (196). Diese Schlußredaktion ist dem 6. Jh. zuzuschreiben (141, 151). Da die Arbeit des letzten Bearbeiters ohne schriftliche Vorlagen undenkbar ist, muß es für A, R, T schriftliche Exemplare gegeben haben. Die vielen Attizismen der Sprache weisen auf die attische Herkunft von B hin (195). Neben den drei großen Odysseusgedichten (A, T, R) benutzte B als Vorlage ein Kleinepos „Odysseus bei den Phäaken" (η θ), ein Einzellied „Die Wiedererkennung mit Laertes (ω) u. a. (196). Seine Arbeitsweise verrät sowohl glückliche Disposition wie auch „arge Ungeschicklichkeiten" (197).

Nun hängt aber der Wert dieser Untersuchungsergebnisse ab von den methodischen Mitteln der Analyse. Folgende Beispiele mögen diese kennzeichnen: mangelnder Zusammenhang (16, 37, 167), Sinnlosigkeit, törichte Reden (20, 39, 102, 109), Sprunghaftigkeit (103), Widerspruch (142), Inkonsequenz (71), Motivverdoppelung (76) usf. Die Problematik dieser Scheidungsmittel, deren sich die modernen Chorizonten bedienen, ist Grund für viele Bedenken und Kontroversen (vgl. z. B. Geffcken, J., Griech. Literaturgesch. I, 1926; Schmid, W., Die klass. Periode der griech. Lit. 1929; Schadewald, Von Homers Welt und Werk 1951). Diese Problematik gewinnt aber noch mehr an Gewicht durch die Bemerkung des Vf.s 102: „... ob wir nicht die Menschen einer ganz anderen Zeit mit unseren Maßstäben messen." Die Maßstäbe des Vf.s aber sind die eines modernen Gelehrten und Wissenschaftlers. Diese, nämlich kritisches Denken und Erkennen, liegen nicht im Personkern und können wohl kaum allein ausreichen, den

Genius einer Dichterpersönlichkeit zu begreifen. Das dürfte wohl auch Goethe meinen, wenn er sehr affektvoll an Eckermann über den Homerkritiker Fr. A. Wolf schreibt: „Er hat den Homer zerstört, doch dem Gedicht hat er nichts anhaben können; denn dieses Gedicht hat die Wunderkraft wie die Helden Walhallas, die sich des Morgens in Stücke hauen und mittags sich wieder mit heilen Gliedern zu Tische setzen." So sei abschließend für die heute erforderliche Homerforschung der Wunsch ausgesprochen, daß sie „den Weg von der Zerlösung zum Begreifen der geschichtlich gewachsenen Ganzheit" (vgl. Schadewaldt a. a. O. 30) gehen möge.

K. Ennen S.J.

Georgacas, Demetrius J.: Griechische Grammatik (auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik). III. Band: Register. Handbuch der Altertumswissenschaft, herausgegeben von Walter Otto, II. Abteilung, I. Teil, 3. Bd. (XXIII und 392 S.) München 1953, C. H. Beck. DM 36,—.

Mit diesem Registerband zur zweibändigen Griechischen Grammatik von Eduard Schwyzer ist das Lebenswerk des verstorbenen Gelehrten zu einem allseits befriedigenden Abschluß gebracht. Der Registerband stellt das notwendige Werkzeug für jeden dar, der sich als klassischer Philologe oder Sprachwissenschaftler mit dem Studium der Schwyzerschen Griechischen Grammatik befaßt. Eine Unsumme mühevollster Kleinarbeit steckt darin. Der Band gliedert sich in ein Wortregister (S. 1—338) und ein Sachregister (S. 339—392). Voraus gehen die Berichtigungen und Nachträge zu allen drei Bänden sowie die Abkürzungen (S. IX bis XXIII). Das griechische Wortregister ist naturgemäß am umfangreichsten und bildet das Kernstück des dritten Bandes. Es bringt in alphabetischer Reihenfolge die griechischen Wörter, Suffixe und Laute (S. 1—271). Daran schließt sich das Wortregister der übrigen indogermanischen und nicht-indogermanischen Sprachen an (S. 273 bis 338). Das Sachregister (S. 339—392) bietet, ebenfalls in alphabetischer Reihenfolge, die grammatischen, literarischen und sachlichen Stichworte in reichhaltigem Maße. So besitzen wir jetzt eine wissenschaftliche griechische Grammatik mit den neuesten Erkenntnissen, die allen Anforderungen genügt. Wir müssen dem Verfasser des Registers, Demetrius J. Georgacas, Professor an der University of Utah (USA), und dem Beckschen Verlag für dieses Standard-Werk besonders dankbar sein. A. Heitlinger S.J.

Vergil: Landleben: Bucolica — Georgica — Catalepton. Lateinisch und deutsch herausgegeben von J. Götte. (322 S.) 2. Aufl. 1953 (Tusculum-Bücherei) E. Heimeran. Ln. DM 9,80.

Diese sehr handliche und gefällige Ausgabe bringt außer dem Text und der deutschen Übersetzung im Nachwort Angaben über Leben und Werke Vergils, außerdem Literaturhinweise und erläuternde Anmerkungen sowie ein Namenregister. A. Brunner S.J.

Literatur

Le Fort, Gertrud von: Gelöschte Kerzen. (120 S.) München 1953, Ehrenwirth-Verlag. Ln. DM 5,80.

Die Verfemte: Nach dem Gefecht von Fehrbellin rettet die Witwe eines im Kampf mit den Schweden gefallenen brandenburgischen Adeligen einen jungen schwedischen Offizier, der sie zuerst als Mutter anredete, über einen geheimen Moorpfad. Sie wird von ihrem Geschlecht als Landesverräterin geächtet, bis ihr eine späte Rechtfertigung wird, als ihre Nachfahren auf demselben Weg beim Einbruch der Russen flüchten. Mehr noch als die Heimat ist die barmherzige, mütterliche Menschlichkeit. Wie dies der Geist „des anderen, des unbesiegbaren Preußen" sein soll, bleibt etwas unverständlich.

Die Unschuldigen: Die Geschichte eines Kindes aus einer Familie, die in die Untat von Oradour und ein ähnliches Geschehen während des dreißigjährigen Krieges hineinverwickelt ist. Der unbestechliche Sinn der Unschuld hilft die Schuld sühnen; Gerechtigkeit und Liebe kommen zu ihrem Recht. Die mütterliche Innigkeit und die begnadete Kunst der Dichterin halten sich die Waage.

H. Becher S.J.

Demetz, Peter: René Rilkes Prager Jahre. (211 S.) Düsseldorf 1953, Eugen Diederichs. DM 11,50.

In den letzten Jahren ist eine ganze Reihe von Werken erschienen, die mit größerer Nüchternheit dem Briefschreiber und Dichter R. M. Rilke und seinem Werk gegenüberstehen. So wenig man bereit sein wird, irgend etwas zu begrüßen und weiterzugeben, was offenbar der Skandalfreudigkeit entspringt, so sehr muß man anerkennen, was die üppige Legendenfülle, die sich um Rilke rankt, beseitigt. Dazu gehört das sachliche und stellenweise scharfe Buch von Peter Demetz. Es bringt Licht in die Jugendjahre des Dichters, die dieser selbst verfälscht hat, indem er ein Wunschbild zeichnete, das in wesentlichen Zügen der Wahrheit widerspricht. Es ist auch für ein dichterisches Werk nicht gleichgültig, ob sein Urheber der Wahrheit oder dem Schein verpflichtet ist. Dieses Ergebnis der Forschungen von Demetz ist von geringerem Wert als das folgende: Er läßt das Prag der Dichter Kafka, Rilke, Werfel wiedererstehen, verlebendigt vor allem die literarische Umwelt, insbesondere Rilkes, der er ausgeliefert ist und aus der er sich emporarbeitet. Schließlich gibt er

eine feinsinnige Würdigung der Jugendarbeiten des Dichters, ihrer Motivkreise, ihrer inneren Werte und seines künstlerischen, formalen Wachstums.

Es geht klar aus den Untersuchungen hervor, daß Rilke von Hause nur eine dürre und arme Sprache hat, zugleich aber von einer empfindsamen Musikalität und einem sehr fleißigen und ehrgeizigen Willen geprägt wird. Demetz kann seine Arbeit mit dem Satz schließen: „Wie Münchhausen sich an seinem eigenen Haar aus dem Sumpf einer gehemmten Jugend und einer armen Sprache emporgezogen zu haben, darin lag Rilkes eigentliche, unendlich rührende Leistung." H. Becher S.J.

Ernst, Kasak: Das große Netz. Roman. (507 S.) Berlin und Frankfurt a. M. 1952, Suhrkamp-Verlag. Ln. DM 15,40.

In einer deutschen Kleinstadt nistet sich ein Verkehrsamt ein, das bald unheimliche Ableger treibt. Schließlich verliert die verängstigte Einwohnerschaft auch noch den letzten Rest an Freiheit. Als treibende Kraft dieser spukhaften Vergewaltigung entpuppt sich eine Filmgesellschaft, deren Ziel es ist, die Bruchstellen des europäischen Lebens aufzuspüren, wo nötig künstlich hervorzurufen und mit der Kamera für die Nachwelt festzuhalten. Der besseren Wirkung halber läßt sie sogar die halbe Stadt in die Luft fliegen. Und das alles erlebt ein Herr Icks.

Sprachlich ist das Buch knapp und genau, inhaltlich auf einen Gegenstand beschränkt, und als ganzes niederdrückend. Seite um Seite kreist es um die heutzutage schon mehr als reichlich beredeten Übelstände der modernen westlichen Welt, ihr Übermaß an Organisation, Bewußtheit, Nivellierung, Entseelung. Zwar sind mit fünfhundert Seiten negativer Kritik die dichterischen Möglichkeiten noch nicht erschöpft, wohl aber dürfte es die Aufmerksamkeit der Leser sein, die sich einen gesunden Sinn für das Richtige an dieser Welt gewahrt haben. Das Buch ist kaum zu empfehlen. H. Stenzel S.J.

Vasovek, Ernst: Das Unbegreifliche. Novelle. (68 S.) Paderborn 1953, Ferdinand Schöningh. Kart. DM 2,—.

Zwei Forscher durchqueren ein unerschlossenes Bergland. Wo es liegt und wann sie die Reise unternehmen, darüber erfahren wir nichts Genaues; nur daß ihre Mühen „am Rande der Zivilisation" beginnen, um in einer Fallgrube für Bergwild aufzuhören. Ob wir gern mehr wissen möchten? Doch bald spüren wir, daß es dem Verfasser auf Wichtigeres ankommt. Nicht zufällig sind die Forscher Vater und Sohn. Gleichnishaft stehen sie für zwei Denkweisen, über die in dem feindlichen Gelände das Gericht hereinbricht. Der ältere glaubt noch unentwegt an die Allmacht planender Naturwissenschaften, während der jüngere zu verstehen beginnt, daß man irgendwelchen Göttern, dem Unbegreiflichen, Opfer bringen muß. Zwar wird diese Einsicht für viele keine „Novelle" mehr sein, doch wird sie hier taktvoll und schön ausgesprochen. H. Stenzel S.J.

Kunst

Schmidt, Paul Ferdinand: Geschichte der modernen Malerei. (279 S., mit 40 farbigen und 32 schwarz-weißen Tafeln und 42 Abbildungen im Text) Stuttgart 1953, W. Kohlhammer. Geb. DM 24,—.

Die so sehr umstrittene moderne Malerei hat in diesem Werk eine zusammenfassende Darstellung gefunden, die nicht mit dem Anspruch der Objektivität auftritt (S. 7), sich aber bemüht, in den Bahnen einer Entwicklungsgeschichte der Malerei der letzten hundert Jahre feste Normen zu gewinnen.

Nicht mit der Malerei der Französischen Revolution beginnt das Buch, sondern mit der künstlerischen Prägung einer neuen bürgerlichen Gesinnung, die der Verfasser unter dem Begriff des Realismus erfaßt. Auf die malerische Phase dieses Realismus folgt eine subjektive (der Impressionismus), die schließlich durch eine Reihe von Einzelpersönlichkeiten wie Cézanne, van Gogh usw. in die große Krise des heraufsteigenden 20. Jahrhunderts hinübergeführt wird. In Frankreich stehen Matisse, die Fauves und der Kubismus, der mit dem Namen Picassos verbunden ist, an der Spitze. In Deutschland scheint die Ausdruckskunst (Expressionismus) besonders bezeichnend. Nachhaltig wirken die Maler der „Brücke" und der Kreis um den „Blauen Reiter". Als internationale Strömungen haben der Surrealismus, die gegenstandslose Kunst und der Konstruktivismus die neue Geistigkeit bis in die jüngste Gegenwart hinein geformt.

Der Wert des Werkes besteht nicht nur darin, daß durch eine konsequente Verfolgung der Formenentwicklung sachliche Aussagen begründet und Ordnungen erkannt werden, die vor allem die große Bedeutung der Einzelpersönlichkeit zur Geltung bringen, sondern es wird tatsächlich das Wort Pinders bestätigt: „. . . hinter der Kunstgeschichte steht die Geschichte der Weltanschauungen" (S. 268).

Zwar distanziert sich der Verfasser von der Auffassung Hans Sedlmayers, der, wie er schreibt (S. 269), die moderne Kunst als eine Art Krankheit und ausschlaggebendes Symptom von geistigem Zerfall und Gottentfremdung der Menschheit wertet, indem er sagt, daß die Kunst als Ausdruck des Zeitalters ihre Symbole darstellt und damit zur Besinnung und seelischen Erlösung einen wichtigen Beitrag liefert. „Der Abglanz der Ideenzertrümmerung kann nur bildhaft positiv sein, es sei denn, man ließe die Bildrahmen leer bleiben" (S. 269). Aber so

grundverschieden sind die Ansichten des Verfassers nicht von denen, die Hans Sedlmayr vertritt; denn auch er stellt immer wieder Chaos, Auflösung und existenzialistisches Nirwana fest. „Es ist schwierig, vorauszusehen, wohin diese Auflösung aller sicheren Grundlagen noch führen sollte, wenn nicht zum Ende der Kultur und des Menschendaseins" (S. 269). Daß die künstlerische Form ein Positives ist und heilende Kräfte in sich birgt, bleibt unbestritten. Daß die Darstellung des Chaos allein die geistige Krise überwindet, wird auch der Verfasser nicht annehmen. Doch mit diesen Fragen grenzt die Kunstgeschichte an tiefere Schichten des geistigen Lebens des Menschen, die von der Kunst her allein nicht mehr beantwortet werden können. Daß das Werk sich bemüht, trotz geistesgeschichtlicher Hinweise, den kunstgeschichtlichen Umkreis nicht zu verlassen, ist seine Stärke. Ein anderer Vorteil scheint die positive Sicht der neuen Form und die klare Herausarbeitung des Formumbruchs, der Entwicklungsgeschichte. Wenn man auch an manchen Stellen gewünscht hätte (S. 161 ff. Alfred Kubin), daß Begriffe wie „Jenseits" und „übernatürlich", die durch eine jahrhundertealte Geistesgeschichte eindeutig bestimmt sind, nicht allzu psychologisch gebraucht oder mit fremden Inhalten beladen werden, der kunstgeschichtliche Wert dieses großartig ausgestatteten Werkes wird davon nicht unmittelbar berührt.

H. Burgward

Paatz, Walter: Die Kunst der Renaissance in Italien. (240 S., 48 Bildtafeln und 16 Abb. im Text.) Stuttgart 1953, W. Kohlhammer. Kart. DM 4,80.

Ausgehend von dem Begriff der Renaissance und ihren kulturgeschichtlichen Grundlagen bietet das Buch Architektur, Plastik, Malerei, Graphik, Kleinkunst und Ornamentik der Epoche in übersichtlicher Gliederung. Viele Anmerkungen eröffnen den Zugang zur wesentlichen Literatur dieses Zeitabschnittes der Kunstgeschichte.

Die Klarheit der Gliederung, kurze Prägungen und die verarbeitete Literatur zeigen, daß der Verfasser seinen Stoff souverän formt. Ein nahezu zehnjähriger Forschungsaufenthalt in Florenz hat uns neben den übrigen Werken des Verfassers dieses Buch geschenkt, für das wir ihm und dem Verlag in gleicher Weise zu Dank verpflichtet sind.

Als wissenschaftliche Arbeit will das Werk keine Kampfschrift sein, in der die großen Errungenschaften der Renaissance in persönlicher Sicht gezeigt und zur Diskussion gestellt werden, sondern eine systematische Charakterisierung dieser Zeit. So legt es in seiner Weise Zeugnis ab von den wissenschaftlichen Leistungen des Deutschen Kunsthistorischen Institutes in Florenz.

H. Schade S.J.

Giovanni Segantini. Sechs farbige Wiedergaben seiner Werke. Einführung von Gottardo Segantini. Zürich 1950, Rascher. DM 12,—.

Die leuchtenden Farben, durch die man die herbe, dünne Luft des Hochgebirgs förmlich zu spüren bekommt, haben auch in dieser Wiedergabe ihren Glanz behalten. Die Mappe enthält die folgenden Gemälde: Kühe im Joch, Rückkehr zum Schafstall, die Graubündnerin, die Heuernte, das Pflügen und Vergehen. Die Einführung berichtet über die Stellung Segantinis zum zeitgenössischen Naturalismus und gibt kurz die Geschichte der sechs Gemälde.

I. Bleibe

Hagemann, Walter: Der Film. Wesen und Gestalt. (Beiträge zur Publizistik, Bd. 5.) (228 Seiten.) Heidelberg 1952, Vowinckel. DM 13,60.

Für dieses Standardwerk über den Film müssen wir dem bekannten Publizisten auf dem Lehrstuhl der Universität Münster dankbar sein. Endlich ein Buch, das Gültiges über die künstlerischen Grundgesetze der Filmgestaltung aussagt; im einzelnen über Kamera, Ton, Schnitt, Dialog, Drehbuchaufbau und die Funktion dieser Teilelemente im Ganzen des Films. Ganz besonders wertvoll ist das Kapitel über die dramaturgische Struktur des Filmes (die lineare, die parallele, die dualistische, die kontrapunktische, die episodische Struktur), ferner das Kapitel „Das Filmkunstwerk", das die einzelnen Faktoren, die zu dem Gelingen des Gesamtkunstwerkes beitragen müssen, aufzählt und genau untersucht: 1. Materialtreue — 2. Individuelle Leistung — 3. Einheit der Idee und des Stiles — 4. Wahrhaftigkeit — 5. Menschliche Bedeutsamkeit — 6. Sittliche Wertordnung — 7. Sparsamkeit der Mittel — 8. Bleibender Wert — 9. Das Distanzproblem. Ein Standardwerk, das für sich selbst Propaganda machen wird, weil es jeder Lehrer, jeder Publizist und jeder braucht, der vom Film mehr verstehen möchte als bisher.

M. Gritschneder S.J.

Psychologie

Taillard, Anita: Handschriftendeutung auf tiefenpsychologischer Grundlage. (345 S.) München 1952, Leo Lehnen.

Wittlich, Bernhard: Wert und Grenzen der Graphologie. (55 S.) München-Solln 1952, Arthur Wittemann.

Graphologia III. Beiheft der schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen Nr. 20. (164 S.) Bern und Stuttgart 1953, Hans Huber.

Man hat sich schon oft bemüht, Verbindungslinien zwischen der Charakter- und Ausdruckskunde einerseits, der Tiefenpsychologie anderseits zu knüpfen. Das Büchlein von A. Taillard ist ein gelungener Ver-

such innerhalb der Graphologie Brücken zur Tiefenpsychologie hin zu schlagen. Zugrunde legt die Autorin die psychologischen Forschungen C. G. Jungs, seine Lehre von der Struktur der Psyche, der Stärke und Richtung der psychischen Energie, den Einstellungs- (Extraversion/Introversion) und Funktionstypen (Denken, Fühlen, Empfinden, Intuition), den Komplexen, von der „Syzygie" (Animus und Anima) und dem Prozeß der Individuation, vom Selbst. Alle diese Themen werden in Beziehung gesetzt zum graphischen Ausdruck, was zu wertvollen Anregungen und neuen Einsichten führt. Von einer anderen Seite kommt B. Wittlich. Er will die Grenzen des Aussagbaren in der Graphologie bestimmen. In einer sehr lebendigen Gesprächsform werden Einwendungen gegen die Graphologie, Fragen, praktische Anregungen vorgebracht. Sechs Gutachten verdeutlichen Positionen, die der Autor verteidigen möchte. Das dritte Heft der „Graphologia" bringt von einer Anzahl von Autoren detaillierte Fragen graphologischer Theorie und Praxis. U. a. findet sich ein gut orientierender Artikel von R. Schlag über „Max Pulvers Lebenswerk", von M. Nink über die „Jugendschrift K. F. Meyers". Andere Autoren berichten über Technisches, wie Schreibhaltung und Griffdruck.

H. Thurn S.J.

Schneider, Ernst: Über das Stottern. Entstehung, Verlauf und Heilung. (72 S.) Bern und Stuttgart 1953, Medizinischer Verlag Hans Huber. Brosch. DM 7,80

Häberlin, Annemarie: Der Ungehorsam. Seine Erscheinungsweisen, seine Ursachen und seine Behandlungsmöglichkeiten. (111 S.) Bern und Stuttgart 1953, Medizinischer Verlag Hans Huber. Broschiert DM 9,80.

Beide Veröffentlichungen erschienen als Beihefte zur schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen (H. 22 und 25). In beiden wird die Tiefenpsychologie berücksichtigt. Das *Stottern,* das für das Kind, den Heranwachsenden und Erwachsenen eine schwere Benachteiligung bedeutet, ist nach Auffassung des Autors immer Anzeichen (Symptom) einer neurotischen Erkrankung. Die Entstehung des Symptoms geht auf Konflikte zurück, deren Folgen Gewissensdruck, Angst, Schuldgefühle, Schuldangst sind. Diese Seelenzustände verursachen den Sprechkrampf. Stottern ist nach Ansicht des Autors ein ausgesprochener Kinderfehler und wird zum Symptom neurotischer Erkrankung in Krisenzeiten innerhalb der Entwicklung, wobei akute Konflikte besondere Bedeutung haben. Als Bereitschaft wird neben anderem die Vererbung genannt. Die Heilung geht auf Bewußtmachen der verdrängten Konflikte sowie deren Verarbeitung aus. Die Aussicht auf Erfolg ist beim „Hysterischen" günstiger als beim „Zwangsneurotischen". Der *Ungehorsam* kann mannigfache Gründe haben. Neben einem berechtigten Aufbegehren als Antwort auf unzweckmäßige Erziehungsversuche ist (ebenso wie beim Stottern) Ungehorsam häufig neurotisch begründet. Diese Art Ungehorsam wird selten von der erziehenden Umwelt erkannt. Die Hintergründe des Verhaltens sind folgende: die maßlosen Triebansprüche des Kindes können nicht befriedigt werden. Das führt zu Enttäuschung, die dann Anlaß für das Kind und den Jugendlichen wird, sich an dem versagenden Elternteil zu rächen. Die Rache tritt nur indirekt in Erscheinung, z. B. in sogenannten symbolischen Diebstählen, Weglaufen von zu Hause usf. Solches Verhalten trägt Strafen ein, die einerseits den Haß verstärken, andererseits jedoch auch Sühne bedeuten. Sühne wird gefordert, weil die ungehemmten Triebansprüche das Gewissen belasten und nach Genugtuung verlangen. Die Schuld pflegt der Zögling allerdings für solche Entwicklung dem Erwachsenen zuzuschieben, was insofern nicht unberechtigt ist, als Erziehungsfehler, Härte oder Verwöhnung, an der Entstehung der Neurose schuld sind. Da die Verwahrlosung häufig auf neurotischer Grundlage entsteht, sind gerade diese Zusammenhänge wissenswert.

H. Thurn S.J.

Schneider, Ernst: Der Szondi-Versuch. (80 S.) Bern und Stuttgart 1952, Verlag Hans Huber. Brosch. DM 9,50.

Walder, Hans: Triebstruktur und Kriminalität. (91 S.) Bern und Stuttgart 1952, Hans Huber.

Szondiana I. Mit Beiträgen von E. Bohm, H. Ellenberger u. a. (222 S.) Bern und Stuttgart 1953, Verlag Hans Huber. Brosch. DM 14,80.

Der Szondi-Test wird ähnlich wie der Rorschach-Formdeuteversuch nur für denjenigen brauchbares Mittel zur Diagnostik, der in Kursen eingeführt und fortgebildet wurde. Daher können die als Orientierung gedachten Veröffentlichungen nur Hinweise geben, keineswegs praktische Einführung und Übungen ersetzen. Die Einführung von Professor Schneider zeichnet sich durch Einfachheit, Klarheit, Sicherheit aus. Wichtig scheint bei diesem Test wie auch bei allen Arbeiten, die sich mit ihm befassen, zwischen den metaphysischen Spekulationen und dem praktischen Nutzen einer Methode klar zu scheiden. Die Erfahrung hat in vielen Fällen klar erwiesen, daß der Szondi-Test bei Verdacht auf neurotische Störungen, Psychosen, kriminelle Neigungen ausgezeichnete Hinweise und Erklärungen zu geben imstand ist. Seine metaphysisch-theoretische Begründung ist jedoch fragwürdig, was hier nicht weiter begründet werden kann. Die Einführung von Prof. Schneider gibt ein klares Bild der Methode und vermag auch dem bereits Geübten behilflich zu sein. „Triebstruktur und Kri-

minalität" erwuchs aus praktischen Bedürfnissen und praktischen Erfahrungen. Die Triebprofile abartiger Menschen, die der Autor erklärt und begründet, stellen typische Bilder dar, mit denen der Diagnostiker seine Befunde vergleichen kann. „Szondiana", eine Sammlung von Aufsätzen, führt in theoretische und praktische Probleme des Testes ein. H. Thurn S.J.

Zulliger, Hans: Heilende Kräfte im kindlichen Spiel. (136 S.) Stuttgart 1952, Ernst Klett. Ln. DM 9,50.

Das Büchlein umfaßt eine Anzahl von Vorträgen, die der Verfasser auf einer Arbeitstagung der Abteilung für Psychosomatische Medizin der Universität Heidelberg hielt. Anliegen des Verfassers ist es, die Erlebnisweise des Kindes zu verdeutlichen, sie in Beziehung zu setzen zur Erlebnisweise des „Primitiven" und abzuheben von der Weltzukehr des Erwachsenen. Es ist die Rede vom kindlichen „Totemismus", vom Talisman, von Zusammenhängen zwischen infantilen Denkkategorien und der Triebentwicklung. Im Spiel lebt das Kind vornehmlich seine Eigenart, daher setzt es sich auch dort mit Konflikten auseinander und bewältigt sie, weil sie in seinsgemäßer Weise ausgetragen werden können. Sehr aufschlußreich ist das Kapitel „Unterschiede zwischen der Erwachsenen- und der Kinderpsychotherapie". Die Kinderpsychotherapie hat eine noch größere Entwicklung hinter sich als die des Erwachsenen. H. Thurn S.J.

Boß, D. Dr. med. Medard: Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. (136 S.) Bern und Stuttgart 1952, Hans Huber. Ln. DM 12,50.

Ein sehr gehaltvolles Buch; es bringt drei Theorien der Perversionen zur Darstellung: die Freudsche, die sogenannte „anthropologische" (u. a. v. Gebsattel), die „daseinsanalytische". Die Theorie Freuds meint, daß Perversionen der „Persistenz" einzelner Partialtriebe auf Grund kindlicher Fixierung ihre Entstehung danken, sie sind deshalb „sexuelle Infantilismen". Die anthropologische Theorie geht von der Ganzheit der menschlichen Persönlichkeit aus und bestimmt die Perversionen als „zerstückelnde Teilanziehungen", die das „Ganze" der menschlichen Person zerstören, verstümmeln, den Teil zum Ganzen machen. Die daseinsanalytische Theorie stellt implizit eine Kritik der beiden vorgenannten Theorien auf. Positiv lautet sie: „Die Ek-sistenz des Menschen ist auf Liebe gestimmt", sein Dasein ist „liebend in der Welt sein". „In Liebeseinheit von Ich und Du, und nur in ihr, vermag der Mensch die Fülle seiner Möglichkeiten auszutragen, sich zum Erlebnis der Unendlichkeit und Ewigkeit und bis zur Erfahrung der Heimatlichkeit seines Grundes zu weiten". Perversion ist wesentlich Verkümmerung des „Liebend-in-der-Welt-sein", eine Verdekkung der Möglichkeit infolge von Enge und Angst. „Ist das liebend In-der-Welt-seinkönnen in den seelisch-geistigen Austragungsbereichen durch ichhafte Enge oder Angst beeinträchtigt, so treten die zu einem rein leiblich-triebhaften Sexualakt eingeschränkten und verstümmelten Liebesbeziehungen in Erscheinung". Der Bereich der Perversionen ist zu allen Zeiten dunkel gewesen. Die daseinsanalytische Theorie bringt einiges Licht ins Dunkel. Perversion als verkümmertes liebend In-der-Welt-sein ist leidvolles Kranksein. Von dieser Position sieht manches so ganz anders aus, als Naturwissenschaft und „gesunder Menschenverstand" es zu sehen pflegten und pflegen.

H. Thurn S.J.

Helwig, Paul: Charakterologie. (Zweite, unveränderte Auflage.) (311 S.) Stuttgart 1952, Ernst Klett.

Die Abschnitte des Buches sind: Typologien (Typologien ohne Systemanspruch, wissenschaftliche Typologien, z. B. medizinische T.), Aufbausysteme der Charakterologie, Erklärende und symbolhaft verstehbar machende Systeme der modernen Charakterologie (Tiefenpsychologie). Die Darstellung der verschiedenen Lehren geschieht gründlich. Die Kritik, die nie vergessen wird, ist sachlich und erfolgt oft in überraschend scharfer und prägnanter Form. Es ist vielleicht notwendig, darauf hinzuweisen, daß die Kritik an psychologischen Systemen kaum der Metaphysik entraten kann. Denn wer vermöchte seine psychologischen Erfahrungen sinnvoll zu ordnen und verstehbar zusammenzustellen, ohne daß er implicit ein Bild vom Menschen, das er in sich trägt, zugrunde legt. Es käme also darauf an, auch dieses Bild jeweils eindeutig zu machen. Die Kritik an diesem Bild setzt aber wiederum einen festen Standpunkt voraus. Im Schlußwort des Autors heißt es: „Viele Einzelzusammenhänge sind erfaßt und können als gesichert gelten. Ihre Ausdeutung aber im Zusammenhang des Ganzen wird noch viele Wandlungen durchmachen". Dazu wäre zu sagen, daß sicherlich viele Wandlungen de facto durchgemacht werden. Ob sie jedoch nötig wären, ist fragwürdig. Ein klares, festkonturiertes Bild, wie es die Metaphysik, die an der Offenbarung orientiert ist, zusammen mit der Offenbarung zu zeichnen fähig ist, wird keinen Schwankungen unterliegen — und diesen Standpunkt wird man auch als Kritiker einnehmen müssen.

H. Thurn S.J.

Erlösung

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Der Schrei nach Erlösung

In einem uralten sumerisch-babylonischen Mythos wird erzählt, wie der Kulturheros Gilgamesch auf die Suche ging nach dem Kraut, das jung macht. Er fand es auch nach langer, gefährlicher Fahrt jenseits des Meeres. Aber ehe er noch seine Wirkung an sich hatte erproben können, wurde es ihm in einem Augenblick der Unachtsamkeit von einer Schlange geraubt.

Immerwährendes Leben, aber nicht als bloße Fortsetzung des jetzigen Lebens, sondern als glückvolle Erhöhung und Erfüllung, danach ging immer die Sehnsucht des Menschen. Nie hat er sich wie Tier und Pflanze einfach damit abfinden können, daß er dem Tode und seinen Begleitern, dem Schmerz, der Krankheit und dem Verlust seiner Güter, verfallen sei. Das alles, wodurch Tier und Pflanze als zu ihrer Natur gehörig schlicht hindurchgehen, besitzt für den Menschen den quälenden Charakter von etwas Ungebührlichem, von etwas, was nicht sein sollte. Immer hatten Leiden und jegliches Ungemach für den Menschen ein ganz anderes Gewicht. Wie oft erscheint in religiösen Texten, auch in den Psalmen, die Krankheit als Tod, die Genesung als Erweckung aus dem Todesschlaf! Ein dunkles Wissen um eine unheimliche Zerrissenheit der Existenz selbst meldet sich in allem Unglück. Ein Urübel wirkt in allen einzelnen Übeln; eine immer schon bestehende Knechtschaft macht erst jede Unterdrückung möglich; jede Not entspringt aus einem abgründigen Notstand des eigensten Seins.

Die Sehnsucht nach Befreiung, nach Erlösung treibt den Menschen dazu, sich durch seine Kultur Sicherungen zu verschaffen. Aber so Großes er da auch erreicht hat, im Wesentlichen ist er gescheitert. Die gleiche Sehnsucht führt immer wieder den bewußten oder halb bewußten Betrügern, die das Paradies auf Erden versprechen, die Scharen zu, und keine Enttäuschung hat das noch ändern können. Es ist etwas Seltsames und Unheimliches um den Menschen. Er ist im eigenen Sein nicht zu Hause; immer und immer wieder strebt er über seine Grenzen hinaus. Er fühlt sich dessen, was ihm zusteht — obschon er nicht sagen könnte, was es eigentlich ist — beraubt. Verloren, verirrt, gefesselt von bösen, dämonischen Mächten, so kommt er sich vor.

In vielen Mythen hat der Mensch diesem Verständnis seines Daseins Ausdruck gegeben. Immer wieder hat er versucht, die Ursache seines Unheils zu entdecken und sie bald hier, bald dort zu finden geglaubt. Immer hat er

mehr oder weniger deutlich gewußt, daß weder er selbst noch irgendeine irdische Macht das Heil zu schaffen vermöchte. Denn zu allen Zeiten hat er sich um Befreiung an Mächte gewandt, die er für göttlich hielt. Dies deutet aber auf eine ahnende Erkenntnis dessen hin, daß der Riß auch in seinem innersten Sein klafft, daß er bereits in jenen Bereichen verloren ist, die noch jenseits seines freien Willens liegen, in jenem Grund, von dem her er erst sich erkennend und wollend der Welt zuwendet.

Die christliche Antwort

Die christliche Offenbarung hat diese schmerzvolle Erfahrung der Menschheit in ihren letzten Gründen erhellt. Sie ließ das Licht des göttlichen Wissens bis in jene dunkeln Tiefen fallen, die sonst dem Auge des Menschen verborgen bleiben. Die Brüchigkeit und Vergeblichkeit des menschlichen Daseins, so sagt sie uns, sind nicht ursprüngliche Gegebenheiten des menschlichen oder kosmischen Seins, mit deren Verschwinden es selbst aufhören müßte. Der Mensch hat letztlich seinen Stand nicht in der Welt und noch weniger in sich selbst. Er hat seinen Grund in dem freien Schöpferwillen eines persönlichen Gottes. Mit diesem seinem Grund konnte er aber nur durch ein freies Verhalten, durch eine Schuld, zerfallen. Indem er sich von Gott abwandte, geriet er auch mit dessen ganzer Schöpfung in Widerspruch und fühlte sich in ihr nicht mehr zu Hause.

Nun muß es also dem Menschen zu Mute sein, als sei er auf sich allein gestellt; und er spürt sehr wohl, daß dieser Boden ihn nicht zu tragen vermag. Angstvoll kreist von jetzt an all sein Denken und Sinnen um dieses haltlose Dasein, und gierig rafft er alles an sich, was es zu stützen vermöchte. Nur noch auf diese unmögliche Aufgabe bedacht, verkehrt sich für ihn alles andere, was sich seinem Zugriff entzieht und seinem Willen nicht widerstandslos unterordnet, zur Bedrohung und zum hassenswerten Feind. Daseinsberechtigung gesteht er nur dem zu, was sich dazu hergibt, als Mittel zu den eigenen Zwecken zu dienen, und darüber hinaus keinen Anspruch auf Selbständigkeit erhebt. Jeder Mißerfolg bringt die abgründige Ungesichertheit des Daseins schmerzlich und beschämend in Erinnerung. Darum gilt es, den eigenen Willen um jeden Preis durchzusetzen und zu diesem Zweck die eigene Macht über alle Grenzen hinaus zu vergrößern. Denn so groß diese auch sein mag, nie ist sie der Aufgabe gewachsen, dem eigenen Dasein feste und sichere Begründung zu verleihen. So treibt die Angst den Menschen ins Maßlose, in die nie zu sättigende Gier nach Macht, nach Genuß und nach dem Mittel zu dem allem, zum Besitz. Wer ihm dabei hindernd in den Weg tritt, den möchte er gewaltsam unterwerfen oder rücksichtslos beseitigen.

Mit Gott verfeindet

Feind ist da vor allem Gott. Mit seinen Ansprüchen und seinen Geboten tritt er diesem überheblichen Streben entgegen. Ja, er tut es schon durch sein

bloßes Dasein. Gott sein heißt ja doch, in sich selbst gründen und darum keines Wesens sonst, also auch des Menschen nicht bedürfen. Das heißt, vom Menschen weder durch Gewalt noch durch Geschenke und Schmeichelei in den Dienst des eigenen Hungers nach Selbstbestätigung gezwungen werden können. Das heißt im Gegenteil, als Schöpfer der Welt auch ihr einziger Mittelpunkt sein, um den sich alles dreht, als der Wille dazustehen, der allein zuletzt maßgebend sein darf, mit dem jeder andere Wille in Übereinstimmung zu kommen hat. Mit einem Gott, der sich dazu herbeiließe, in allem die Rolle eines allmächtigen Dieners zu übernehmen und dem Menschen jede Laune und jede Gier zu erfüllen, würde sich der selbstsüchtige Mensch ganz gut abfinden. So dachte sich das Heidentum vielfach seine Götter. Aber damit hörte Gott auf, Gott zu sein, die durch nichts bedingte und darum von nichts und niemand abhängige Oberherrlichkeit, von der im Gegenteil alle Wirklichkeit abhängt und in der allein alles gründet.

So befindet sich der Gott abgewandte selbstsüchtige Mensch im Zustand der Feindschaft gegen Gott. Er betrachtet ihn als seinen Gegner, der die mühsam aufgebauten Sicherungen seines Daseins immer wieder zerschlägt und seiner vergeblichen Versuche, sich in sich selbst zu gründen und sich selbst Gott zu sein, hohnlacht. Tatsächlich scheitert sein vermessenes Unterfangen an der inneren Unmöglichkeit; aber der Mensch schreibt es dem bösen Willen Gottes zu und legt das ihm widrige Weltgeschehen als Neid, Übelwollen, Rachsucht und Laune der Gottheit aus. Durch sein Verhalten bestreitet er Gott den Vorrang, der ihm wesentlich zukommt, und damit sein Dasein selbst; er möchte bestimmen, was Gott zu sein hat und was er tun darf, statt sich der unbedingten Wirklichkeit Gottes zu unterwerfen.

Zerfallen mit den Menschen und mit sich selbst

Der überspannte Anspruch des Menschen bringt ihn folgerichtig auch in Gegensatz zur ganzen Schöpfung. Vor allem wird er zum Feind jedes andern Menschen. Auch dieser stellt ja schon durch sein Dasein den eigenen Anspruch, der Mittelpunkt der Welt zu sein, in Frage. Sein Anspruch auf Selbständigkeit bedeutet eine Verwerfung dieses Anspruchs. Aber noch mehr: *jeder* Mensch möchte der einzige Mittelpunkt, die Sonne sein, um die alle andern als dienende Planeten kreisen; jeder möchte alle Macht für sich; jeder möchte alle andern dem eigenen Gelüst sklavisch unterwerfen. Alle sind getrieben von der Unruhe, die aus den letzten Tiefen ihres Seins in Giftschwaden aufsteigt und keinen Frieden aufkommen läßt. So wird das menschliche Dasein zum geheimen Krieg aller gegen alle, und Haß und Neid vergiften alle menschlichen Beziehungen. Dabei kann es der Mensch nicht lassen, sie um Halt und Stütze anzubetteln. Enttäuscht und verbittert muß er aber erfahren, daß keinen Halt bieten kann, was selbst in sich nicht feststeht.

Die fehlende Sicherheit des Seins verwirrt aber vor allem die Ordnung im Menschen selbst. Sein Selbstbesitz ist des nötigen Halts verlustig gegangen

und tief erschüttert. Die geistige Macht ist geschwächt. Die schwankende Freiheit wird der Triebe und der Mächte der leibverhafteten Psyche nicht mehr Herr. Diese fallen deswegen zurück in ihr eigenes, innerlich vom Geist nicht verwandeltes Sein und werden zu dessen Gegengewicht. So entsteht der Zwiespalt, der alles Tun zerreißt. Der Mensch hat nun gleichsam einen doppelten Mittelpunkt, die Freiheit des Geistes und die Naturbestimmtheit des Psychisch-Leiblichen. Keinen von ihnen kann er ganz aufgeben; ebensowenig kann er sie vollständig zur Deckung bringen. Ihre Bestrebungen gehen sehr oft in die entgegengesetzte Richtung; zwischen ihnen ist der Mensch auf die Folter gespannt. Sie behindern sich gegenseitig und berauben seine Bewegungen der anmutigen Leichtigkeit. Zerrissenheit und mühsame Anstrengung prägen alles Menschliche, und zu seiner Beschämung gerade seine Versuche, dem Hohen und Edlen nachzuleben. Nie geht das Gute wie von selbst, aus ganzem Herzen. Nie ist der Mensch ganz geeint; nie wirft er sich aus einem einzigen Ursprung mit geballter Kraft jubelnd dem Ziele entgegen. Er ist wie mit seinem Feind zusammengebunden und sie lassen einander nicht frei. Aber bei all ihrem Zug nach unten verlangt es die niederen Kräfte doch danach, in die höhere Einheit aufgenommen zu werden und so an einem Sinn teilzunehmen; denn Sinn kann ja nur aus dem Geistigen entspringen. Sie warten auf die Verwandlung von oben her, so daß das Höhere auch für sie zur inneren Natur würde, der sie ohne Gewalt aus eigenem Antrieb folgen könnten.

Einsam in der Welt

Nur eine Wiederherstellung der Mächtigkeit des Geistes könnte den Menschen zur Übereinstimmung mit sich selbst und damit zur Seligkeit zurückführen. Diese wiederum könnte ihm nur durch die Zuwendung zum wahren Gott zuteil werden; nur durch sie käme ihm die Erlösung. Warum vollzieht also der Mensch sie nicht? Weil er es aus eigener Kraft nicht kann. Seine Erkenntnis ist verdunkelt. Die Sinnlichkeit ist so übermächtig geworden, daß er das Geistige nur mehr schwach vernimmt. Ist es nicht so, daß das Stoffliche uns ganz natürlich als das eigentliche, als das in sich gefestigte Sein erscheint und das Geistige zur kraftlosen, unwirklichen Abstraktion verblaßt? Daß wir uns des Geistigen schämen und leicht versucht sind, jedes Leben aus geistigen Beweggründen der Heuchelei zu verdächtigen? Wie soll da der Mensch sich den rein geistigen Gott als eine lebendige Wirklichkeit vorstellen können? In der Tat zeigt die Religionsgeschichte, daß diese Erkenntnis zwar nicht gänzlich fehlte,[1] daß sie aber fast unwirksam blieb und meist zurücktreten mußte hinter der Vergöttlichung der Weltmächte, auf die man ein größeres Vertrauen setzte als auf den so fernen Gott. Sie erschienen viel handgreiflicher, viel wirklicher und wirksamer, gerade weil sie der Welt verhaftet sind.

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 147 (November 1950), S. 94—104: Der Gottesglaube primitiver Völker.

Die göttliche Verehrung dieser Weltmächte erlöste aber den Menschen nicht von der Angst. An sie ließ sich die Hingabe aus dem letzten Grund seines Seins, die ihm die ersehnte Einheit seines Wesens gebracht hätte, nicht vollziehen. Diese falschen Gottheiten mußte er sich ja ebenso selbstsüchtig, unbeständig und im Eigentlichsten machtlos vorstellen, wie er selbst ist. Sie sind ja keine letzte, in sich selbst gründende Wirklichkeit, und ihre Göttlichkeit entsprang ja nur der falschen Einstellung des Menschen. Nicht geistige Freiheit erschien ihm als die überall waltende und entscheidende Macht, nicht die Liebe als Spitze und Vollendung des Geistes; sondern wie in ihm die dunkeln Kräfte des Abgrunds die geistige Person und ihre freie Selbstbestimmung immer wieder überwältigten, so sah er auch über den einzelnen Göttern den unpersönlichen Weltgrund, gegen den auch sie nichts vermochten. Es war ihnen wohl gestattet, hier und da den Gang der Dinge abzubiegen; aber daß sie das Wesen von Welt und Mensch von innen her verwandelnd zu verklären vermöchten, das erwartete er, und mit Recht, nicht von ihnen. Der Mensch machte sich von seinem Glück eine falsche Vorstellung; und von diesem allzu niedern Standpunkt aus gleicht der Weltlauf in der Tat eher dem Walten blinder und oft grausamer Mächte, die unbekümmert über das Wohl des einzelnen hinwegschreiten. Einsam und verlassen mußte er sich in einer so erfahrenen Welt vorkommen, als Fremdling, für den es keine Heimat gibt, in die er zurückkehren könnte.

Die Ermöglichung des Unmöglichen

Die Erlösung erforderte also eine Umwandlung, die sich in jenen Bereichen des menschlichen Seins vollzieht, die im Kern seines Geistes weit jenseits von allem Psychischen und Gefühlsmäßigen liegen. Eine solche Verwandlung seines ganzen Seins ersehnt der Mensch zwar unaufhörlich in den geheimsten Wünschen seines Herzens. Aber zugleich fürchtet er sie wie den schlimmsten Tod, als eine Überforderung aller seiner Kräfte für ein Unbekanntes, das ihm durch seine Angst hindurch wie ein Gespenst vorkommt. Sein Heil liegt wie hinter einem Wall von Feuer; wie könnte er zu ihm gelangen, ohne zu verbrennen? Vor dem Paradiese steht der Schrecken des Engels mit dem wirbelnden Feuerschwert und stößt ihn zurück.

Und doch wäre es angemessen, daß der Mensch sich selbst erlöste; denn eine Schuld läßt sich als in den Bereich des Personhaften gehörend nicht wie ein Ding ohne ihn, ohne frei gewollte innere Wandlung von ihm nehmen. Die Umstellung aber, die hier gefordert ist, müßte in jenen Tiefen ansetzen, die noch hinter der weltzugewandten Freiheit liegen, aus denen diese erst entspringt; sie sind ihr darum unmittelbar gar nicht zugänglich. Es ist wie ein Widerspruch: wie läßt sich das vereinen, erlöst zu werden, weil man der Selbsterlösung unfähig ist, und doch sich selbst zu erlösen?

Was dem Menschen unmöglich erscheint, das hat Gott in seiner Weisheit und Liebe vollbracht durch die Menschwerdung seines Sohnes. Als Gott konnte Christus den Menschen von seinem Grund her erfassen und ver-

wandeln da, wohin weder ein Geschöpf noch der Mensch selbst je vordringt. Und als Mensch, durch die Geburt in ihre Reihe gestellt und ihr Schicksal in allem bis auf die Sünde teilend (Hebr 4,15), war er berechtigt, im Namen derer zu handeln, die er mit selbstloser Liebe umfaßte und deren Bruder er so geworden war. Darum vermochte er, ihr Einverständnis mit Gott wieder herzustellen, sie mit ihm zu versöhnen. Durch ihn als Gott ist die Menschheit erlöst worden und hat sich durch ihn als Menschen zugleich selbst erlöst.[2]

Indem der Mensch Christus den Willen des Vaters über alles setzte, und ihm die Erfüllung dieses heiligen Willens ebenso notwendig und unentbehrlich schien wie dem gewöhnlichen Menschen die tägliche Nahrung (Joh 4,34), erkannte er Gott wieder vollkommen als Gott an. Als er aus Gehorsam gegen diesen Willen in den Tod ging, stellte er ihn über alles, selbst über den Lebenswillen, der sonst überall zur Selbstsucht ausgeartet war. Durch Christus hatte sich die Menschheit in ihrem Haupt wieder an den Platz gestellt, der ihr als Geschöpf zukam, war sie wieder in die wahre Ordnung zurückgekehrt. Unter Todesqualen war die Wirklichkeit wieder zurecht gerückt worden. Aber der, der durch die äußerste Erniedrigung hindurchgegangen war und es auf sich genommen hatte, daß ihm all das genommen und versagt wurde, wonach sonst der Mensch gierig greift, wurde auch zum Erstling des neuen, mit Gott in Frieden lebenden Menschen; ihn hat Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist (Phil 2, 6—11; Röm 1, 4). Der verklärte, auch seines Leibes unmittelbar und vollkommen mächtige Christus ist das Urbild des erlösten, in sein eigentliches Sein zurückgekehrten Menschen. Hier war der Mensch auf eine ungeahnte und doch allein richtige Weise der Herrlichkeit Gottes teilhaftig geworden, die er bis dahin wie eine Beute rauben zu müssen und zu können geglaubt hatte. Und dieser Gott hatte sich als das zu erkennen gegeben, was er in Wahrheit ist, als die Liebe.

Die erlösende Macht der Liebe

Nicht das selbstsüchtige Habenwollen um jeden Preis, sondern die selbstlose Hingabe der anerkennenden Liebe hatte dieses Wunder vollbracht. Nur durch die Liebe kann man ja mit einem Gott in Übereinstimmung kommen, der selbst die Liebe ist (1 Joh 4,16). Die Liebe wurde geoffenbart als die Macht, die uns Anteil gibt, nicht an den vergänglichen Sinnengütern, sondern

[2] Hierin liegt, soweit der Mensch den Beweggründen Gottes ehrfürchtig nachgehen kann, der eigentliche Grund, warum „es sich für den, durch den und um dessentwillen alles ist, geziemte, als er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihres Heils durch Leiden weihend zu vollenden" (Hebr 2,10). Es ist darum unangebracht, mit C. G. Jung (Antwort auf Hiob, Zürich 1952, S. 109) von „Rachsucht und Unversöhnlichkeit Jahwes gegenüber seinen Kreaturen" zu reden und zu sagen: „der Gott des Guten ist dermaßen unversöhnlich, daß er sich nur durch ein Menschenopfer beschwichtigen läßt!", so daß man „schon blind sein muß, wenn man das grelle Licht, das von hier auf den göttlichen Charakter fällt und das Gerede von Liebe und Summum Bonum Lügen straft, nicht sieht." Gottes Vorgehen entspricht vielmehr der Würde der menschlichen Person. Er tat wirklich, was „sich geziemte". Die Lehre, die Jung bekämpft, ist nicht katholisch. Vgl. *Chr. Pesch,* Praelectiones dogmaticae IV$^{4-5}$, 1922, n. 415: „Gewisse Andersgläubige verkehrten und übertrieben den Begriff der Genugtuung, als ob Jesus am Kreuz und im Tode der Gegenstand des göttlichen Zornes gewesen sei, gegen den Gott wütete, bis seinem Zorn genug getan war."

am geistigen Sein anderer Personen. Sie erkennt die Mitmenschen in ihrer Selbständigkeit an und versetzt uns so in ihre Seinsmitte; sie läßt uns ihre Welt miterfahren und daran reich werden in dem Maße, als die Liebe wirklich und rein ist.[3] So wird auch der einzelne Mensch durch liebenden Anschluß an Christus und durch Übernahme seiner Gesinnungen (Phil 2,5) der Erlösung teilhaft und kommt wieder in die richtige Stellung zu Gott.

In der Liebe zu Christus wird der Mensch inne, daß er seinen Grund in dem Willen eines Gottes hat, der die ewige und reine Liebe ist. Indem er durch die Liebe die Gesinnungen Gottes in sich verwirklicht, trifft er sich mit ihm in der gleichen Bewegung des Schenkens seiner selbst, die nur aus einem hohen Selbstbesitz entspringen kann. So entsteht persönliche Gemeinschaft mit Gott. Er tritt in das göttliche Leben ein, vollzieht es gnadenhaft mit. In dieser Gemeinschaft erfährt er, leise und kaum spürbar zuerst, immer mächtiger dann, wie Gott ihn trägt, wie er in allem zu seinem Besten mit ihm zusammenwirkt (Röm 8,28), wie sein Dasein aus dieser mächtigen, unerschütterlichen und ewigen Liebe, aus einer Liebe ohne jede Nebenabsicht hervorgeht. In ihr findet er einen sichereren Grund als in sich selbst; denn ihr kann keine Macht etwas anhaben (Röm 8,31—39). So löst sich die tiefe Lebensangst und macht einer ruhigen, stillen Gelassenheit und Zuversicht Platz, die sich von der Tiefe her langsam über sein ganzes Wesen ausbreitet. Keine innerweltliche Drohung und keine Gefahr kann sie mehr erschüttern. Er lebt jetzt aus einem grundlegenden Vertrauen zur Wirklichkeit. Die Macht Gottes steht nicht mehr gegen ihn, weil er nicht mehr gegen Gott steht und gleichsam mit ihm in Wettbewerb tritt in der Aufgabe, das eigene Heil zu sichern. Dieses liegt nun wohlgeborgen bei Gott. Die tiefste und letzte Verkrampfung weicht einer endgültigen Lösung und Befreiung.

Die neue Gelassenheit

Damit ist aber die tiefste Ursache aufgehoben, aus der immer neue Verkrampfungen und Neurosen entstehen. Der Mensch hört auf, sich eine Aufgabe aufzuladen, die über seine Kräfte geht. Die Niederlagen, die er noch erleidet, sind nicht mehr unerträglich und er braucht sie nicht zu verdrängen; es sind Mißerfolge im Äußern, die er gelassen hinnehmen kann. Seit das Wesentliche ins Heil gebracht ist, bringen sie ihm nicht mehr seine grundlegende Ohnmacht ängstigend in Erinnerung, so daß sein ganzes Sein erbebt. Der Mensch, der bisher seine äußerste Kraft zur Sicherung seines Daseins aufbieten zu müssen meinte und selbst durch gewaltsame Anstrengung sich doch keinen festen Grund zu geben vermochte, kann nun diese Kraft auf die Ziele hinlenken, die er wirklich erreichen, wo er schöpferisch sein darf. Darum wird sein Wirken, äußerlich ruhig und unscheinbar geworden, zu einer von der Tiefe her ansetzenden und umwandelnden Kraft,

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

die mit einem Mindestmaß an Aufwand von innerweltlichen Hilfsmitteln die Welt umzugestalten imstande ist. Nicht mehr geht der weitaus größere Teil, wie beim gewöhnlichen Menschen, auf Ziele aus, die so wenig zu verwirklichen sind wie der Wunsch, seine Lebenszeit zu verlängern oder seiner Größe eine Elle zuzusetzen (Mt 6,27; Lk 12,25), und wird so verschwendet. Die ganze Kraft des Menschen kommt vielmehr unfehlbar zur Wirkung. Mit einem Mindestmaß an irdischen Mitteln haben die Heiligen die nachhaltigsten geschichtlichen Wirkungen zum Segen der Menschheit hervorgebracht.

Der Friede mit Gott läßt sich aber vom Frieden mit den Mitmenschen nicht trennen. Wer es durch die Liebe fertigbringt, Gott als Gott, als die unbedingte und unabhängige Macht anzuerkennen, der vermag auch das Geringere, die Mitmenschen in ihrer Selbständigkeit und Unabhängigkeit durch die Tat freizugeben. In Gott fest gegründet, braucht er sich nicht mehr angstvoll gegen sie zu behaupten. Ihr Erfolg und ihr Wohlergehen erscheinen nicht mehr als eine unmittelbare Bedrohung des eigenen Glücks. Das wahre Glück kann ja von einem anderen Menschen nicht in Gefahr gebracht werden, sondern nur durch die eigene Freiheit. Die Versuchung, den Nebenmenschen als bloßes Mittel zu eigenen Zwecken zu mißbrauchen, ist überwunden.

Bei einem solchen Menschen fühlt sich jedermann in Sicherheit. Die Schwächen, die die Angst krampfhaft verborgen hielt, damit sie nicht von den andern heimtückisch ausgenützt würden, dürfen vor ihm ans Tageslicht kommen und in der Entspannung wieder gesunden. Ein wirkliches Du steht ihm nun gegenüber, in seiner Selbstlosigkeit und Güte ein Abglanz und Stellvertreter des göttlichen Du. Sonst sind ja die Menschen nur selten und kümmerlich ein wahres Du, ein wahrer Mit-Mensch füreinander. Eher ist jeder ein Raubtier, das den andern zur Beute machen will. Bei allem leiblichen Nahesein sind sie wenig gegenwärtig füreinander, gehen kaum aufeinander ein, es sei denn, es winke Vorteil oder drohe Nachteil. In ihrem Ich selbstsüchtig verschlossen, vermögen sie nicht zur Gemeinschaft durchzustoßen, nach der doch ihr ganzes Wesen verlangt. Nur der erlöste Mensch ist fähig, den Mitmenschen anzuerkennen und freizugeben. Wie Gott selbst allen Menschen neidlos Freiheit und Selbständigkeit gewährt, so ist der liebende Mensch mit ihrem Dasein einverstanden, auch wo es ihm lästig wird.

Die eigene Vollendung

Liebe ist ihrem Wesen nach Selbstbesitz. Verschenken kann man ja nur das, was man besitzt. Sich selbst in der Liebe zu verschenken vermag nur der, der seiner selbst mächtig ist; sonst bleibt die Liebe bloßes Gerede, wenn sie nicht ein Deckmantel für schmähliche Selbstsucht ist. Die Liebe verwirklicht daher die Einigung des Menschen, und nur sie. Nur sie trägt das

gesamte Sein des Menschen aus dem tiefsten, innersten Antrieb her frei Gott entgegen. Sie läßt keine Kraft außerhalb ihrer umwandelnden Glut. Ist diese Liebe in der Erlösung, im persönlichen Anschluß an Christus von Gott her einmal geschenkt, so ruht sie nicht, bis sie alles in die Bewegung auf den Urgrund aller Liebe hin einbezogen hat. So strömt die neue Ordnung von einem Mittelpunkt her langsam in alle Bereiche des erlösten Menschen ein, als Gnade und freie Hingabe zugleich. Alles und jedes kehrt an den ihm zukommenden Platz zurück, und das Maß, das für das Ganze und nicht weniger für den Teil selbst zuträglich und heilsam ist, wird wieder zu seiner innersten Natur. Keine Bestrebung und keine Kraft wird sich jetzt noch verdrängt oder überfordert fühlen, weil keine mehr sich über ihr Maß hinaus auf Kosten der andern zu entfalten und auszubreiten versucht.

Dieses Maß bedeutet weder Hemmung noch Beeinträchtigung. Es ist ja nicht von außen auferlegt, sondern prägt sich von der Personmitte her dem Sein der einzelnen Kräfte ein und formt sie in Rücksicht auf das Ganze, für das sie ja da sind. Steht diese Mitte selbst in der richtigen Ordnung, so treten alle Sonderkräfte bereits in der Entstehung ohne jeden Zwang in sie ein, statt daß sie immer erst nachträglich von versuchten Grenzüberschreitungen zurückgerufen werden müßten. Es entsteht ein gesundes und beschwingtes Zusammenwirken aller aus einem einzigen Mittelpunkt heraus. Die Freiheit der Liebe verleiht dem Ganzen einen ewigen Sinn, in den alles Einzelne mit hineingenommen ist. Frei und anmutsvoll entfaltet und vollendet sich die Bewegung; nicht ohne Grund hängen Gnade (gratia) und Anmut (Grazie) ebenso wie Gnade (charis) und Freude (chara; chairein) auch sprachlich zusammen. Der erlöste Mensch strahlt eine neue, geistgeborene Schönheit aus, auf deren Herrlichkeit das Symbol des Heiligenscheins hinweisen will.

Die selbstlose Liebe erreicht also nach oben zum Guten, was manche Methoden nach unten durch Enthemmung der Triebe, zum Schaden der Menschen als solchen, versuchen. Sie geht den Schwierigkeiten nicht dadurch aus dem Weg, daß sie den Sonderansprüchen einer niederen Einzelkraft zum Nachteil des Ganzen nachgibt, und alle Bedenken, besonders sittlicher Natur, einfach in den Wind schlägt. Eine solche Methode heilt ein Organ auf Kosten der Gesundheit des Ganzen und das Übel muß nach einiger Zeit als Verkümmerung der menschlichen Eigenschaften des Patienten verschärft hervorbrechen. Statt der Sinnfülle tritt dann ein müder und verzweifelter Verzicht auf jeden Sinn ein. Die Würde des Menschen wird aufgegeben. Er erniedrigt sich zum Ding unter Dingen, wo er ihnen als freie Person überlegen und sinnvoll ordnend gegenüberstehen sollte. Die Liebe hingegen beseitigt die Verkrampfung dadurch, daß sie die Einzelansprüche dem Ganzen einordnet und damit ihre Begrenzung sinnvoll macht; mit Sinnvollem läßt sich aber ins Einvernehmen kommen und Frieden schließen. Sie macht den Mittelpunkt wieder heil und stark, auf daß er seiner Stellung und seiner Aufgabe gerecht und der Mensch wieder Mensch werde.

Die Verwandlung der Welt

Sogar das äußere Geschehen verwandelt ein selbstlos liebender Mensch in Hilfen für sein Heil und gibt so allem einen Sinn. Nichts trifft ihn mehr als bloß Erleidenden. Aus der Kraft seines Herzens nimmt er alle Ereignisse und Begegnungen in den Zusammenhang des eigenen Sinns auf, macht erst aus ihnen das, was sie nach Gottes Absicht (Röm 8,28) für ihn sein und bedeuten sollen; er verleiht ihnen damit ein höheres Sein, das ihr naturhaftes Sein so überkleidet, wie die Wortbedeutung den physiologischen Laut zum sinnvollen Wort macht. So ist der Liebende wahrhaft der Herr; nichts wird ihm bloß aufgezwungen, nichts drängt sich wie ein Fremdkörper in sein Sein hinein, um dort zu schwären und sein Leben zu vergiften. Selbst äußerer Zwang, Gewalt, Unrecht und Leiden können dieser verwandelnden Macht der Liebe nicht widerstehen. Zu einer solch wunderbaren und unerhörten Verwandlung ruft die Bergpredigt auf. Wie der gesunde Leib alle Nahrung aneignet und in sich selbst verwandelt, so gestaltet der liebende Mensch durch seine geistige Kraft alle Begegnisse zu eigenen Taten um. So nimmt er ihnen das bloß Zufällige und verwandelt sie in Wesentliches, das sich restlos in seine letzten Haltungen und Ausrichtungen einordnet.

Sichtbar bewährt sich diese Überlegenheit des neuen Menschen in seinem Verhältnis zum Leiden. Was natürlicherweise für den Menschen das Schlimmste ist, weil es ihm aufgezwungen wird, ihn vermindert und ihm seine Knechtschaft, seine Abhängigkeit von dem Ungeistigen und Unfreien beschämend zum Bewußtsein bringt, das wird für die Heiligen zum Mittel der letzten Befreiung von jeder Selbstsucht und des bedingungslosen Eingehens auf den Willen Gottes. Die liebende Gemeinschaft mit dem leidenden Herrn entfacht auch ihre Liebe zu solch übermenschlicher Glut, daß sie auch das härteste Gestein des Leidens in das leuchtende Gold hoher Freude umzuschmelzen vermag. So verwirklicht sich, was der heilige Ignatius als das höchste Ziel des christlichen Lebens hier auf Erden hinstellt: „auch wenn das Lob und die Ehre der Göttlichen Majestät gleich groß wären, so will und wähle ich doch, um Christus, unserem Herrn, nachzuahmen und ihm in der Tat ähnlicher zu werden, eher die Armut mit dem armen Christus als Reichtum, eher Schmach mit dem schmachgesättigten Christus als Ehren, und ich sehne mich mehr danach, für unsinnig und töricht gehalten zu werden um Christi willen, der zuerst als ein solcher angesehen worden ist, als in dieser Welt für weise und klug erachtet zu werden".[4] Die gleiche echte Überwindung des Leidens spricht aus der Unterredung des heiligen Franz von Assisi mit Bruder Leo und aus den Worten der heiligen Theresia von Jesus: „Leiden oder sterben!" Schließlich verliert selbst der Tod seine Schrecken; er ist nur noch das letzte Tor, das zu durchschreiten, es den Menschen verlangt, „um mit Christus zu sein" (Phil 1,23). Das Wunder ist vollbracht: was natürlicherweise der grimmigste Feind der Freude ist, die bittern Was-

[4] *Ignatius de Loyola,* Exercitia Spiritualia. Sec. Hebd.: De tribus humilitatis modis.

ser des Leidens, ist in den Wein übermenschlicher Freude verwandelt worden. Auch das unauslöschliche Sklavenzeichen unserer Entmachtung und Selbstentfremdung, der Tod ist nun in den ureigensten Willen hineingenommen, der nichts anderes mehr will als Gottes Willen. Damit sind selbst die Geworfenheit und geschichtliche Bedingtheit, die dem Dasein als einem geschaffenen unzertrennlich anhaften, aufgehoben; denn mit dem Schöpferwillen Gottes, mit dem die Liebe den Menschen ins Einvernehmen bringt, bejaht er auch die absolut freie und grundlose Schöpfung seiner selbst mit, ist er über Gott mit sich selbst so einverstanden, wie es Gott, und er allein, unmittelbar und von Wesen ist. Damit wird auch ihm sein Anteil an der Seligkeit Gottes.

Der Friede, den die Welt nicht kennt

So kommt es auf allen Lebensgebieten zu einer bis dahin unbekannten Gelöstheit. Friede wird, jener Friede, den die Welt nicht kennt (Joh 14, 27) und der alles Verstehen übersteigt (Phil 4, 7); Friede in der doppelten, hebräischen und griechischen Bedeutung,[5] die das Wort im Neuen Testament meint, als Erfüllung und Vollendung wie auch als Aufhören des Streites und des Krieges. Und eines geht ja nicht ohne das andere. Denn aller Streit entzündet sich immer wieder an der eigenen Leere und Bedürftigkeit, die die Selbstsucht auf Kosten der andern auszufüllen versucht. Der Mensch jedoch, der in der Liebe Gottes steht und bleibt, ist erfüllt und weiß zugleich, daß diese Erfüllung Gnade ist, die nur von Gott kommen kann. Er weiß sich getragen von der Bewegung der göttlichen Liebe, der er sich einordnet und überläßt, statt sich durch die eigene Selbstsucht immer in Gegensatz zu ihr bringen und gegen sie anzukämpfen. Nun liegt der Mensch richtig. Alle Kräfte in ihm sind gelöst und auf das ihnen gemäße Ziel ausgerichtet. Er selbst aber steht in der Wahrheit seines Ursprungs. Er ist das geworden, was er ist, ein Geschöpf. Nein, durch Gottes Gnade ist er mehr noch, Kind des Vaters, Bruder und Miterbe Christi, erfüllt vom Heiligen Geiste; und er nimmt am persönlichen Leben Gottes teil. So ist er stärker und reiner er selbst, als es ihm von Natur aus zukäme. Er ist in Wahrheit ein Übermensch geworden, der echt und groß sein Menschsein erfüllt, ohne zum Ungeheuer zu entarten. Der alte Paradiesestraum, der den Menschen zu allen Zeiten dunkel lockte, ist Wirklichkeit geworden: der Mensch ist wie Gott. Aber er hat es nicht dadurch erreicht, daß er vermessen Gott von seinem Thron stürzte, um sich selbst an seine Stelle zu setzen. Sondern durch die Liebe ist er so ins Einvernehmen mit Gott gekommen, daß nun Gottes Gesinnungen seine Gesinnungen, Gottes Sicht seine Sicht, Gottes Wille sein Wille ist, weil er in Gemeinschaft mit Christus lebend aus der Mitte Gottes selbst west und handelt (Phil 2, 5 f.). Bejahung Gottes und Selbstbejahung sind endlich zur Deckung gekommen. Der Mensch ist erlöst und heil.

---

[5] Foerster in: Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, II, S. 398—416.

In der Hoffnung erlöst

„Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? Er hat ja seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben! Wie wird er mit ihm uns nicht alles gnädig schenken? Wer wird die Erwählten Gottes anklagen? Gott spricht sie gerecht. Wer ist es, der das Urteil sprechen darf? Jesus Christus, der gestorben, vielmehr der auferstanden ist und zur Rechten Gottes sitzt, und der für uns eintritt! Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Entblößung oder Gefahr oder Schwert; es steht ja geschrieben: Deinetwegen sind wir den ganzen Tag dem Tode ausgesetzt, werden wir wie Schafe zum Schlachten erachtet. Aber in all diesem tragen wir mehr als den Sieg davon durch die Hilfe dessen, der uns liebt. Denn ich bin fest überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Kräfte noch Höhe noch Tiefe noch irgendein anderes Geschöpf es vermag, uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus unserm Herrn ist“ (Röm 8,31—39). Wer in einen solchen Jubel ausbrechen kann, wer im Wissen um die Liebe Gottes, die in Christus offenbar geworden ist, so alle geschaffenen Mächte in die Schranken zu rufen wagt, der ist erlöst; erlöst von aller Angst.

Allerdings setzt die Verwandlung zunächst in der geistigen Mitte des Menschen an, die über sein Bewußtsein hinausliegt. Von da aus soll sie sich auch über die übrigen Bereiche ausbreiten. Dies geschieht aber nicht ohne die freie Mitarbeit des Menschen, der nun in seiner erlösten Mitte einen festen Stand gefunden hat. Die Erlösung ist ja zugleich unverdienbares Geschenk und frei zu übernehmende Aufgabe. Nur so ist sie dem Wesen einer geschaffenen Person angemessen. Aber langsam nur dringt die Verwandlung von oben her in das Psychische vor. Lange bleibt ihre Wirkung nur der ungegenständlichen Erfahrung der Geistperson zugänglich. Die Sinnlichkeit geht dabei leer aus. Sie kann an diesen Erfahrungen nicht teilnehmen, solange sie nicht neu geworden ist; wohl aber schmeckt ihr nun ihre frühere Nahrung schal und langweilig. Für sie bedeutet die Erlösung Leiden und Tod. Deswegen ist der erlöste Mensch hienieden in den Außenbezirken seines Seins unerfüllt und gequält, ein Mensch des Mißerfolgs und des Scheiterns. So erscheint er seiner Mitwelt. Auch das *Ecce homo* bleibt ihm oft nicht erspart. „In der Hoffnung sind wir erlöst“, sagt der gleiche Paulus (Röm 8,24), der den Jubelhymnus auf das Glück der Erlösung anstimmte. In den irdischen Belangen geht der Erlöste durch die Schrecken hindurch, denen der Hymnus sich stellt, und oft erleidet er, irdisch gesehen, Niederlagen. Aber es muß so sein. Die Erlösung, die Bewährung der geistigen, göttlichen Kraft, soll ja zugleich auch das eigene Werk eines jeden Menschen sein. Wie sollte sie sich aber anders erweisen als im Ertragen des menschlich Unerträglichen, als durch den Lobgesang im Feuerofen?

Mehr noch. Wenn die Erlösung in der reinen Liebe besteht, dann muß sie sich vollenden in der Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen. Der Gott, mit dem sie ins Einvernehmen kommen muß, ist aber der Gott, der für alle Menschen am Kreuz gestorben ist. Kein wahrer Christ wird sich allein erlösen wollen. Und es würde ihm auch nicht gelingen; denn er verfehlte dann das Wesen der Erlösung, die Liebe. Diese treibt und drängt dazu, mit Christus für alle mitzusterben (2 Kor 5,14 f.) und zur Erlösung der ganzen Menschheit mit beizutragen (Kol 1,24) und so mit Christi Wille und Absicht, mit seiner Liebe, mit der ewigen Liebe Gottes einig zu werden, sich gleichsam in die Richtung seiner Liebesbewegung hineinzugeben und mittragen zu lassen.

Wenig erlöst nach irdisch selbstsüchtigen Begriffen können darum auf Erden die Erlösten aussehen. Sah Christus etwa in den Qualen der drei langen Kreuzesstunden, lang wie die ganze sündige Geschichte der Menschheit, erlöst aus? Schlecht beraten war also der Pfarrersohn Nietzsche mit seinem Vorwurf: „Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten mir seine Jünger aussehen",[6] und wenig Kenntnis verriet er vom Wesen des Christentums. Die Erlösung tritt leise durch die innerste Mitte des Menschen in die Welt ein. Durch sie wird der Mensch im Wesentlichen von seinen Fesseln gelöst und nunmehr fähig gemacht, selbst zusammen mit der Gnade eine Bindung nach der andern zu entknüpfen, eine Verwirrung um die andere zu klären und die Macht des Guten immer ungehinderter in die Welt auszustrahlen. Selten sind die Taborstunden der Verklärung, wo die Verwandlung durch die äußeren Hüllen durchbricht, kleine Anzahlungen auf die endliche Herrlichkeit hin. Mitten im äußeren Dahinsterben des Christen offenbart sich jedoch immer wieder die göttliche Lebenskraft Christi und bewährt ihre Überlegenheit über alle Mächte der Welt (2 Kor 1,4—12). Jede Lösung von dem, woran das Herz sich gehängt hat, schmeckt der Selbstsucht wie Tod; und so ist auch und vor allem die christliche Erlösung ein bitterer Trank. Der Mensch könnte sie nicht bestehen, fühlte er nicht in sich die unsagbare Gewißheit des Glaubens, daß mitten im Zerfall der irdischen Behausung eine nicht von Händen erbaute, ewige Himmelswohnung von Gott her in ihm sich erhebt (2 Kor 5,1—5).

---

[6] *Fr. Nietzsche,* Also sprach Zarathustra. 2. Teil: Von den Priestern.

Wandlungen im soziologischen Bild der deutschen Familie

Von PAUL JOSTOCK

Als W. H. Riehl vor hundert Jahren sein Buch über die deutsche Familie schrieb und im Jahr darauf F. Le Play seine „Ouvriers Européens", dieses Muster einer empirischen Spezialuntersuchung, herausgab, konnte es scheinen, als sei ein Frühling für die Familiensoziologie angebrochen. Aber es waren nur zwei einsame Schwalben, denen kein Frühling und kein Sommer folgte. Was die Wissenschaft seitdem über die Familie als soziale Institution erbrachte, betraf längst vergangene Zeiten oder die Naturvölker anderer Erdteile. Die eigene Gegenwart des industriellen Europa blieb nahezu unerforscht. Überschattet von den Interessenkämpfen sozialer Klassen und Gruppen, die hier als gestaltende Kräfte alle Weiterentwicklung zu bestimmen schienen, sank die Familie zum Aschenbrödel der Sozialforschung herab. Erst in jüngster Zeit scheint sich das zu wandeln. Schon aber droht die Gefahr, daß nun alles von der Familie redet und so ein billiges Allerweltsgespräch daraus wird, mit der Neigung zu vorschnellen Prognosen, die schließlich die Sache selbst wie auch die Wissenschaft in Mißkredit bringen. Die erste Forderung muß daher lauten: nüchterne Erkenntnis dessen, was war und was ist.

Die folgenden Seiten wollen diesem Ziel dienen. Wenn dabei die wirtschaftlichen Faktoren und ihr Einfluß vorangestellt sind, so nicht im Sinne der marxistischen Theorie, als ob sich alles von dorther bestimmen und erklären würde. Aber es bietet sich hier ein besonders sinnfälliger Zugang zu dem Problem, namentlich in seiner langfristigen Entwicklung, von der auch die Betrachtung der gegenwärtigen Zustände auszugehen hat.

Gestalt- und Funktionswandel der Familie mit der Wandlung der Wirtschafts- und Siedlungsstruktur

In vorkapitalistischen Zeiten bildete die Familie bis auf geringe Ausnahmen eine *Produktions*gemeinschaft, die eigenes Vermögen besaß und durch dessen Bewirtschaftung in gemeinsamer Arbeit ihren Unterhalt gewann, so wie es heute noch im wesentlichen die Bauernfamilie tut. Ohnehin lebte damals der weitaus größte Teil des Volkes im Bauernhaus, und von den übrigen gehörte die Mehrzahl Handwerker- und Kaufmannsfamilien an, die ebenso den Unterhalt in gemeinsamer Arbeit erwarben. Haushalt und Geschäft waren noch unter einem Dach vereint. Auch im städtischen Haushalt wurde damals gebacken und geschlachtet, eingemacht, gepökelt und geräuchert, wurden Lichte gezogen und Seife gekocht, wurde gesponnen und gewebt, geschneidert und geschustert, notfalls getischlert und geschlossert (Sombart). Je weiter aber mit dem technischen Fortschritt, mit der Ausdehnung des Fabrikwesens und der Städte die Arbeitsteilung um sich griff,

um so mehr wurde diese Familienwirtschaft verdrängt und der städtische Haushalt von fast aller Eigenproduktion entblößt. Die Folgewirkungen für die Familie liegen auf der Hand. Bildete vordem die gemeinsame Arbeit ein täglich sich erneuerndes Gemeinschaftserlebnis wie auch eine fühlbare wirtschaftliche Klammer um die Familienglieder, so entfällt das nun und das Gegenteil tritt an seine Stelle: Eingliederung in einen fremden Betrieb, der weder selbst familienhaft ist noch auch in Beziehung zu den Familien steht. Hier kann der Einzelmensch sich wirtschaftlich verselbständigen. Er ist nicht mehr auf die Familie angewiesen. Verstärkt wird das noch durch die Individualisierung des Erbrechts und des ehelichen Güterrechts (Vermögenstrennung von Mann und Frau).

Schließlich erschöpft sich die Auswirkung nicht einmal auf der Produktionsseite. Mit der Ausdehnung von Großbetrieb und Großstadt tritt auch noch ein Einbruch in die *Konsum*gemeinschaft der Familie hinzu. Es ist vielen nicht mehr möglich, zum Mittagessen nach Hause zu gehen. Sie nehmen es in der Werkskantine oder im Gasthaus ein. Manchmal sogar auch noch das Abendessen, wenn der Abend nicht daheim, sondern bei einer Veranstaltung in der Stadt verbracht wird. Vielen schreibt auch der schichtweise Produktionsprozeß eine Arbeitszeit vor, die den Rhythmus des Familienlebens verleugnet und stört. So können sich die Familienglieder leichter als früher auseinanderleben, zum mindesten leben sie unverbundener nebeneinander. Ihr Sinnen und Denken schlägt Sonderpfade ein.

Natürlich läßt sich nicht angeben, wie viele Familien in Wirklichkeit durch diese äußeren Umstände innerlich umgewandelt worden sind. Mit Hilfe der Bevölkerungsstatistik kann man höchstens abschätzen, ein wie großer Teil jeweils diesen Einflüssen ausgesetzt, also von dorther gefährdet war.

Daß der eigentliche industrielle Umwandlungsprozeß in Deutschland erst während der letzten 80 Jahre vor sich ging, wird nicht nur durch die Wirtschafts-, sondern auch durch die Besiedlungsstatistik klar beleuchtet. Im Jahre 1816 wohnten drei Viertel der deutschen Bevölkerung auf dem Land (Gemeinden unter 2000 Einwohner); 1871 waren es noch fast zwei Drittel, 1951 jedoch im Bundesgebiet nur mehr 28%. Die Wandlungen während der sieben ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts waren also unbedeutend im Vergleich zu dem, was dann eintrat. Unwillkürlich denkt man hier an den Seherblick, mit dem Jakob Burckhardt 1871 die kommende Veränderung der Welt durch Erwerbs- und Machtgier, Großindustrie und Militarismus vorausgesagt hat. Der Zuwachs an Stadtbevölkerung sammelte sich überwiegend in den Großstädten an, die 1871 erst 5%, 1939 dagegen 32% der Gesamtbevölkerung beherbergten (Bundesgebiet 1951 nur 28%).[1]

Mit der Siedlungsstruktur änderte sich zugleich die Sozialstruktur. Was in den Städten an Bevölkerung hinzukam, war im großen und ganzen „Proleta-

[1] Die mitgeteilten Zahlen entstammen, wo immer möglich, der amtlichen Statistik der Bundesrepublik, und zwar vornehmlich der Volks- und Berufszählung von 1950, so daß sich eine Quellenangabe im einzelnen meistens erübrigen dürfte.

riat", d. h. es waren vermögenslose Leute, die nur durch Arbeit im Dienste eines anderen ihren Unterhalt gewinnen konnten. Solche gab es auch früher schon, aber vereinzelt. Nun wuchsen sie zur Masse an. Heute zählt man im Bundesgebiet auf 1 selbständige Erwerbsperson 5 unselbständige (Arbeiter, Angestellte und Beamte); 1882 waren es erst knapp 2. Leider fehlen Gesamtzahlen für eine noch frühere Zeit. Wir wissen aber, daß Kolping sich dem Aufbau seiner Gesellenvereine deshalb so intensiv widmete, weil das Handwerk damals (um 1860) in Deutschland noch mehr Leute beschäftigte als die Industrie. Die massenproletarischen Zustände, in die wir seitdem abgeglitten sind, haben die millionenfache Entwicklung von Haushalten zur bloßen (und gar schon beschränkten) Konsumgemeinschaft geradezu besiegelt.

Zum besonderen Verhängnis ward dabei das großstädtische Miethaus. Solange nur etwa 4 Personen in einem Haus wohnen, wie es Belgien im Durchschnitt heute noch zeigt, kann auch die Arbeiterfamilie meist noch Haus, Hof, Stall und Garten besitzen und wenigstens eine Kleinwirtschaft zur Ergänzung des Lohneinkommens betreiben. Wo aber, wie in vielen deutschen Großstädten, Dutzende von Familien in je einem riesigen Steinkasten hocken, ist man, wie von der Natur, so von jeder eigenwirtschaftlichen Basis abgeschnitten. Daß es auch in Riesenstädten anders möglich ist, deuten immerhin folgende Zahlen an: In London und Brüssel kamen 1910 durchschnittlich etwa 8 Bewohner auf ein Haus, in Berlin dagegen 76.[2]

Auf dem Boden der Großstadt sieht sich die Familie von neuen Gefahren umdräut. Es fehlt hier die indirekte, aber doch so wirksame Kontrolle des einzelnen durch Nachbarn und Dorfgemeinschaft, die auf dem Lande immer besteht und den Familien wie den Ehen wenigstens von außen manchen Halt bietet oder Haltung auferlegt. In der Großstadt bewegt man sich frei und unerkannt in der Menge. Verdächtiger Umgang oder gar Fehltritte ziehen keine Ächtung nach sich, solange sie nicht zum Konflikt mit der Polizei führen. Zugleich bieten die Hilfsmittel der modernen Technik viel Gelegenheit und Anreiz, mit fremden Personen in Beziehung zu treten. Schon die Zusammenwürfelung Hunderter und Tausender beiderlei Geschlechts im gleichen Betrieb schafft ständig neue Kontakte außerhalb aller Familienbeziehung und fern jeder Familienkontrolle. Die Gefahren sind heute um so größer, als ein starker Wechsel in der Stadtbevölkerung vor sich ging. Etwa ein Drittel der Großstadtbewohner sind seit dem zweiten Weltkrieg neu hinzugekommen, also eine überaus große Zahl von „Fremden", die sich erst wieder einen neuen Bekanntenkreis schaffen wollen und die großenteils weder durch Traditions- und Heimatgefühle noch durch gemeinsame Lebensschicksale mit dem Ganzen verbunden, in ihrer Haltung bestimmt und geistig geformt werden.

Ein weiteres Moment, das sich zwar nicht auf die Großstädte beschränkt, jedoch sein Schwergewicht dort hat und weit aufs Land hinauswirkt, ist der

[2] Siehe *J. Wagenbach,* Volk und Boden, Potsdam 1932, S. 21.

starke Pendelverkehr von Arbeitskräften. Nach der Zählung von 1950 gab es 3,2 Millionen Tagespendler im Bundesgebiet. Das heißt: Ein Siebentel aller Berufstätigen muß zur täglichen Arbeit frühmorgens in einen anderen Ort fahren und kommt abends erst wieder heim. In mehrfacher Hinsicht kann sich das nachteilig auf die Familie auswirken. Wo es zum Dauerzustand wird, ist kaum noch ein Familienleben möglich, wenn nicht wenigstens der Sonntag der Familie vorbehalten bleibt, und die Menschen nicht auf Sportplätze oder an Ausflugsziele flüchten.

Bedeutsam wurden der Funktionswandel und die Ansiedlung auf dem Asphalt für die Entwicklung zur Kleinfamilie, die nur noch aus den Ehegatten und vielleicht einem oder zwei heranwachsenden Kindern besteht. Einst war nicht nur die Kinderschar größer, es lebten auch ledige Onkel und Tanten in vielen Familien. Als wirtschaftliche Stützen und mehr noch als eine wesentliche Bereicherung der Hausgemeinschaft waren sie sehr geschätzt. Nur schwache Spuren davon haben sich erhalten. Großeltern trifft man wohl noch etwas häufiger an. Aber auch sie, die früher in der Häuslichkeit und im Garten eine willkommene Hilfe darstellten, bilden jetzt als bloße Konsumenten fast nur noch eine Last, die allenfalls durch den Bezug einer bescheidenen Invalidenrente gemildert wird. Hausgesinde kann man sich um so weniger leisten, als es auch für dieses an Gelegenheit zu der einst so vielfältigen produktiven Hausarbeit fehlt. Auf diese Weise sinkt ein hehres altes Ideal dahin: die Erweiterung des Familienkreises auf das „ganze Haus" oder die „Groß-Familie" (Augustinus), ein Ideal, das einst mit dem Christentum langsam emporstieg, die antike Institution der Sklaverei wirksam überwinden half und später in den besten Zeiten Europas weithin verwirklicht war. Der Niedergang bedeutet für alle Beteiligten eine ungeheure Verarmung an Gemeinschaft, Hilfsbereitschaft und häuslicher Atmosphäre. Nach der Haushaltungsstatistik möchte man schließen, daß, neben dem Geburtenrückgang und dem individualistischen Zeitgeist, insbesondere die Weltkriege und ihre Folgen sich hier negativ ausgewirkt haben. Von 1871—1900 ging die durchschnittliche Kopfzahl der deutschen Haushaltung nur von 4,7 auf 4,6 zurück; seitdem aber sank sie weiter auf 3,4 (nur Mehrpersonenhaushalte!). Bei normalen Wohnverhältnissen wäre 1950 noch eine niedrigere Zahl herausgekommen. In England und Wales ging die gleiche Zahl von 1911—1951 von 4,4 auf 3,2 zurück. In derselben Zeit ist die Zahl der Kleinhaushaltungen (1—3 Personen) dort von $^2/_5$ auf nahezu $^2/_3$ aller Haushaltungen angewachsen.[3] Wenn im westdeutschen Bundesgebiet 1950 ebenfalls $^2/_3$ aller Haushaltungen nur 1—3 Personen umfaßten, so ist dieses Ergebnis allerdings davon beeinflußt, daß fast alle Untermieter als Ein-Personen-Haushalte gezählt worden sind.

[3] *J. W. Nixon,* On the size, constitution and housing standards of Housholds in England and Wales 1931 and 1951. Revue de L'Institut International de Statistique, Vol. 20, 1952, S. 135 ff.

Das Zusammenschrumpfen zur Kleinstfamilie besiegelte wieder den Verlust sehr wesentlicher Funktionen, den in erster Linie die allgemeine Kulturentwicklung mit sich brachte: So wie die Erziehung und Ausbildung der Kinder weitgehend anderen übertragen wurde, so wird auch die Pflege der Kranken und alten Leute immer seltener in der Familie selbst geleistet. Wieweit das unmittelbar die Gemeinschaftsgefühle schwächt, sei dahingestellt. Wichtiger erscheint ein anderes: Die Jugend erlebt die Leiden der Krankheit und die Beschwerden des Alters nicht mehr aus eigener Anschauung mit. So steigert sie sich, von dem Glanz stabiler Gesundheit berückt, zu leicht in ein schiefes Existenzbild des Menschen hinein. Es geht ihr der rechte Sinn für diese Schattenseiten des Lebens ab, und damit verkümmern Tugenden, wie Humanität, Hilfsbereitschaft, Barmherzigkeit, die ein Kulturvolk nicht entbehren kann.

Emanzipation und Erwerbstätigkeit der Frau

Die umwälzenden Veränderungen auf dem Gebiet der Technik und der Wirtschaft haben der Frau, so kann man wohl sagen, einen ganz neuen Lebensraum erschlossen. Früher blieben unverheiratete Mädchen dauernd abhängig entweder von der eigenen Familie, in der sie lebten, oder von einer fremden Familie, in deren Dienst sie getreten waren. Andere Wege standen ihnen nicht offen. Heute haben sie, wie auch die verheirateten Frauen, Zutritt zu fast allen Berufen sowie, als Voraussetzung dessen, auch zu allen Schulen und sonstigen Ausbildungsstätten. Indem die Technik daran arbeitet, schwere Muskelarbeit immer mehr vom Menschen auf die Maschine zu übertragen, bahnt sie der Frau den Weg auch zu solchen Funktionen, die bis dahin ausschließlich Männersache waren. Während sich nun auf der einen Seite diese Möglichkeiten erschließen, erfährt die Frau von der anderen Seite, nämlich durch die Entleerung des Haushalts von Produktionstätigkeiten, zugleich eine Entlastung, die ihr Zeit zur Wahrnehmung jener neuen Erwerbsgelegenheiten gewährt. Es kommt hinzu, daß sich auch die Last der Mutterschaft stark gemindert hat. Infolge des Rückgangs der Kindersterblichkeit bedarf es heute nur noch halb so vieler Geburten wie früher, um die gleiche Nachkommenschaft je Familie großzuziehen. Ganz abgesehen davon, daß viele Eltern sich vorsätzlich mit einem Kind begnügen. Während eine Familienmutter in früheren Zeiten fünfzehn bis zwanzig Jahre oder noch länger durch die Pflege kleiner Kinder ans Haus gefesselt blieb, beschränkt sich diese Aufgabe jetzt meist auf einige wenige Jahre. So entsteht ein weiterer Spielraum für die außerhäusliche Erwerbstätigkeit auch jener verheirateten Frauen, die nicht aus wirtschaftlicher Not dazu getrieben werden.

Natürlich hat das nicht zur Folge, daß nun alle Frauen zu einer Erwerbstätigkeit drängen. Die weitaus meisten wünschen sich auch heute noch kein anderes Tätigkeitsfeld als die Besorgung des Familienhaushalts. Oft genug zeigt sich das bei Ehefrauen daran, daß sie die Erwerbstätigkeit aufgeben,

sobald die Notwendigkeit des Hinzuverdienens entfällt. Die Zustände haben sich auf diesem Gebiet nicht so bedrohlich entwickelt, wie es nach oberflächlichen Eindrücken oft hingestellt wird. Der Anteil der weiblichen Personen an der Gesamtzahl der Erwerbstätigen ist im letzten halben Jahrhundert nur wenig gewachsen, nämlich von 34 auf 36%. Fast möchte man also schließen: Ohne den Wegfall der Gefallenen zweier Weltkriege hätte er sich überhaupt kaum erhöht.

Angesichts der Zunahme des Frauenüberschusses zwischen 1939 und 1950 von 0,7 auf 3,0 Millionen — davon standen 1,9 Millionen im Alter von 25 bis 50 Jahren, hatten also kaum noch Heiratsaussichten — überrascht es geradezu, daß die Gesamtquote der weiblichen Erwerbstätigen zu beiden Zeitpunkten gleich war (36%). In der Zusammensetzung zeigte sich freilich manche Veränderung. Der Anteil der verheirateten Frauen ging 1950 bei den jungen Altersklassen (bis 25 Jahre) über den Stand von 1939 hinaus, bei allen anderen blieb er erheblich dahinter zurück. Die Erklärung dafür liegt bei den jungen Frauen darin, daß sehr viele ihre Aussteuer selbst verdienen müssen; bei den älteren liegt sie weitgehend in der Umgruppierung, die inzwischen vor sich ging: 1,5 Millionen Frauen sind zu Witwen oder Geschiedenen geworden. Im ganzen waren 25% der verheirateten Frauen erwerbstätig, gegen 30,6% im Jahre 1939. Ihre Gesamtzahl von 2,8 Millionen setzte sich 1950 wie folgt zusammen: 1,55 Millionen arbeiteten in der Landwirtschaft (ganz überwiegend „Mithelfende"), ½ Million in Handwerk und Industrie, annähernd ¼ Million in Handel und Verkehr, 120000 in Gesundheits- und Pflegeberufen, 105000 in Verwaltung und Rechtspflege, 20000 im Geistes- und Kulturleben. (Der Rest von 0,3 Millionen läßt sich nicht aufgliedern.)[4] Da man annehmen kann, daß fast alle diese Frauen auch einen Haushalt zu führen hatten, liegt das Bedenkliche dieser Zustände, von der Landwirtschaft abgesehen, offen zutage. Das Familienleben muß unter solcher Doppelbeanspruchung der Frau leiden. Sieht man von den Mithelfenden ab, so bleiben von der vorstehenden Zahl noch 1,1 Millionen Ehefrauen übrig, die entweder selbständig ein Geschäft führten oder als Unselbständige in einem Arbeitnehmerverhältnis standen. Ihre Zahl macht knapp 6% der entsprechenden Gesamtzahl der Erwerbspersonen (also ohne Mithelfende) aus. Nahezu ¾ von ihnen standen im Alter von 20 bis unter 45 Jahren.[5]

In dem Bestreben, die Erwerbstätigkeit der verheirateten Frau erträglicher zu gestalten, wurde schon oft der Gedanke erörtert, ihr eine halbtägige Beschäftigung zu ermöglichen. In den Vereinigten Staaten sind in dieser Richtung bereits größere Versuche unternommen worden. Es arbeiten dort etwa 10% der weiblichen Beschäftigten nur halbtägig, und das soll sich gut bewähren. Bei uns gibt es das erst ganz vereinzelt. Stände die rechte

[4] Zusammengestellt nach dem Statistischen Jahrbuch für die Bundesrepublik 1953, S. 116.

[5] Diese sowie viele weitere Einzelheiten sind zu entnehmen dem Bericht des Statistischen Bundesamts: Die Frau im wirtschaftlichen und sozialen Leben der Bundesrepublik. 2. Auflage, 1952.

Hierarchie der Werte noch in Geltung, dann dürfte es nicht allzu schwer fallen, zunächst diesen Weg zugunsten der Familie weiter zu verfolgen.

Wie die Zahlen zeigen, entspricht die landläufige Vorstellung, als ob die Erwerbstätigkeit der Frau reißend zunähme, nicht der Wirklichkeit. Gleichwohl hat diese Erscheinung längst soziologische Folgerungen gezeitigt. Schon bei der Vorbereitung des Bürgerlichen Gesetzbuches zu Ende des 19. Jahrhunderts erhoben sich Stimmen für die Abschaffung jeder „patriarchalischen" Vorrangstellung des Mannes im Namen der Gleichberechtigung der Frau. Das Grundgesetz der Bundesrepublik von 1949 hat sich dieses Prinzip zu eigen gemacht, und das Familienrechtsgesetz, das die konkrete Ausgestaltung bringen soll, sieht kühne Neuerungen vor (Recht der Frau auf eigenen Wohnsitz, auf Erwerbstätigkeit usw.).[6] Auch wenn plausible Gründe dafür, wenigstens in Bezug auf gewisse Zeitsituationen, geltend gemacht werden können, so wird man sich doch nicht darüber täuschen dürfen, daß Reformen dieser Art geeignet sind, das Familienband weiter zu lokkern. Wo sich Neigungen dazu ohnehin rühren, mögen derartige Reformen geradezu zersetzend wirken, namentlich in den Volksschichten, bei denen keine wirtschaftliche Not nach solchen Neuerungen schreit. Alle Bestrebungen, der verheirateten Frau noch breitere Wege ins Erwerbsleben zu erschließen, statt durch grundlegende Sozial- und Wirtschaftsreformen ihre endgültige Rückkehr zum häuslichen Herd vorzubereiten, müssen grundsätzlich als Irrwege bezeichnet werden. Ist es doch ohnehin beschämend für unsere Zeit, daß man bei der gigantischen technischen Leistungsfähigkeit, die der Wirtschaftsapparat erreicht hat, nicht ganz spontan und unbeirrt auf die Erwerbstätigkeit der Hausfrau verzichtet und die entsprechenden volkswirtschaftlichen Vorkehrungen trifft. Wohl wird man nicht mehr alle Frauen zu diesem Ideal bekehren können. Aber es wird dann wenigstens ganz offenbar werden, daß, ähnlich wie der Geburtenrückgang, so auch diese Flucht aus der Häuslichkeit am meisten dort um sich greift, wo sie am wenigsten aus wirtschaftlicher Not erklärt werden kann.

Emanzipation des Kindes

Als der erste Weltkrieg zu Ende war und die Soldaten heimkehrten, spielte sich in mancher ländlichen Familie eine kleine Revolution ab: Die zwanzigjährigen Söhne, denen der Wind ferner Länder und Meere um die Nase geweht hatte, beugten sich nicht mehr der patriarchalischen Bevormundung in den Dingen des täglichen Lebens, wie sie früher beim Bauern als selbstverständlich galt. Und die bejahrten Eltern begriffen bald, daß sich der alte, aus Urzeiten überkommene Zustand nicht weiter erzwingen ließ. Ein Sturmwind war in die wohlbehütete ländliche Stille eingebrochen und hatte die Umzäunung niedergelegt. Der zweite Weltkrieg wirkte sich noch schärfer in gleicher Richtung aus. Er wirbelte nicht nur in der Wehr-

[6] Näheres bei *K. Mörsdorf*, Die hierarchische Struktur von Ehe und Familie, in dieser Zeitschrift, Bd. 151 (Februar 1953) S. 322—336.

macht, sondern auch in der Heimat die Menschen aus Stadt und Land durcheinander und zersetzte die ländlichen Denk- und Lebensformen immer weiter. So wachsen die Kinder der Landbevölkerung heute unter ganz anderen Einflüssen auf als es bis vor vier Jahrzehnten war. Aber das ist nur eine besondere Seite der allgemeinen Entwicklung, die den Einfluß der Familie auf das heranwachsende Kind wesentlich geschmälert hat.

Es begann mit dem staatlichen Schulzwang. Bei dem starken suggestiven Einfluß, den die Lehrer und die Klassengemeinschaft erfahrungsgemäß auf das Kind ausüben, formt die Staatsschule an dessen Erziehung und geistigen Ausrichtung ständig und aufs stärkste mit. Das Bestreben der modernen Pädagogik, das Kind zur Selbständigkeit und Selbstkontrolle zu erziehen, fördert gleichfalls diese Entwicklung. Unter Umständen wird der Geist des Elternhauses völlig verdrängt. Aber auch wenn das nicht geschieht, ist doch der Einfluß der Familie im Vergleich zu früher stark eingedämmt. Ähnliche Wirkungen, wenn auch vielleicht mehr im verborgenen, können Film und Funk, das Fernsehen, die Flut der illustrierten Blätter usw. ausüben.

Ein weiteres Moment bildete die Jugendbewegung, die den heranwachsenden Kindern nicht nur eine viel freiere geistige Haltung (bis zur Selbstbestimmung) vermittelte, sondern sie auch auf häufigen Fahrten dem Elternhaus entführte und weltkundig machte. Auch auf die große Schar derer, die nicht aktiv am Leben der Jugendbewegung teilnahmen, hat sich das beträchtlich ausgewirkt und wirkt bis zur Stunde nach, vor allem im Zusammenhang mit der Motorisierung, die heutzutage die Kinder bereits in ihren Bann schlägt. So bedeutsame Wandlungen seinerzeit das Eisenbahnwesen in vieler Hinsicht brachte, für die Beweglichkeit der Jugendlichen bedeutete es nur wenig im Vergleich zu Fahrrad, Motorroller und Motorrad. Nimmt man noch die so verbreitete Leidenschaft für den Sport aller Art hinzu, so gewinnt man eine Vorstellung, wieviele Anziehungspunkte und Möglichkeiten, die es früher gar nicht gab, gegenwärtig das junge Volk und selbst die Kinder aus dem Elternhaus in die Öffentlichkeit, auf die Plätze und Straßen locken. Es geht hier nicht darum, diese Entwicklung an sich, in ihrer tieferen Bedeutung zu bewerten oder zu kritisieren, sondern nur um den Hinweis, daß all das den Einfluß der Familie auf das Kind schmälert, weil starken fremden Einflüssen die Tür geöffnet wird. Familie und Kirche, die früher nahezu allein die jungen Menschen formten, teilen sich heute darein mit dem Staat sowie mit einer bunten Fülle von Gruppen und Verbänden.

Schließlich hat man in neuerer Zeit, da das Kind in manchen Kreisen bereits Seltenheitswert erlangte, sogar einen besonderen Kult mit ihm zu treiben begonnen. Den Geltungs- und Freiheitsgelüsten der Kleinen schmeichelt das und es kann dazu führen, daß im Verhältnis zwischen ihnen und den Erwachsenen die natürliche Ordnung gewissermaßen auf den Kopf gestellt wird. Die formende Kraft der Familie wird damit nur weiter zugunsten anderer, von außen wirkender Einflüsse zurückgedrängt.

Nimmt man zu all dem hinzu, daß die Kinder heutzutage auch berufsmäßig der Familie viel früher entwachsen als einst und daß sie vielfach nicht mehr durch die Familie selbst, sondern durch andere gesellschaftliche Instanzen in den Beruf hineingesteuert werden, so tritt auch in Bezug auf das Kind ein umfassender Verlust an Aufgaben, die einst wie selbstverständlich beim Elternhaus lagen, in Erscheinung.

Sonderaspekte der Nachkriegszeit

Wie viele von den etwa 13 Millionen Familien, die im Bundesgebiet leben, ihrer Gestalt nach nur noch Ruinen einer Vollfamilie sind, läßt sich nicht genau angeben, doch vermitteln folgende Angaben wohl eine gewisse Vorstellung: Von 1939—50 ist die Zahl der Witwen von 1,7 auf über 3 Millionen gestiegen, die Zahl der Witwer von 0,6 auf 0,75 Millionen. Weitere 300000 Frauen von Vermißten sind wohl faktisch ebenfalls als Kriegerwitwen zu betrachten. Geschiedene Frauen zählte man 387000 (das bedeutet 1 Geschiedene auf 29 Verheiratete). Im übrigen läßt sich über die Entwicklung der Ehescheidungen zur Zeit noch nicht mehr sagen, als daß ihre Zahl seit 1948 stark zurückgegangen ist, jedoch 1952 relativ (auf 100000 der Bevölkerung) immer noch um 47 Prozent über dem Stand von 1936/38 lag. Außer den geschiedenen gab es noch 380000 verheiratete Frauen, die nicht mit ihren Männern zusammenlebten, überwiegend wohl wegen Schwierigkeiten der Wohn- und Erwerbsverhältnisse, zum Teil aber auch aus anderen Gründen. Weitere Hunderttausende von Familien (vielleicht über eine halbe Million) sehen ihren Vater nur am Sonntag oder gar nur ein- bis zweimal im Monat zu einem Wochenendbesuch, weil seine Arbeitsstätte zu weit entfernt liegt. Wie die Erfahrung immer wieder zeigt, wirkt sich das Fehlen eines Elternteils, vor allem die Dauerabwesenheit des Vaters, meist ungünstig auf die Kinder aus.

Gelegentlich hörte man von 300000 herumstreunenden Jugendlichen im Bundesgebiet. Darin liegt eine große Übertreibung. Unter der Millionenzahl von Arbeitslosen gab es die letzten Jahre zwar etwa 300000, die noch keine 25 Jahre alt waren. Manche von ihnen werden auf Wanderschaft gegangen sein, um eine Lehr- oder Arbeitsstelle zu suchen, manche vielleicht auch zum bloßen Zeitvertreib. Das mag da und dort, bei gehäuftem Zusammentreffen, zu der Erscheinung einer verwilderten Jugend geführt haben, berechtigt aber nicht dazu, die ganze Gruppe in solchem Licht zu sehen und zu schmähen. Vom kommenden Jahr ab wird die jugendliche Berufsnot sinken und wahrscheinlich bald ganz verschwinden, weil die schwächeren Geburtenjahrgänge der Kriegszeit nachrücken.

Noch ein Wort über die alten Leute. Bekanntlich ist ihre Zahl relativ viel größer, als sie es bei früheren Generationen war. Während im Jahre 1910 nur $^1/_{20}$ der Bevölkerung über 65 Jahre zählte, entfällt heute fast $^1/_{10}$ auf diese Altersstufe. Etwa 200000 alte Männer ($=^1/_{10}$) leben für sich allein in Einzelhaushaltungen, ebenso 570000 alte Frauen ($= ^1/_4$). Das Leben im Al-

tersheim vermochte bislang nur eine weit geringere Zahl anzuziehen, nämlich 48000 Männer und 82000 Frauen.[7]

Ein großes Übel, das besonders den Weg der jungen Familie überschattet, ist der Wohnungsmangel. Nach dem ersten Weltkrieg fehlten etwa 1,2 Millionen Wohnungen in Deutschland, und es ist trotz aller Anstrengungen bis zum zweiten Weltkrieg nicht gelungen, von diesem Fehlbetrag wesentlich herunterzukommen. Das muß eine ernste Warnung an die Gegenwart sein, da nunmehr infolge der Kriegszerstörungen und des Zustroms der Vertriebenen im Bundesgebiet 4,7 Millionen Wohnungen fehlen. Dieser Mangel hat dahin geführt, daß 1950 nur 5,6 Millionen Wohnparteien (38 Prozent) eine Wohnung für sich allein hatten. (In großen Städten ist der Prozentsatz noch niedriger, in Braunschweig z. B. nur 25 Prozent.) 5,7 Millionen Wohnparteien teilten ihre Wohnung mit noch einer anderen Partei, und weitere 3,3 Millionen Wohnparteien mußten mit noch zwei oder mehr Wohnparteien zusammenleben. Über die Nachteile solcher Zustände ist hier kein Wort zu verlieren. Schlimmer freilich ist das Leben in Massenquartieren, dem mehrere hunderttausend Menschen noch immer nicht entrinnen konnten. Kinder wachsen da auf, die nie etwas anderes als Baracke oder Kaserne kennengelernt haben.

Die Heimatvertriebenen, die sich notgedrungen in das Erwerbsleben des übervölkerten Bundesgebiets einfügen müssen, kommen zum großen Teil um einen Berufswechsel nicht herum, mit dem ein soziales Absinken verbunden ist. Vor allem die Bauern und der Mittelstand sind davon schwer betroffen. Mag solche Not geeignet sein, den Familienzusammenhalt zunächst zu festigen, so birgt sie doch auch schwere Gefahren, weil das bittere Los immer wieder an dem einstigen Heimatglück gemessen wird und sich dann um so schwerer auf die Seele legt. Manche Familie, die festgegründet schien, ist daran zerbrochen.

Die allgemeine Teuerung der Nachkriegszeit hat das viel erörterte alte Problem des Familienlohns mit neuer Wucht gestellt und schärfer als vordem ins Bewußtsein treten lassen. Nachdem kinderreiche Familien immer seltener geworden sind und daher der allgemeine Zuschnitt des Lebensstils und Lebensaufwands immer mehr von den Kinderlosen und Kinderarmen bestimmt wird, fühlen sich die Familien mit mehreren Kindern finanziell ungebührlich beengt, hintangesetzt, zum Entbehren verurteilt. Selbst wenn sie seelisch noch gesund genug sind, um sich dadurch die Freude an ihren Kindern nicht vergällen zu lassen, so bedrückt sie doch dieser Zustand einer Deklassierung in der Lebenshaltung um so mehr, als sie sich bewußt sind, durch die Aufziehung ihrer Kinder große Leistungen und Opfer für die Volksgemeinschaft zu erbringen. Es ist inzwischen weithin anerkannt, daß die Verteilung des Sozialprodukts in dieser Hinsicht verbessert werden muß, sei es durch echte Familienlöhne — also ein Abgehen von dem nur nach der Leistung, nicht nach dem Bedarf bemessenen Entlohnungssystem — oder

[7] Siehe Wirtschaft und Statistik, April-Heft 1953, S. 155.

durch einen Ausgleich der Kinder- und Familienlasten über irgendeinen anderen Weg. Die meisten Arbeiter genossen bisher keinerlei Kinderzuschläge. Und wo es solche gab, waren sie unzulänglich. Auch was die Pläne zum Familienlastenausgleich bisher vorsehen, kann nur als unzulänglich bezeichnet werden. Gleiches gilt von den bisherigen Kinderermäßigungen im Einkommensteuertarif. Solange die Lebenshaltung der Familie mit Kindern weit unter der der kinderlosen Haushaltung liegt, wie es die internationale Frankfurter Tagung über Familienprobleme im März 1953 bestätigt hat, werden diese Fragen wohl nicht mehr zur Ruhe kommen. Es hat den Anschein, daß auch die deutsche Sozialwissenschaft ihnen großes Interesse zuwendet und entschieden nach neuen Lösungen sucht.[8]

Der vorstehende Überblick zeigt, daß die Familie viele äußerliche Stützen verloren hat, die einst ihren Zusammenhalt festigten. So steht sie also seit langem unter einer doppelten Bedrohung: von innen durch den individualistischen, materialistischen und atheistischen Geist der Zeit; von außen durch die Technisierung der Wirtschaft und die Kollektivierung der sozialen Verhältnisse. Daß in gleichem Maße, wie diese Bedrohungen zunahmen, ein Zerfall der Familie vor sich gegangen wäre, kann nicht festgestellt werden, so sehr auch die Zerfallssymptome sich zu häufen schienen. Es müssen also starke innere Kräfte wirksam sein, die offenbar in der Natur der Familie wurzeln und den äußeren Anstürmen nicht gerade leicht erliegen. Die große Not des zweiten Weltkriegs und seiner Endkatastrophe, in der für einen Augenblick die Familie allein von allen sozialen Institutionen noch übriggeblieben war, ließ viele deren unvergänglichen und unersetzlichen Wert neu erleben. Vorübergehend festigte sich damit manches, was gelockert war. Hieraus jedoch bereits auf eine allgemeine Umkehr zu schließen, wie es Schelsky[9] tut, erscheint allzu kühn und unbegründet. Es bleibt abzuwarten, ob die Hinwendung zur Familie Bestand hat oder ob die Gegentendenzen nicht wieder obsiegen, wenn etwa eine lange, friedliche Wohlstandsentwicklung die Gemüter einschläfert. Eine wirkliche Wandlung in der Wertschätzung der Familie kann auf die Dauer nur aus einer Abkehr von dem der Familie so ungünstigen Zeitgeist erwartet werden. Davon aber ist bisher doch kaum eine Spur festzustellen.

Für die soziologische Situation und Funktion der Familie hängt vieles davon ab, ob der Staatstotalismus, in den wir bereits so tief verstrickt sind, gebrochen werden kann; ob es also gelingt, die Gestaltung des sozialen Lebens wieder mehr und mehr aus den Händen des Staates in die der Gesellschaft zu übertragen. Je mehr Aufgaben der zentralistisch-bürokratische Staat an sich zieht, um so vollständiger wird die Familie ausgeschaltet und

[8] Vgl. z. B. *G. Mackenroth,* Die Reform der Sozialpolitik durch einen deutschen Sozialplan. Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Neue Folge, Band 4, Berlin 1953, S. 39 und besonders S. 56—59. Ferner *H. Achinger,* Soziale Sicherheit. Eine historisch-soziologische Untersuchung neuer Hilfsmethoden. Stuttgart 1953, sowie die von Achinger und anderen dargebotene Untersuchung: Reicht der Lohn für Kinder? Frankfurt a. M. 1952.

[9] *H. Schelsky,* Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Dortmund 1953.

entmündigt. Wo aber gesellschaftliche Kräfte selbstverantwortlich und im Geiste der Subsidiarität wirksam werden, erhält die Familie vielfältige Chancen einer zum mindesten indirekten Mitwirkung. Die fundamentale Frage der Wiederbelebung einer echten Gesellschaft und einer föderalistischen Durchbildung des gesamten sozialen Lebens nach dem Prinzip der Subsidiarität wird also weitgehend darüber entscheiden, ob die Familie der Zukunft eine lebenskräftige Zelle oder nur ein welkes Glied am Volkskörper sein wird.

Priestergestalten in der Romanliteratur der Gegenwart[1]

Von HUBERT BECHER S. J.

Schon oft hat man mit Verwunderung festgestellt, daß in unserer Zeit der Priester literaturfähig geworden ist. Eine Fülle von Büchern, und gerade von bedeutenden Schriftstellern und Dichtern, erscheint, die den Priester in den Mittelpunkt des erzählten Geschehens rücken. Der Vorliebe der Dichter entspricht die der Leser: die Priesterromane üben eine außerordentliche Wirkung aus.

Der Geistliche ist zwar schon immer Gegenstand der Erzählung und Dichtung gewesen. Sein Beruf und die damit gegebene Sonderstellung heben ihn aus der Menge heraus und ziehen die Blicke auf ihn. Es sind Blicke von Freunden und Kritikern. Als Bote Gottes soll er vorbildlich sein. Sein menschliches Versagen wirkt stärker als das Versagen irgendeines Christen.

[1] *Gertrud von Le Fort,* Das Schweißtuch der Veronika - München 1928 - Kösel-Pustet. Kranz der Engel - München 1946 - Michael Beckstein. *Stefan Andres,* Die Sintflut - München 1949 - Piper. Wir sind Utopia - Berlin 1943 - Riemerschmidt. *Edzard Schaper,* Die Macht der Ohnmächtigen - Köln und Olten - Jakob Hegner. Die Freiheit des Gefangenen - Köln 1950 - Hegner. *Franz Werfel,* Das Lied von Bernadette - Berlin und Frankfurt a. M. 1948 - Suhrkamp. *Franz Herwig,* Sankt Sebastian vom Wedding - München 1921 - Kösel und Pustet. *Hermann Hesse,* Glasperlenspiel - Frankfurt 1952 (47.—53. Aufl.) - Suhrkamp. *Carl Zuckmayer,* Der Seelenbräu. Erzählung - Frankfurt 1951 - S. Fischer. *Luise Rinser,* Daniela - Frankfurt a. M. 1953 - S. Fischer. *Dick Ouwendijk,* Das geschändete Antlitz - Warendorf 1949 - J. Schnell'sche Buchhandlung. *Felix Timmermans,* Der Pfarrer vom blühenden Weinberg - Leipzig 1937 (24.—27. Tausend) - Inselverlag. *Georges Bernanos,* Die Sonne Satans - Hellerau 1927 - Hegner. Das Tagebuch eines Landpfarrers - Wien 1936 - Hegner. Der Abtrünnige - Hellerau 1929 - Hegner. *Bela Just,* Der Lastträger Gottes - Würzburg 1953 - Echter. Erleuchtete Toren - Nürnberg 1950 - Glock u. Lutz. *Robert Morel,* Sonntag der Satten - Düsseldorf 1949 - L. Schwann. *Beatrix Beck,* Léon Morin, Priester - Frankfurt 1952 - Frankfurter Verlagsanstalt. *Francis Jammes,* Der Pfarrherr von Ozeron - Hellerau - Hegner. *Bruce Marshall,* Das Wunder des Malachias - Köln - Hegner. Keiner kommt zu kurz oder Der Stundenlohn Gottes - Köln und Olten - Hegner. Die Welt, das Glück und Father Smith - Zürich - Conzett und Huber. *Graham Greene,* Die Kraft und Die Herrlichkeit - Berlin 1948 - Paul Zsolnay Verlag. Das Herz aller Dinge - Hamburg 1949 - Rowohlt-Verlag (Reihe der Ro-Ro-Ro). *A. J. Cronin,* Die Schlüssel zum Königreich - Stuttgart - Scherz u. Goverts. *Cecily Hallack,* Die Fröhlichkeit des Paters Savinius - München 1953 (6.—10. Tausend) - Kösel. *Henry Morton Robinson,* Der Kardinal - Frankfurt a. M. - Verlag der Frankfurter Hefte. *William E. Barrett,* Gottes linke Hand - Bremen 1952 - Schünemann. *Crawford Power,* Der Pfarrer und die Sünde - Essen - Fredebeul u. Koenen. *Alan Paton,* Denn sie sollen getröstet werden - Hamburg 1952 - Wolfgang Krüger. *Giovannino Guareschi,* Don Camillo und Peppone. Don Camillo und seine Herde - Salzburg 1953 - Otto Müller. *Carlo Coccioli,* Himmel und Erde - Stuttgart 1951 - Deutsche Verlags-Anstalt.

Sein Wirken und sein Einfluß auf die Gläubigen, das Bemühen um eine seinem Beruf entsprechende Lebens- und Geisteshaltung, seine Hirtentätigkeit für das Wohl und Wehe seiner Herde, was er rät und wie er tröstet, wie er warnt und straft, dies alles lockt zu dichterischer Nachgestaltung.

Dennoch bedeutet der Priesterroman der Gegenwart mehr. Die innere Zielsetzung ist eine andere geworden. Man hat schon vor einigen Jahren von einer Erweiterung des dichterischen Raumes gesprochen. Nach einer langen Zeitspanne, in der die Dichter fast ausschließlich nur Sinn für das Natürliche und Naturalistische zu haben schienen, fassen sie wieder auch Gott und das Göttliche ins Auge. Aus einer zerschlagenen Welt, aus der Tiefe rufen sie empor zum Herrn. Der zerschmetterte Prometheus im Dichter erinnert sich wieder an das Unvergängliche, Ewige, Beständige, da die Erde nicht mehr fest steht, da die Hütten, die der Mensch gebaut, zertrümmert sind und die Glut des Herdes, die er mit dem von Gott geraubten Feuer entzündet hatte, erloschen ist. Der Dichter ruft „aus der Tiefe" auch in dem Sinn, als er sich nicht mehr oberflächlich begnügt mit den Leistungen und Kräften der Menschen, auch nicht mehr mit der psychologischen, psychoanalytischen und tiefenpsychologischen Schau, Zergliederung und Ergründung des Zufälligen der menschlichen Seele und ihrer Beziehungen.

Was der Mensch, was das Diesseits bieten kann, hat sich als eitel erwiesen. Um so mächtiger wächst der Sinn für das Unverwesliche, Unvergängliche und Unerschütterliche, das Unbedingte, Wahre und Echte. Es ist erstaunlich, wie bei näherem Zusehen gerade solche Dichter, die mit der unerbittlichen Schärfe alle Masken herunterreißen, mit der rücksichtslosesten Härte alle Götzen zerschlagen, die dem Nihilismus am vollkommensten verfallen zu sein scheinen, in der innersten Tiefe ihres Herzens die so ergreifende Hoffnung hegen, daß es doch einen Sinn des Lebens gebe, daß der Mensch doch für ein Glück geschaffen sei, das Rost und Motten nicht verzehren können. Ihre Frage ist bang, aber es ist doch keine verzweiflungsvolle Frage. Das „Gott ist tot" eines Nietzsche scheint überwunden.

In diesem Zusammenhang fällt der Blick auf den Priester, der die Welt Gottes kündet und in ihr lebt. Dieser Priester ist weniger der Mensch mit diesen oder jenen Eigenschaften, dieser oder jener Schwäche, dieser oder jener Not, besonders der Not des Zölibats, dieser oder jener welthaften Gestaltungskraft. Er wird als Träger der göttlichen Gnade und des göttlichen Heiles angesprochen. Darin ist es auch begründet, daß gerade der katholische Priester Gegenstand der Dichtung wird. Wir haben auch, aber ganz selten, Romane, die den protestantischen Prediger in den Mittelpunkt der Erzählung rücken. In dem Roman des Engländers Alan Paton „Denn sie sollen getröstet werden", tragen zwei protestantische Negerpfarrer die Handlung, die das Verhältnis von Weiß und Farbig in der südafrikanischen Union behandelt. Ihre Kraft suchen und finden sie im Gebet und der Verehrung Gottes. Aber der Schwerpunkt des Geschehens liegt mehr in der menschlich fühlbaren Wirkung, in der Lösung der sozialen Frage, in der neuen Ord-

nung der Liebe, die die Gegensätze von arm und reich, von weiß und schwarz überwindet.[2]

Die meisten Priesterromane jedoch sind religiöse Romane; sie behandeln das Verhältnis der Menschen zu Gott. Die menschlichen Wirkungen der Verbindung mit Gott, die Besserung der Lebensverhältnisse, der Aufweis dessen, was das Erdenleben für sich genommen erträglich macht, stehen an zweiter Stelle.

Es ist selbstverständlich, daß diese Priester auch als Menschen erscheinen, daß gefragt wird nach dem Verhältnis von Person und Amt, ob sie würdige oder unwürdige Träger der Gaben Gottes sind. Daß jedoch das menschliche Versagen des Priesters nicht Anlaß wird, die Religion als eitel und töricht zu verwerfen, beweist, daß der Priester nicht mehr in seiner menschlichen Vortrefflichkeit oder Untüchtigkeit dargestellt werden soll. Der Priester kommt als Beauftragter Gottes zu den Menschen und steigt zu ihren Tiefen und Sünden herunter, um von der Barmherzigkeit Gottes zu künden und Verzeihung zu bringen. Auch die umgekehrte Bewegung wird wiedergegeben: Der in der Nacht des Menschenelends weilende Priester nimmt das Leid und die Verkehrtheit der Menschen auf seine Schultern oder in sein Herz, trägt es vor Gottes Thron, erwirkt Verzeihung und bindet wieder Erde und Himmel zusammen.

Die bekanntesten Dichter der Gegenwart beschäftigen sich mit dem Priester. Die Deutschen Gertrud von le Fort, Stefan Andres, Werner Bergengruen, Franz Werfel, Edzard Schaper, Albrecht Goes, Ernst Wiechert, Hermann Hesse (P. Jacobus O.S.B. im Glasperlenspiel), Ernst Jünger (P. Lampros, P. Foelix), Heinrich Böll, Luise Rinser, der Holländer Dyk Ouwendijk, der Flame Felix Timmermans, die Franzosen Georges Bernanos, Paule Régnier, Francis Jammes, Robert Morel, Béla Just, Beatrix Beck, Daniel Pézeril, die Engländer Gilbert Keith Chesterton, Graham Greene, Bruce Marshall, A. J. Cronin, Mary Kirk, Monica Baldwin, Cecily Hallack, die Italiener Carlo Coccioli, Giovannino Guareschi, der Südamerikaner Rodolfo Fonseca, die Nordamerikaner Henry Morton Robinson, Thomas Merton, William E. Barrett und Crawford Power zählen zu ihnen.

Nicht alle genannten Verfasser gehören in diese Betrachtung hinein. Am Rand nur sollen auch so vielgelesene Bücher wie „Der Kardinal" von Henry Morton Robinson und „Don Camillo und Peppone" von Guareschi stehen, dessen Erfolg den Kreis um die „Neue Literarische Welt" nicht ruhen läßt. „Der Kardinal" enthält den Lebenslauf eines Priesters irischer Abkunft, geboren in USA, von den ersten Jahren seiner Kaplanzeit angefangen bis zum Aufstieg zu den höchsten kirchlichen Würden. Alles, was einem Priester begegnen kann, Freude, Erfolge, Fehlgriffe, Tadel und Lob, Seelsorge und bürokratische Arbeit, auch ein Aufenthalt als päpstlicher Diplomat in

[2] Bruce Marshall will auf diesen Tatbestand hinweisen, wenn er von „treuen Protestanten" spricht, „die alles zu tun bereit waren für ihre Religion, außer in die Kirche zu gehen" (Die Welt, das Glück und Vater Smith S. 56).

Rom, die Tätigkeit als Kaplan, Pfarrer-Stellvertreter, Pfarrer, bischöflicher Sekretär, Bischof und schließlich als Kardinal findet in dem Roman seine Stelle. Diese Allseitigkeit und Vollständigkeit der Schilderung priesterlichen Wirkens zeigen, daß andere Absichten als dichterische Rücksichten wirksam waren. Der Verfasser will wohl vom Priester aus ein umfassendes Bild der sichtbaren Gestalt der Kirche entwerfen. Sein Erfolg zeigt, wie dankbar ein großer Leserkreis für eine so geschickte, romanhafte Einführung in das Leben der katholischen Kirche ist.

Ein noch größerer Erfolg wurde dem Journalisten G. Guareschi mit seinem Don Camillo und Peppone, dessen Verfilmung den Leserkreis noch bedeutend vermehrte. Es ist ein moderner Schelmenroman, ein „Pfaffe Ameis" des zwanzigsten Jahrhunderts. Kirchlicher Glaube verbunden mit einer bestimmten politischen Anschauung steht einem sozialpolitischen Parteiprogramm und seiner Ansicht von Kirche und Priestertum gegenüber. Die beiden Persönlichkeiten lernen in den vielfältigen Zusammenstößen Politisches und Kirchliches zu trennen und finden sich auf dem gemeinsamen Boden echter Menschlichkeit und echter religiöser Überzeugung.

Was in diesem Roman nur als kaum erhellter Hintergrund erscheint, bildet den Schauplatz der anderen Werke, die wir hier im Auge haben. In ihnen steht der Priester im Mittelpunkt der Welt, die im argen liegt und durch ihn Zugang zum Heil finden soll. Je nach der Anschauung der Verfasser wird diese Welt verschiedenartig gedeutet. Da fällt vor allem ins Auge die Zeichnung der satanischen Welt, wie sie Léon Bloy, Bernanos u. a. sehen. Der Feind herrscht über die toten Seelen der Menschen. Die Erdenbewohner ersticken ihre eigentliche Berufung in der Selbstherrlichkeit des Ich. Die Gier nach Besitz, Ehre, Ansehen und Genuß beherrscht alle. Triebe und Leidenschaften bestimmen ihre Handlungen, und am Ende steht ein verzweifelter Untergang. Noch größere Übel sind die Gleichgültigkeit, die Unempfindlichkeit, die Gewohnheit eines verbürgerlichten Christentums, das durch Selbstgerechtigkeit und geistliche Verhärtung nur noch widerwärtiger erscheint. Die christlichen Gemeinden und Völker sind zu Friedhöfen geworden, deren religiösen Oberflächensymbole nur Fäulnis und Moder bedecken. Bernanos, Dijk Ouwendijk, Elisabeth Langgässer u. a. haben solche Stätten der Verwüstung beschrieben.

Neben diesem Weltbild steht ein anderes: Die Menschen sind so, wie sie sind, in der Hand Gottes. Gläubige und Ungläubige, Sünder, Mittelmäßige, Gewohnheitsmenschen, Erdverfallene und Heilige leben miteinander. Sie alle haben ihre guten Taten, guten Gedanken, guten Wünsche, ihren gesunden Menschenverstand, ihre wenn auch noch so begrenzte Aufgeschlossenheit und anderseits ihre Armseligkeit, ihre dunklen Triebe, ihre verzehrenden Leidenschaften und ihre Lasten. Francis Jammes schildert diese Welt in dem Idyll des Pfarrers von Ozeron, Gertrud von Le Fort in dem sonnenüberstrahlten ewigen Rom „des römischen Brunnens" oder im romantischen und zugleich fabriknahen Heidelberg (Kranz der Engel). Bruce Mar-

shall zeichnet so die schottische Großstadt im „Wunder des Malachias", oder das Paris der letzten Jahrzehnte im „Stundenlohn Gottes", A. J. Cronin sieht die gleiche Welt im revolutionären China, Beatrix Beck in einer französischen Provinzstadt, Crawford Power, „Der Pfarrer und die Sünde", in den Vereinigten Staaten Amerikas.

In dieser Welt lebt der Priester, der Zeuge Gottes. Es kann nicht ausbleiben, daß die Übergewalt des Bösen ihn verschlingt und zum Abfall bringt. Ehrgeiz und geistiger Hochmut lassen in der „Sintflut" des Stefan Andres den Theologieprofessor zum „Normer" werden, der sich mit allen Verbrechen belädt, um sein Reich heraufzuführen. Der gleiche Dichter formt die Gestalt des abgefallenen Mönches, der als Matrose in den Lasterhöhlen der Hafenstädte Vergessen sucht und schließlich während der spanischen Revolution als Gefangener in sein Kloster gebracht wird, wo er nach allen Verirrungen, wie es scheint, einen versöhnlichen Tod findet (Wir sind Utopia). — Bernanos bezeichnet im „Abtrünnigen" den geistesstolzen Abbé Cénabre. Der Jugendfreund des Bernanos'schen Landpfarrers, Louis Dufréty, ist an einer Frau gescheitert. Er führt in geistiger Sklaverei seiner menschlich nichtswürdigen Geliebten als Vertreter ein armseliges Leben. Vielleicht wird er durch den Opfertod seines Freundes schließlich gerettet werden. — Noch grausamer ist das Schicksal des Pfarrherrn im „Sonntag der Satten" von Robert Morel. Er trägt den kennzeichnenden Namen „Tolérable", da er nur der Funktionär des geistlichen Dienstes geworden ist und eigentlich nur am Kaffeetisch und bei Teeabenden „zu Hause" ist. Der Priester des „geschändeten Antlitzes" wird an seinem geistlichen Beruf irre, da sein nur im rein menschlichen Sinn eifriges Wollen auf die Sünde und die geistliche Unempfindlichkeit der Pfarrkinder stößt. Besonders trifft ihn die Haltung seiner priesterlichen Vorgesetzten, die die Wirklichkeit nicht sehen wollen oder durch den Mißerfolg hart geworden sind, im Hergebrachten verharren und ihn als unklugen Eiferer zu Gehorsam und Geduld mahnen. Er gerät in eine völlige geistliche Einsamkeit und gibt seinen Beruf auf. Er zerbricht am Bösen, findet aber persönlich wohl noch einen barmherzigen Gott, da er es ehrlich meinte.

All diese Gescheiterten werden, und dies ist das Bemerkenswerte, nicht Anlaß, daß die Dichter die religiöse Welt selbst leugnen, herabsetzen oder ihre Wirkkraft bestreiten. Gott und die Kirche bleiben in sich von diesen Schicksalen unberührt. Dies schwachen Priester, in denen das Übernatürliche Gestalt annehmen müßte, versagen. Aber auch da ist die heilende Barmherzigkeit Gottes zur Verzeihung bereit. Nur dort, wo die Sattheit und vor allem stolze Überheblichkeit den Priester erfüllen, findet die Gnade keinen Ansatzpunkt, da die Offenheit für das alles Übersteigende Gottes fehlt. Dann gewinnt das Böse Übermacht und wird das Schicksal des Menschen.

Das Böse steht auch dort im Mittelpunkt des Lebens, wo es in seiner Mächtigkeit und Allgegenwart den Priester zu einem Verfolgten macht. Am bekanntesten sind diese Priester in der Gestaltung von George Bernanos geworden. „Die Sonne Satans" und „Das Tagebuch eines Landpfarrers" gehören zu den erschütterndsten Büchern der letzten Jahrzehnte. Der „Heilige von Lumbres" und der Landpfarrer führen ein Leben der Buße und der Selbstzerstörung, ein Leben in der äußersten Verlassenheit, an dessen Ende ein unblutiger Kreuzestod steht. Ihre Gemeinden leben in ihren Sünden dahin und sind ganz ins Irdische versunken. Es ist schon viel, wenn der Priester im Augenblick des Todes gerufen wird. Dabei glauben diese Christen noch, damit einen besonderen Beweis ihrer Gläubigkeit und religiösen Gesinnung zu geben.

„Ein Pfarrer ist wie ein Notar. Er ist für den Gebrauchsfall da, und sonst soll er Ruhe geben!" Der Priester müht sich in Unterricht und Predigt, und wenn er alles getan hat, muß er sagen: „Es ist mir, als versickere mein Leben, die ganze Kraft meines Lebens, im Sande." Noch mehr: Der Böse begegnet dem Priester, wie dem Heiligen von Lumbres, in sichtbarer Gestalt. Dann gibt es auch Menschen, die vom Teufel im eigentlichen Sinn besessen sind. Das priesterliche Leben wird so zu einem Todeskampf. „Wir sind nicht die rosigen Heiligen mit dem blonden Bart, die man auf Bildern sieht und deren Beredsamkeit und gute Gesundheit selbst den Neid der Philosophen erwecken könnte. Nicht, was die Welt sich denkt, ist unser Teil. Neben ihm ist auch die schöpferische Qual des höchsten Künstlers ein leichtfertiges Spiel. Jedes schön verbrachte Leben, o Herr, legt Zeugnis ab für Dich; aber das Zeugnis des Heiligen ist wie mit glühenden Zangen aus lebendigem Leib herausgerissen", sagt der Heilige von Lumbres in der „Sonne Satans".

Bernanos zeichnet auch andere Priester. Sie verdienen aber eigentlich nicht diesen Namen. Da ist etwa der Pfarrer von Torcy. Er ist ein starker, gewissenhafter Mann, ein Diener des Herrn; aber er ist nur ein Mensch, kein Heiliger und damit kein Priester, wie er eigentlich sein sollte. Priester ist nur der, der das erschreckende Geheimnis der Bosheit bis in die Tiefe ergründet, der vom heiligen Zorn oder unermeßlichen Schmerz erfüllt ist über das Versagen der Christen, über die toten Seelen. Er muß sich aufreiben und es sich selbst zuschreiben, wenn das Wort Gottes aus seinem Mund keine Wunder wirkt und Wandlungen hervorbringt. So kommt er in die Gefahr, sich selbst zu hassen. Diese Versuchung rückt so nahe, daß der Priester es als Gnade, ja als Gnade der Gnaden betrachten muß, zu lernen „sich demütig zu lieben als unwesentlichen Teil der leidenden Glieder Christi".

Diese Priester sind die Geschöpfe und Spiegelbilder ihres Schöpfers, Bernanos' selbst. Er ist überzeugt von der Hoffnungslosigkeit der Lage dieser Erde, die ein einziger Friedhof unter dem Mond ist, ist erfüllt von einem glühenden Zorn über die Blindheit, Sattheit, Selbstgerechtigkeit, die sich unter den Christen und gerade auch unter ihren amtlichen Führern breit

gemacht hat. Er betrachtet es als seine Aufgabe, wieder einmal zu zeigen, was das Böse und der Böse eigentlich sind. Die Erschütterungen, die von seinem Werk ausgehen, sind zweifellos heilsam. Es ist notwendig, die Wunden des Christentums, Schwäche und Auszehrung des Glaubens in der Gegenwart zu erkennen. Man wird dem Dichter zubilligen, daß er mit heiligem Ernst seinen Dienst am Leib Christi versehen will, indem er zu einem Bußprediger wird und die Geißel des Wortes schwingt, um den Tempel des Herrn zu reinigen. Eine andere Frage ist es, ob er ganz recht hat, ob er wirklich Gott verkündet, von dem es heißt, daß seine Barmherzigkeit über alle seine übrigen Werke emporragt, der als der gute Hirte Wohltaten spendend über die Erde ging und geht.[3]

Ähnliche, wenn auch nicht so kraß gezeichnete Priestergestalten finden sich bei anderen Dichtern. Hierher gehört P. Angelo im Schweißtuch der Veronika Gertruds von Le Fort. In seiner mystischen Versenktheit erkennt auch er das Wesen der Sünde, die die völlige Hingabe in Treue und Opfer verlangt, um Gottes Barmherzigkeit aufzurufen. Aber die Dichterin vermeidet die Gewaltsamkeit und freiwillige Selbstquälerei. Dennoch muß auch bei ihr der von Gott zum Werkzeug des Heiles berufene Mensch alle Einsamkeit und Not von Gethsemane und Kalvaria nachkosten. Edzard Schaper kennt ähnliche Drangsale, die der Kaplan von St. Sulpice in Dailly durchleiden muß (Die Macht der Ohnmächtigen). In „Himmel und Erde" von Carlo Coccioli sucht Don Ardito sich und sein Leben für seine erkaltete Gemeinde hinzuopfern. Er findet schließlich den Tod, da er sich, um die Schuldigen zu retten, in die Hände der Feinde begibt, die ihn zum Tod verurteilen und erschießen. Alle diese Priester und alle diese Geschehnisse sind nicht unwahrscheinlich und unmöglich; doch handelt es sich um Außerordentliches. Diese Dichter scheinen zu glauben, nur solche Bilder könnten das Wesen Gottes und seiner Gerechtigkeit sowie die Macht des Bösen wieder ins Bewußtsein der Gegenwart heben.

Die meisten Priestergestalten, denen wir in der Literatur begegnen, halten sich jedoch auf einer mittleren, den äußersten Enden gleich weit entfernten Linie. Zwischen Gut und Böse gestellt, haben sie Anteil an beiden und ringen persönlich, damit das Böse nicht Überhand gewinnt und das Gute siegt. Am bekanntesten wurde der Schnapspriester aus Greenes Roman „Die Macht und die Herrlichkeit". In der mexikanischen Katholikenverfolgung ist er, ganz auf sich allein gestellt, in die Sünde des Fleisches gefallen. Er hat sie bereut, aber diese Niederlage, die Not, die übermenschliche Anstrengung seines Amtes, die Angst vor den Verfolgern haben ihn dem Alkohol in die Arme getrieben. Nun fühlt er sich verworfen und in der Verzweiflung. Er weiß, daß er der Versuchung ledig wird, wenn er sich in ruhige Verhältnisse hineinrettet. Aber die Erinnerung an die priesterliche

[3] Eine noch größere Verirrung ist es, wenn in manchen Romanen das Böse als Mittel zur Gnade erscheint. Am deutlichsten wird das in „Daniela" der Luise Rinser. Der Priester glaubt nur dann Zugang zu den Seelen seiner Gemeinde finden zu können, wenn er sündig wird wie sie.

Verantwortung, die Liebe zu den verlassenen Gläubigen zwingt ihn, sich wieder in die Gefahr zu begeben. So fällt er in die Hände seiner Feinde und gibt sein Leben hin, ein Beweis für die Macht und die Herrlichkeit der Gnade.

In wahrscheinlicheren Bereichen lebt der Pfarrer vom blühenden Weinberg bei Felix Timmermans, der im ganzen treu seine Hirtenpflicht erfüllt, aber dabei der Behaglichkeit und dem Genuß der Gaben Gottes verfallen ist. „Das Alltägliche hält ihn umfangen und macht ihn träge. Wo ist das große Feuer, die sprühende Begeisterung, die uns allein auf dem Wege zum Himmel vorwärts hilft? Wo ist selbst das leuchtende Ideal seiner Jugend, als er zum Priester geweiht wurde und die erste heilige Messe las und seine selige Mutter den Altar in himmlischem Feuer erblickte? Damals lebte er in dem Lichtkreis der Heiligen, die Flammen der Begeisterung schwebten über seinem Haupte; er schwärmte für die Armut des heiligen Franziskus und die Ausdauer des heiligen Antonius. Aber nun empfindet er seine Armut: daß er nicht über die Worte hinausgewachsen ist, daß alles nur eine schöne Sehnsucht blieb, die nicht weitergediehen ist, und daß er unbewußt mehr Freude hatte an der Sehnsucht als am Wachsen zur Verwirklichung." „Ich bin noch schuldiger als Michael, der ebenfalls nach Gott verlangt und doch nicht zu ihm hingeht; denn ich glaube!"

Er fühlt, was seinem Leben fehlt: das Opfer. So erwacht sein Herz aus jahrelangem Schlaf. Von nun an wird er in einem lebendigeren Streben seines Amtes walten und sein persönliches Ich zurückdrängen.

Andere Beispiele solcher Priestergestalten sind der Seelenbräu von Carl Zuckmayer, der Pfarrer der Chlodwigskirche bei Bruce Marshall „Keiner kommt zu kurz". Hierher gehören auch die zu sehr auf ihre natürlichen Geistesgaben vertrauenden Priester wie der geistvolle und weltkluge Abbé Moune (Bruce Marshall, Keiner kommt zu kurz), der Bischof in Cronins „Die Schlüssel zum Königreich", der Salonredner Don Ardito in seinem zweiten Lebensabschnitt (C. Coccioli, Himmel und Erde) usw. Zuletzt noch sei an den Pfarrer von St. Sulpice in Dailly erinnert, der sich allzusehr mit der Politik beschäftigt hat (Edzar Schaper, Die Freiheit des Gefangenen; Die Macht der Ohnmächtigen).

Je länger sich die Dichter mit dem Priester und seiner Aufgabe beschäftigen, desto mehr scheinen sie sich dem einfachen, schlichttreuen Priester zuzuwenden, der bei aller Begrenztheit und Gebrechlichkeit dennoch als wahrer Priester unermüdlich im Dienst Gottes steht. Ohne daß sein Beten besonders innig, sein Altardienst besonders erhaben und feierlich, sein Wort besonders treffend, sein Trost außerordentlich bewegend, seine Mahnrede eindringlich und zwingend wäre, ist er der von Gott berufene Sachwalter Gottes, der Wächter der wahren Lehre, verantwortlich für die Gerechtsame Gottes, der Künder der Gerechtigkeit und Liebe Gottes, der der sichtbaren und unsichtbaren Kirche dient. Wie vor einigen Jahrzehnten schon Francis Jammes seinen Pfarrer von Ozeron zeichnet, so ist es jetzt besonders Bruce

Marshall, der uns den Pater Malachias, den Abbé Gaston und Father Smith schenkte (Das Wunder des Malachias; Keiner kommt zu kurz oder der Stundenlohn Gottes; Die Welt, das Glück und Father Smith).

Der einfältige P. Malachias hat jenen Glauben, der Berge versetzt. Da er die Dreistigkeit des Unglaubens und Lasters und die Freiheit des Irrglaubens sieht, setzt sich in ihm der Gedanke fest, ein Wunder von Gott zu erbitten, damit die katholische Wahrheit vor aller Welt kund werde. Man muß es selbst lesen, wie P. Malachias ein zweideutiges Tanzlokal durch sein Wort auf eine äußerste Meeresklippe versetzt und wie schließlich dieses Haus auf seinen Befehl sozusagen reumütig zurückkehrt. Das Wunder hat nur bestätigt, was schon Abraham dem reichen Prasser in der Hölle sagte: Auch wenn ein Toter wieder zum Leben erstünde, werden die Leute ihr Leben nicht ändern. Das übernatürliche Heil wird nicht durch das Auffallende und die heilige Sensation gewirkt. Das muß P. Malachias erfahren. So kehrt er in sein Kloster zurück, mit größerer Überzeugung von der Notwendigkeit von Gebet und Opfer als den einzigen, dem Menschen gegebenen Mitteln zur Erlösung, und mit größerer Achtung vor seinen in der Seelsorge wirkenden Mitbrüdern.

Bruce Marshall nimmt das Böse nicht leicht. Aber der Teufel in eigener Person und die teuflische Bosheit beherrschen nicht die Welt. Sie ist auch das Schauspiel für die Liebe und Güte des göttlichen guten Hirten, der im Priester die Schwächen trägt und immer wieder den Frieden und die Verzeihung des barmherzigen Vatergottes verkündet und schenkt.

Marshalls Abbé Gaston hat ein Herz für alle, Sünder, Gefährdete, Ungläubige, reich und arm, Bürger und Kommunisten, Kinder und Erwachsene. Sein Leben ist ein einziges Opfer, aber im Alltag. Er verurteilt auch seine priesterlichen Mitbrüder nicht. „Sie waren keine schlechten Menschen, das wußte er, sonst hätten sie die Welt nicht aufgegeben und wären Priester geworden. Sie waren nur schwach, und schwache Menschen waren es, aus denen Gott die Kirche gebildet hatte. Und das Wunder der Kirche bezeugte sich gerade darin, daß der Heilige Geist sie trotzdem zusammenhalten konnte." Schlichte Priester in dem Sinn treuen Dienstes im Glauben sind Pater Rank im „Herz aller Dinge" (Graham Greene) und der Hilfspriester Don Evaristo an San Christóforo in Città morte (Stefan Andres, Die Sintflut). Als Vertreter pfarrherrlicher Strenge, ernster Gewissenhaftigkeit und des kirchlichen Rechtes erscheint Pfarrer Peyramale in Franz Werfels „Lied der Bernadette" oder der Dechant von Heidelberg (Kranz der Engel von Gertrud von Le Fort), der sich aber offenhält für das Besondere einer eigentümlichen Berufung, die er jedoch wieder sorgsam mit der stillen und gewöhnlichen Ordnung Gottes in Verbindung bringt. Béla Just wählt in seinem „Lastträger Gottes" zwar auch die außerordentlichen Umstände des Priesters in der Bannmeile von Paris; aber es ist ihm darum zu tun, den Wert der Rettung einer einzigen Menschenseele ins Licht zu heben und die statistischen Großzahlen zurückzudrängen. Daß man in Geduld und Treue, in der

Abhängigkeit und dem Gehorsam von den kirchlichen Obern wirken müsse, zeigt auch sein zweites Werk: Erleuchtete Toren. Es ist das Thema des Sebastian von Wedding des Franz Herwig, aber ohne die subjektive Eigenwilligkeit und den unerleuchteten Eifer jener Erzählung, die aus innerer Not um die Seelsorge der entkirchlichten Großstadtmassen geboren war.

Von der Heiterkeit und dem Ernst seelsorglicher Hirtenliebe wissen Cecily Hallack (Die Fröhlichkeit des Paters Savinius) und A. J. Cronin (Die Schlüssel zum Königreich) zu berichten. Beatrix Beck, die ehemalige Magd, Fabrikarbeiterin, Hilfslehrerin, Büroangestellte und dann Sekretärin André Gides, stellt in „Léon Morin, Priester", einen jungen Kaplan vor, der durch seine frische Lebendigkeit und sein ganz dem geistlichen Beruf hingegebenes Leben auch die zynische Gottfremdheit mit der Gnade Gottes zusammenführt und sie überwindet. Der Priester, der bei Crawford Power, Der Pfarrer und die Sünde, den Fahrenden nachgeht, um ihre Seelen zu retten, hat wohl keine äußeren Erfolge, aber die Macht Gottes und sein Anspruch auf die Seelen der Enterbten werden doch als einzige Hilfe in der Verlassenheit der Menschen sichtbar.

Ein schier unübersehbares Schrifttum steht vor uns, mit einer einheitlichen Schau: Gott und der Teufel, die Tugend und die Sünde, das Gute und das Böse werden wieder ernst genommen. Am Angelpunkt des Geschehens, des großen Kampfes, der bis ans Ende der Welt geht, steht der Priester. Er ist Mahner und Helfer zugleich. Es ist ihm Gewalt gegeben über die Herzen, denen er der Mittler des Heiles wird. Er wird nicht mehr verspottet und verlacht, wenn er auch heftigste Verfolgungen von außen erfährt und in seinem Inneren bis in den Kern geprüft wird. Manchmal versagt er und geht sogar unter. Aber das ist kein Anlaß mehr, den Glauben, das Christentum und die priesterliche Aufgabe als eitel, töricht, falsch oder überlebt darzustellen. Überlebt sind die, die sich vor der in die Welt hineinragenden und sie erhöhenden Macht der Übernatur und Gnade verschließen. Das Heilige und der Heilige sind da. Es birgt sich allerdings in gebrechlichen Gefäßen. Der Priester ist und bleibt Mensch. Aber dieser Mensch erfährt eine Wandlung. Er, der das Brot in den Leib des Herrn verwandelt, wird durch den heiligen Dienst selbst gewandelt. Selbst der Eindringling, der, um sein Leben aus chinesischer Gefangenschaft zu retten, sich das Priesterkleid anzieht, muß erfahren, was der Glaube vermag und was durch die Sakramente in die Hand des Dieners im Heiligtum gelegt wird. Nur wenige Stellen der Literatur sind so ergreifend wie das, was William E. Barrett in „Gottes linke Hand" von dem amerikanischen Flieger Carmody zu erzählen weiß, der sich als Priester ausgibt.

Es bedarf nicht der außerordentlichen Verhältnisse und der außerordentlichen Menschen, um das Wunder wahrscheinlich zu machen, daß Gott seine Hütte unter den Menschen aufgeschlagen hat und den Priester berief, die Türe zu öffnen und das himmlische Gastmahl zu richten.

Natürlich liegt der Gedanke nahe, ob nicht diese moderne Literatur, die ebenso mächtig, ja noch mächtiger ist als die Demaskierungsdichtung des Existenzialismus, eine Mode sei. Unterliegen nicht die Schriftsteller und ihre Leser einer Sensation, da alles übrige schal geworden ist? Es soll nicht bestritten werden, daß wie im Film und Theater das Religiöse in der Dichtung einen Anreiz des Neuen ausstrahlt und religiöse Dramen, Filme und Bücher auch als Kassenerfolge betrachtet werden können und betrachtet werden. Aber selbst darin wird die geheime Sehnsucht der Gegenwart spürbar. Es ist bemerkenswert, daß dieses Heimweh nach Gott nicht einen Gottesbeweis führt oder die unruhigen Herzenstiefen durchforscht, wie das bekannte Augustinuswort es sagt. Die Dichter und ihre Leser suchen den Zeugen Gottes, den Priester. Dahin weist auch die Tatsache, daß protestantische oder nichtkatholische Dichter entweder nach der Niederschrift solcher Priesterromane katholisch wurden oder nach ihrer Rückkehr zur katholischen Kirche gerade den Priester in seinem Sein und Wirken zu gestalten versuchten.

Der Priester ist Mittler zwischen Gott und dem Menschen und zugleich das Bindeglied der kirchlichen Gemeinschaft. Die Dichter der Gegenwart erscheinen somit als Zeugen der christlichen Offenbarung. Sie werden tröstende Deuter der Zeit, die in die Ewigkeit mündet, Propheten und Boten des ewigen Hohenpriesters, der sich unserer Schwäche erbarmt (Hebr 4,15) und das Priestertum der Kirche stiftete. In den beiden Lebensformen der kontemplativen Abgeschiedenheit wie der seelsorglichen Tätigkeit überwindet er den religiösen Individualismus und schließt jene große Lücke des Weltbildes, die der Abfall von Gott in die Menschheit gerissen hat und die man vergebens durch die Wunder der Technik zu schließen versucht. Das alles umfassende Zeugnis der Priestergestalten ist, daß sich das Heilige in der Schwäche vollenden soll durch die Gnade Gottes, die der Priester mitzuteilen berufen ist (vgl. 2 Kor 12,9).

Neue Städte in England

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S.J.

I.

Es ist breiten Kreisen der deutschen Öffentlichkeit trotz gelegentlicher Pressehinweise und Artikel in Fachzeitschriften bis jetzt noch kaum bekannt geworden, daß in England seit Kriegsende ein soziales Unternehmen größten Umfanges im Gange ist, das auch für uns von Interesse sein dürfte: Man baut neue Städte.

Man baut systematisch vierzehn neue Städte in Größenordnungen von je 50—80000 Einwohnern. Man baut sie, weil sich in England schon seit längerer Zeit eine öffentliche Meinung gebildet hat, daß das immer weitere

Anwachsen der Großstädte — Londons vor allem, aber auch der anderen — unerträglich sei. Man baut sie darum als „Satellitenstädte", das heißt in einer Entfernung von rund 20—30 Kilometern von der Peripherie der Großstädte rund um diese herum, um so ein weiteres Anwachsen derselben zu unterbinden, und den Überschuß, den sie schon heute wohnungs-, raum- und verkehrsmäßig nicht mehr bewältigen können, aufzunehmen. Acht dieser neuen Städte liegen im Umkreis von London[1]; eine im südlichen Wales[2]; eine in Northamptonshire[3] zwei in County Durham[4]; und zwei in Schottland.[5] Weitere Städte in der Gegend von Manchester, von Liverpool und in Schottland sind in Vorbereitung. Bei den Städten in County Durham, in Wales und zum Teil auch in Schottland spielen allerdings auch andere Gesichtspunkte mit. Es handelt sich hier zum Teil darum, nach Aufgabe alter Kohlengruben und Inangriffnahme neuer die Bergleute an die neuen Arbeitsplätze heranzubringen, zum Teil, ehemalige Heeresindustrieanlagen für Friedenszwecke umzuwerten, und allgemein überhaupt darum einem Zug der Entwicklung zu begegnen, wonach sich die Bevölkerung Englands immer mehr nach dem Süden und Südosten verschiebt, während der Norden und Westen sich entvölkern. Durch planmäßige Anlage neuer Städte sucht man also das Gleichgewicht der Bevölkerungsverteilung wiederherzustellen.

Die *Wurzeln* dieses großen Unterfangens reichen weit zurück. Bekanntlich wurden in England die ersten „Gartenstädte" gebaut, die ja auch bei uns teilweise Nachahmung gefunden haben, wenn auch meist nur in Form von Gartenvorstädten. 1899 hatte Ebenezer Howard in London die „Garden City Association" gegründet. Zwei seiner bekanntesten Gartenstädte sind Letchworth (1903) und Welwyn Garden City (1920). Heute werden in England solche reinen Wohnsiedlungen abgelehnt. Es hat sich hierfür die Bezeichnung „dormitory estates" gebildet, weil es Stätten sind, in denen man nicht lebt und schafft, in die man sich nur zurückzieht, um nachts dort zu schlafen. 1921 hatte ein vom Gesundheitsministerium verfaßter Bericht die Schaffung neuer, „sich selbst tragender", also auf Industriebasis stehender Gartenstädte empfohlen. Mr. A. Trystan Edwards hatte 1933 einen „Hundert Städte Verein" gegründet. Andere hatten den Gedanken vorangetrieben, so Sir Reymond Unwin, Mr. F. J. Osborn und ganz besonders Sir Patrick Abercrombie mit seinem „County of London Plan"[6] und dem „Greater London Plan".[7] 1940 hatte die vom Parlament eingesetzte königliche Kommission unter der Leitung von Sir Montague Barlow auf die großen Nachteile der Industrie-

---

[1] Crawley südlich, Bracknell westlich, Hemel Hempstead, Stevenage, New Harlow, Welwyn und Hatfield nördlich und nordöstlich, und Basildon östlich.
[2] Cwmbran (Sic!) in Monmouthshire, nördlich von Cardiff.
[3] Corby südlich von Leicester.
[4] Newton Aycliffe und Peterlee.
[5] East Kilbride südwestlich von Glasgow und Glenrothes, nördlich von Edinburgh.
[6] „County of London Plan", 1943, by J. H. Forshaw and Sir Patrick Abercrombie, London.
[7] „Greater London Plan", 1944, by Sir Patrick Abercrombie. A Report prepared on behalf of the Standing Conference on London Regional Planning, at the request of the Minister of Town and Country Planing", London.

anballung hingewiesen und Maßnahmen zur Förderung der Dezentralisation empfohlen.[8] Endlich wurde 1945 unmittelbar nach Kriegsende ein neues Komitee unter Lord Reith eingesetzt, dessen Vorschläge die Grundlage bildeten für den „New Towns Act", das Gesetz, das die Voraussetzungen schuf, um großzügig an die Gründung neuer Städte herangehen zu können. Der Regierung, insbesondere dem Wohnbauminister (Minister for Housing and Local Government) wurden die weitreichendsten Vollmachten eingeräumt. Interessant ist, daß dieses Gesetz unter Zustimmung sämtlicher Parteien zustande kam. Gewisse Ergänzungen fand das Gesetz 1952 durch den „Town Development Act", ein Gesetz, das mehr die Entwicklung bestehender Kleinstädte fördern will.

Der Minister wurde beauftragt, zunächst geeignete *Standorte* zu wählen. Standorte, die alle Voraussetzungen bezüglich Verkehrsmöglichkeiten, Energieversorgung usw. böten, um eine gedeihliche Entwicklung neuer Städte zu gewährleisten.

Sobald er gewisse Gebiete als „Development Area" bezeichnet hatte, hatte er dort *„Development Corporations"* einzusetzen. Diese Development Corporations bestehen nur aus einer kleinen Zahl — sechs bis acht — vom Minister persönlich ausgewählter und ernannter Persönlichkeiten, etwa ein führender Architekt, ein Finanzmann, ein Jurist, ein Verwaltungsmann, ein besonders Ortskundiger, ein Unternehmer usw.

Dieser Development Corporation obliegt es nunmehr, die Planung und den Bau der neuen Stadt durchzuführen. Zu dem Zweck ist sie mit weitgehenden Vollmachten, unter anderem mit Enteignungsvollmachten ausgerüstet.

Die Development Corporations wurden durchwegs erst im Jahre 1948 eingesetzt. Zwei Jahre hatte also die Wahl der Standorte gebraucht; ein Beweis dafür, wie sorgfältig und umfassend alles geprüft wurde. Mit der Durchführung der Planung wurden die namhaftesten Städteplaner beauftragt, die sie nach den modernsten städteplanerischen Erkenntnissen durchführten: Trennung von Industrie- und Wohnviertel durch Grünzüge oder, wenn möglich, Baumzonen; Umgehungsstraßen für den Fernverkehr; Aufgliederung in „Nachbarschaften" („Neighbourhoods"); Ermöglichung fließenden Verkehrs zwischen diesen und möglichste Vermeidung des Durchgangsverkehrs durch sie; Anlage von Sackgassen als Zugängen zu den einzelnen Wohnblocks; Anlage zahlreicher Spielplätze für die Kinder und verkehrsfreie Wege für sie; völlig getrennte Fahrradwege, und dergleichen. Die Planungsarbeiten an den einzelnen Standorten haben dann nochmals zwei bis drei Jahre gedauert. Die ersten Spatenstiche wurden 1950/51 gemacht.

Die gesamte *Finanzierung* erfolgt unmittelbar durch die Regierung. 1945 hatte das Parlament erstmalig 50 Millionen Pfund (585 Millionen DM) bewilligt; seither werden in Abständen von je zwei Jahren weitere Mittel in Höhe von je 20—30 Millionen Pfund bewilligt. Der private Kapitalmarkt

[8] „Report of the Royal Commission on the Distribution of the Industrial Population", London 1940.

wird überhaupt nicht beansprucht. Das Gesetz verbietet den Development Corporations sogar ausdrücklich irgendwelche Gelder aufzunehmen.[9]

Mit diesen Mitteln wird zunächst das notwendige *Gelände* erworben. Etwa 50 Prozent in freihändigem Kauf, die anderen 50 Prozent durch Zwangsenteignung. Auf die Frage, ob das keine Revolution auslöse, wurde geantwortet: „We British are a well disciplined people — Wir Briten sind ein gut diszipliniertes Volk." Man habe eingesehen, daß neue Städte gebaut werden müssen; man begreife, daß man ein weiteres Anwachsen der Großstädte nicht mehr dulden könne und füge sich darum willig in diese Maßnahmen! Es sei auch keineswegs so, als handle es sich bei den 50 Prozent Enteignungen um Leute, die sich weigerten, den Grund und Boden abzugeben; vielmehr werde in vielen Fällen die Enteignung von den Besitzern selbst beantragt, weil dann der Preis durch einen offiziellen Schätzer festgelegt werde. Diese Schätzungen aber würden sehr großzügig zu Gunsten des Eigentümers getätigt.

Ist der Wirtschaftsplan (Flächenverteilungsplan) fertiggestellt und das Gelände erschlossen, so kommt es darauf an, gleichzeitig Industrien und Arbeitskräfte heranzuziehen. An *Industrien* kommen ausschließlich solche aus der zu entlastenden Stadt in Frage. Eine Verlagerung etwa aus Manchester oder Liverpool in eine der acht Satellitenstädte Londons würde also nicht gestattet werden. In London selbst haben viele Unternehmen das Bedürfnis sich zu verlagern, einmal deswegen, weil sie räumlich zu stark eingeengt sind; zum anderen, weil die vorteilhafte Zentrallage weitgehend aufgehoben wird durch den übermäßigen Verkehr der Metropole. Für Lastwagen ist es in der Innenstadt oft einfach nicht mehr möglich durchzukommen. Durch den „Distribution of Industry Act" von 1945 und insbesondere durch die allgemeine Verpflichtung, Baubewilligungen einzuholen, hat die Regierung recht wirksame Mittel, die Verlagerung in die neuen Städte zu lenken — sie braucht die Bewilligung nur an jedem anderen Orte zu verweigern.

Um die *Belegschaften* der zu verlagernden Betriebe dahin zu bringen, daß sie mit in die neue Stadt ziehen, schickt die Development Corporation eines Tages einige Autobusse hin; zeigt ihnen dort alles (nicht im ungünstigsten Licht!); bewirtet die Leute kostenlos und beschließt den Tag mit einer kleinen Tanzunterhaltung. Der erste Erfolg ist, daß schon nach wenigen Tagen die Ehefrauen auch hinkommen, sich die Herrlichkeit anzusehen, und — tatsächlich ist bisher in fast allen Fällen der größte Teil der Belegschaft mit dem Unternehmen hinausgezogen. Natürlich ist dies nicht nur auf eine geschickte Propagandatätigkeit zurückzuführen. Tatsächlich sind die Wohnverhältnisse in London weitgehend sehr schlecht. Es ist, zumal für Jungvermählte, oft sehr schwer, eine Wohnung zu finden. Bezeichnend ist denn auch, daß vorwiegend junge Menschen in die neuen Städte ziehen.

Wichtig ist natürlich die Gleichzeitigkeit der Maßnahmen. Es darf nicht sein, daß für verlagerte Betriebe keine Arbeitskräfte da sind; es darf nicht

[9] New Towns Act § 2, (2).

sein, daß Menschen angesiedelt werden, für die keine Arbeitsmöglichkeit besteht. Diesbezüglich scheinen die Erfahrungen verschieden zu sein. An einigen Orten scheint es glatt zu gehen; während an anderen gesagt wurde, diese Gleichzeitigkeit bereite doch große Schwierigkeiten und werde nicht immer in befriedigender Weise erreicht.

Mit Ausnahme von zweien werden alle diese neuen Städte in Anlehnung an schon bestehende Ortschaften entwickelt. Teils handelt es sich um kleinere Städtchen, teils um Dörfer und Weiler, an die sich die neue Planung anlehnt. Soweit es sich um reine Neugründungen handelt, bietet der Ansatz von *Geschäften* eine Schwierigkeit: auf der einen Seite müssen vom ersten Anfang an Geschäfte da sein, auf der andern ist die Kundschaft zu klein, um sie zu tragen. Wo schon größere Orte vorhanden sind, verzichtet man darum für ein, zwei Jahre auf neue Geschäfte und bedient sich der alten. „Besser, die Leute müssen eine zeitlang Schlange stehen — das vergißt man wieder, als daß ein Geschäft Pleite macht — das vergißt man nicht wieder."

Der New Towns Act wurde unter der Labour-Regierung geboren und scheint, wenn er auch mit Zustimmung aller Parteien durchgebracht wurde, in mancher Hinsicht doch stark vom *sozialistischen Geist* geprägt zu sein. So heißt es im § 5: „Die Development Corporations sind nicht ermächtigt, außer mit der Zustimmung des Ministers, irgendwelches Land zu verkaufen oder für mehr als 99 Jahre zu verpachten; und der Minister soll seine Zustimmung zu einer solchen Verfügung über Land nicht erteilen, wenn er sich nicht davon überzeugt hat, daß außergewöhnliche Umstände vorliegen, die eine derartige Veräußerung rechtfertigen."

Dem gegenüber bestimmt der § 18 des unter der konservativen Regierung beschlossenen Town Development Acts, daß die oben genannten Beschränkungen des Ministers bei Erteilung seiner Zustimmung aufgehoben sein sollen. Man hat also versucht, die Eigentumsfeindlichkeit des ersten Gesetzes etwas aufzulockern.

Tatsache ist, daß nur in verschwindend geringem *Maße privates Eigentum* geschaffen wird. Grundsätzlich bleibt alles und jedes in der Hand der „Allgemeinheit", der Development Corporation, beziehungsweise später der Gemeinde. *Wohnhäuser* werden zu etwa 90% zwar als Einfamilienhäuser gebaut, gehen aber nicht in den Besitz ihrer Bewohner über, sondern werden nur vermietet: Miethäuser und Mietgärten, in denen der Mieter nicht die geringste Veränderung vornehmen darf. Selbst zusätzliche Steckdosen anzubringen, ist ihm im Mietsvertrag untersagt. Ebenso verbietet der Vertrag ausdrücklich die Haltung jeglicher Art von Kleinvieh.

Zwar werden einzelne bessere Häuser für Verkauf gebaut, doch sind die Zahlen aufschlußreich: In Crawley z. B. waren im August 1953 2000 Häuser gebaut. Davon fallen 55(2,75%), wie wir sagen würden, „nicht unter den Begriff des Sozialen Wohnungsbaus".[10] Von diesen sollte ein Teil wiederum

[10] „Unsubsidised buildings"

vermietet, ein Teil (wieviel wird nicht gesagt[11]) zum Kauf angeboten werden. Dazu waren noch 12 Genehmigungen für privaten Wohnungsbau erteilt worden.

Die Häuser selbst werden allerdings geräumig und schön gebaut. Man rechnet in England nach Schlafzimmern, wozu natürlich Wohnraum, Küche, Bad usw. kommen.[12]

In Crawley wurden[13] gebaut:

Als Ein-Schlafzimmer-Wohnungen 4% (Davon 75% Bungalows für alte Leute, 25% Ledigen-Wohnungen),
als Zwei-Schlafzimmer-Wohnungen 15%(Davon 75% in zweistöckigen Miethäusern, 25% in Einfamilienhäusern),
als Drei-Schlafzimmer-Wohnungen 75% (alles Einfamilienhäuser),
als Vier-Schlafzimmer-Wohnungen 50% (alles Einfamilienhäuser)
als Fünf-Schlafzimmer-Wohnungen 1% (alles Einfamilienhäuser).

Die Aufstellung zeigt, was auch bei der Besichtigung der neuen Städte in die Augen springt: Mietskasernen sind nicht gefragt. Fast 90% aller Wohnungen befinden sich in Einfamilienhäusern. Allerdings, wie gesagt, in Miet-Einfamilienhäusern mit Garten.[14] Was an Mietwohnungen gebaut wird, geht nicht über zwei Stockwerke hinaus. Nur die Ledigen-Wohnungen sind teilweise in turmartig emporragenden acht und neunstöckigen Bauten untergebracht.

Interessant sind die „Bungalows für alte Leute". Der leitende Gedanke ist der: man will die alten Leute nicht in Altersheime stecken. Man will sie auch nicht fern der jungen Familie wissen. Sie sollen die Kinder und die Enkel möglichst häufig sehen können. Anderseits sollen sie aber auch nicht zu eng mit den jungen Ehepaaren zusammen sein. Es ist bekannt, wie häufig junge Ehen durch das Zusammenwohnen mit den Eltern, beziehungsweise Schwiegereltern, schwer belastet werden. So sind in jedem Stadtteil („Neigbourhood") an den schönsten und ruhigsten Stellen ebenerdige (die alten Leute sollen keine Treppen steigen) Ein-Schlafzimmer-Häuser gebaut, die alten Leute aufzunehmen.

Die *Mieten* sind bemerkenswert niedrig:

Eine Ein-Schlafzimmerwohnung (=Zweizimmerwohnung) ohne „Rates"[15]
monatlich ungefähr DM 49,—
mit „Rates" ungefähr DM 64,—

---

[11] „Housing in Crawley New Town" by Turner, in Handbook of the National Housing and Town Planning Council, 1953.

[12] Eine Unterkellerung von Wohnhäusern war in England nie üblich, wird darum auch bei neuen Häusern nicht gemacht. Dafür wird vielfach in den Garten ein kleiner Schuppen gestellt, der zu zwei Drittel als Lagerraum für Holz und Kohle dient, zu einem Drittel als Bastelraum, Abstellraum für das Fahrrad und ähnliches.

[13] A. a. O. S. 5.

[14] Die Größe der Gärten liegt durchschnittlich bei 500 qm. Es sind lediglich Blumengärten, die nicht zur Steigerung der Krisenfestigkeit beitragen.

[15] „Rates" sind eine Gemeindeabgabe.

eine Zwei-Schlafzimmerwohnung (=Dreizimmerwohnung)
ohne „Rates" ungefähr DM 59,—
mit „Rates" ungefähr DM 77,—

eine Drei-Schlafzimmerwohnung (=Vierzimmerwohnung)
ohne „Rates" ungefähr DM 69,—
mit „Rates" ungefähr DM 92,—

Das Aussehen der Bauten ist in den verschiedenen Städten recht verschieden. Um jede Einförmigkeit zu vermeiden, werden die Häuser straßen- oder blockweise an verschiedene, teils von der Development Corporation angestellte, teils frei schaffende Architekten vergeben. Um aber anderseits die notwendige Einheitlichkeit, die Einheitlichkeit des Niveaus vor allem, zu wahren, steht alles unter der Oberleitung des leitenden Architekten der Corporation. Offenbar liegt es nun an dessen Persönlichkeit, daß in manchen neuen Städten das Niveau der Bauten ausgesprochen gut ist, in andern weit weniger.

Auch die *Fabrikgebäude* gehen im Prinzip nicht an die Unternehmer. Auch sie werden wie die Wohnhäuser von den Corporations erstellt und auf 15 oder 21 Jahre vermietet. Es scheint, daß es auch sonst in England vielfach üblich ist, seine Produktion in gemietete Hallen zu verlegen, so daß diese Einrichtung nicht als ungewöhnlich empfunden wird. Es wurden zu diesem Zweck Standard-Hallen entwickelt von je 2000, bzw. 20000 sqare feet (185, bzw. 1850 qm) Fläche. Sie sind so konstruiert, daß sie entweder noch weiter untergeteilt oder gruppenweise nebeneinander errichtet werden und so den verschiedensten Ansprüchen genügen können. Nun ist es aber klar, daß es eine Reihe von Produktionsgängen gibt, die eigens angepaßte Räumlichkeiten benötigen. In solchen Fällen wird der Grund und Boden dem Unternehmer in Erbpacht gegeben und die Erlaubnis erteilt, auf eigene Kosten zu bauen. Man hat den Eindruck, daß etwa die Hälfte der angesiedelten Industrien in gemieteten Fertighallen untergracht sein dürfte, die Hälfte in Eigenbauten.

Alles wird also von der Regierung gezahlt: Der Bodenerwerb, der Aufschluß, der Wohnungsbau, die profanen Gemeinschaftsbauten und der Industriebau. Das einzige, was die Regierung nicht bezahlt, sind die *Kirchen*. Zur Planung wird ein kirchlicher Beirat beigezogen, in dem Vertreter aller Konfessionen vertreten sind. Diese haben sich darüber zu einigen und zu erklären, an welchen Stellen welche Kirchen gewünscht werden. Diese Wünsche werden in der Planung berücksichtigt und den Kirchen geeignete Grundstücke — es wurde gesagt zu einem vorteilhaften Preis — angeboten. Dann können sie selber sehen, ob und wie sie darauf bauen. Dieses, auf den ersten Blick überraschende Vorgehen wird damit begründet, daß in England keine Religionsgemeinschaft (Denomination) vom Staat direkte Zuwendungen erhalte — auch nicht die Staatskirche, die Church of England. Wie immer dem sein mag, Tatsache ist, daß die Church of England es

sich am ehesten leisten kann, eine größere Anzahl neuer Kirchen zu bauen. Die kleineren Gemeinschaften und insbesondere die Katholische Kirche dagegen tun sich sehr schwer. Dieser Tatbestand wird verschieden beurteilt. Bei manchen Herren der Development Corporations hatte man den Eindruck, daß die Frage sie nicht weiter interessiere. Man kann es aber verstehen, wenn zum Beispiel ein höherer Regierungsbeamter äußert, daß hier ein ganz schwerwiegender Fehler liege. „Wenn wir so weiter machen, wie bisher, tun wir in unseren neuen Städten nichts anderes, als Kommunisten großziehen."

II.

So werden in England systematisch neue Städte gebaut. Die Frage erhebt sich, ob auch bei uns in Deutschland etwas Ähnliches notwendig oder wünschenswert wäre.

Zwei Gründe scheinen tatsächlich in diese Richtung zu weisen:

Da ist einmal das *Flüchtlingsproblem* (das es in England ja nicht gibt). Es wäre ein bedauerlicher und sehr gefährlicher Trugschluß, zu meinen, das Flüchtlingsproblem sei bereits gelöst, — eine Meinung, die sich seit den letzten Bundestagswahlen tatsächlich bei manchen gebildet hat. Zwar ist es wahr, daß die Mehrzahl der Heimatvertriebenen irgendwie „untergebracht" ist. Aber eben nur irgendwie. Zunächst lebt immer noch — acht Jahre nach der Vertreibung — etwa eine halbe Million Menschen in Lagern. In früheren, normaleren Zeiten würde man das wohl als eine Ungeheuerlichkeit empfunden haben. Heute sagen manche „nur mehr" eine halbe Million. Und die anderen? Manchen geht es recht gut. Man kann sich darüber nur freuen. Aber die Mehrzahl aller „Untergebrachten" sind berufsfremd untergebracht. Ihr Arbeitsplatz ist dauernd gefährdet (die Letztgekommenen sind auch die ersten, die man wieder entläßt). Sie leben nicht mehr in Bunkern und Kellern (obwohl es auch hier immer noch Ausnahmen gibt), dafür aber zumeist im obersten Dachgeschoß, in ausgebauten Mansarden, also in den schlechtesten Wohnungen (sicher, auch hier gibt es manche Ausnahmen). Und endlich sind sie in manchen Gegenden, zumal in den kleineren Dörfern auf dem Lande, immer noch die Fremden, die „Zugereisten". Auf allen Gebieten wird ihnen so immer wieder fühlbar, daß sie halt doch die alte Heimat verloren und daß sie statt ihrer keine neue gefunden haben.

Das bedeutet aber, daß rund zehn Millionen Deutsche irgendwo in ihrem Herzen zutiefst unzufrieden sind. Bedenkt man, daß es die Unzufriedenheit der Arbeiterschaft im vorigen Jahrhundert war, die die tiefgreifenden Umwälzungen unserer Zeit hervorgerufen hat, so sollte das Grund zur Besorgnis sein. Aber selbst wenn man diese Besorgnis nicht teilte — das ist im Grunde eine Frage politischer Beurteilung —, sicher ist es ein menschliches Problem, das uns nicht ruhen lassen darf. Man wird das Flüchtlingsproblem nicht als gelöst ansehen dürfen — soweit es sich überhaupt, und unabhängig von der Frage der Rückkehr in die alte Heimat, lösen läßt — bevor nicht vier Dinge erreicht sind: eine berufseigene Arbeit; ein gesicherter Arbeits-

platz (soweit das möglich ist); ein eigenes Heim, womöglich mit einem eigenen Stückchen Grund und Boden; und eine „Entfremdung", die Schaffung eines, wenn auch nur relativen, so doch echten Heimatgefühls. All das könnte in neuen industriegewerblichen Siedlungen geschaffen werden.[16] Sehr lehrreich ist in diesem Zusammenhang eine englische soziologische Studie über die Auswirkung der Umsiedlung der Belegschaft eines Werkes in eine der neuen Städte.[17] Ihr Wert wird noch dadurch erhöht, daß der Verfasser, wie er selber sagt, dem ganzen Experiment anfangs höchst skeptisch gegenüberstand. Seine Feststellung ist, daß durchwegs ein ganz neuer Lebensmut, ein gewisser Pioniergeist und letztlich ein neues und stolzes Heimatgefühl geweckt worden ist. Er schließt mit den Worten: „Soll das Wohnbauprogramm fortgesetzt werden, so sollte es sich meiner Meinung nach soviel wie möglich auf die neuen Städte konzentrieren... Wer Menschen ein neues Wohnviertel gibt, gibt ihnen nur Unterkunft; wer ihnen aber eine neue Stadt gibt, gibt ihnen und ihren Kindern die Gelegenheit, freie und unabhängige Menschen zu werden, Männer und Frauen, die die Grundlehren staatsbürgerlichen Lebens selbst erlernen und sie andere lehren." Die planmäßige Schaffung zahlreicher Klein- und Mittelstädte würde eine echte Lösung des Flüchtlingsproblems ermöglichen, die durch eine bloße „Unterbringung" nicht erreicht werden wird.[18]

Und zweitens: Wir haben zwar noch keine Mammutstädte wie London, — obwohl Städte wie Berlin, Hamburg, München und ganz besonders das Ruhrgebiet[19] doch schon zu denken geben. Aber in England kommt man auch tatsächlich in etwa schon zu spät. Groß-London ist schon über alle Maße hinausgewachsen. Es zählt mehr als acht Millionen Einwohner, hat einen Durchmesser von fünfzig Kilometern (fast so weit, wie von München bis Augsburg oder von Dortmund bis Münster), und einen Verkehr, der trotz vorbildlicher Verkehrsregelung und bewundernswerter Verkehrsdisziplin in den Stoßzeiten schlechterdings nicht mehr zu bewältigen ist, — von den strategischen Gefahren und der Verwundbarkeit einer so stark geballten Wirtschaft ganz zu schweigen. All das ist da. Es kann nicht mehr geändert, nicht mehr künstlich verkleinert werden. Was man tun kann, ist nur, das weitere Anwachsen des Übels unterbinden.

Bei uns wäre noch Zeit. Aber auch bei uns wachsen die Städte. Sie bemühen sich nicht nur nicht darum, überschaubare Maße einzuhalten, im Gegenteil, sie wetteifern darum, möglichst rasch zu wachsen. Wir verstädtern und versteinern immer mehr.

[16] Über einen interessanten Versuch in dieser Richtung vgl. in dieser Zeitschrift, dieses Heft, S. 386, „ein Beitrag zur Lösung des Flüchtlingsproblems".

[17] Roy Lewis: „Moving to Harlow. The story of the resettlement of a factory and its workers in one of Britains ‚New Towns', based on a pilot social survey." Harlow 1952.

[18] Selbstverständlich dürften es keine reinen Flüchtlingsstädte sein, das wäre in mehr als einer Hinsicht verfehlt, sondern in solchen neuen Städten könnte neben den Einheimischen auch den Heimatvertriebenen die Möglichkeit geboten werden, wieder Fuß zu fassen und Wurzel zu schlagen.

[19] In England hat sich für Anballungen wie das Ruhrgebiet der bezeichnende moderne Ausdruck „conurbations" gebildet.

Dazu kommt noch ein Weiteres. Jede Stadt ist heute umgeben von einem polypenartigen Netz von *Pendlerströmen*. Zehn- und Hunderttausende von Menschen werden von unseren Städten allmorgend- und allabendlich ein- und ausgeatmet. Sie kommen zum Teil aus einer Entfernung von zwanzig, dreißig und mehr Kilometern. Das ist kein Dauerzustand. Er ist weitgehend durch die immer noch andauernde Wohnraumnot bedingt. Geht die Entwicklung so weiter wie bisher, so wird der Großteil dieser Pendler, sobald die Lage auf dem Wohnraummarkt es gestattet, in unseren Städten landen. Die Städte werden damit noch weiter aufgebläht, — das Pendeln aber wird trotzdem nicht aufhören! Denn nun beginnt das Pendeln von den Vorstädten in die Innenstadt, von der Innenstadt an die Ränder und von einer Seite der Peripherie an die andere. Dies vor allem mag es gewesen sein, was in England die öffentliche Meinung wachrief, das stundenlange Reisen in Groß-London. Man kam darauf, daß zwar die Arbeitszeit durch die Gesetzgebung verkürzt worden sei, gleichzeitig aber auch die Freizeit durch das Pendeln. Man kam darauf, daß man zwar pünktlich im Geschäft und im Büro sein mußte, nicht aber in seiner eigenen Familie, und daß die Pünktlichkeit am Arbeitsplatz auf Kosten der Familie ging, die man entsprechend früher verlassen mußte und abends entsprechend später wiedersah. Und endlich kam und kommt man immer mehr darauf, daß auch rein wirtschaftlich gesehen ein riesiger Verschleiß darin liegt, wenn x Prozent des Volkseinkommens auf dauerndes Hin- und Herreisen verwendet werden muß und x Prozent der öffentlichen Einnahmen auf den Unterhalt eines entsprechenden Verkehrssystems. All diese Probleme sind auch bei uns akut und werden noch akuter werden. Hinzufügen könnte man noch das seelsorgerliche Problem. In den Innenstädten werden unsere Pfarreien menschenleer, während sich in den Außenbezirken, wo zu wenig Kirchen sind, immer mehr Menschen ansetzen. Die Frage erhebt sich darum, ob es nicht jetzt noch Zeit wäre, dieser Entwicklung durch planmäßige Schaffung neuer Kristallisationspunkte zu begegnen.

Auf Länder- und Bundesebene müßten geeignete, entwicklungsfähige Standorte ausgewählt werden (tatsächlich befassen sich so manche Planungsstellen schon seit längerem damit, solche festzustellen). Die notwendigen gesetzlichen Handhaben für Bodenerwerb — notfalls durch Enteignung — sind gegeben oder müßten noch geschaffen werden. Das Hauptproblem wäre wohl der Ansatz von Industrie. Industrie heranzuziehen, ist heute das Anliegen fast jedes Bürgermeisters und jedes Landrates, und ihre Erfolge sind oft sehr gering. Sicher gibt es hierfür verschiedene Gründe. Aber einer ist der, daß Industrie, um zu gedeihen, eine gewisse Atmosphäre braucht. Industrie gedeiht im Allgemeinen besser da, wo es schon Industrien gibt. Geschlossener Ansatz verschiedener Industrien an einem sorgfältig ausgewählten Ort dürfte darum leichter sein als das Heranziehen einzelner Industrien an irgendeinen Ort. Wird ein Ort planmäßig gerade mit Hinblick auf Industrieansatz entwickelt, so wird er all das bieten, was

ein Unternehmer sucht (einschließlich der Möglichkeit, die kulturellen Bedürfnisse zu befriedigen), während sich diese Dinge anderwärts meist nur teilweise und unvollkommen vorfinden. Auf der anderen Seite aber sollte die Industrie selbst die Möglichkeiten einer solchen Entwicklung sehr sorgfältig erwägen. Es ist bekannt, daß manche Leute sehr überrascht, und peinlich überrascht waren, als sie die Folgen der Demontagen sahen: Deutschland hatte auf einmal die neuesten Anlagen und Maschinen. Etwas ähnliches geschieht zur Zeit in England. Was da aus London hinauszieht, wird zweifellos in der Lage sein, in den geräumigen, modernen Anlagen der neuen Städte in manchem viel rationeller zu produzieren als bisher. In Hinblick auf diese Seite der Entwicklung sagt Mr. Roy Lewis:[20] „Die Lehren unserer Produktivitätsreporte werden nicht in die Tat umgesetzt werden, bevor nicht mehr britische Fabriken so gut und so geräumig geplant werden können, wie die amerikanischen es sind." Gibt es nicht auch bei uns Fabrikanten, auf die seine Bemerkung zutrifft, so wie viele Hausfrauen gar nicht ahnen, wieviel an Zeit, Geld und Kraft sie sparen könnten, wenn ihre Küche, überhaupt ihre Wohnung rationeller angelegt wäre, so wüßten auch manche Unternehmer, die in überalterten Gebäuden arbeiten, nicht, wieviel billiger sie arbeiten könnten, „so gewohnt sind wir in hundert Weisen immer noch das neunzehnte Jahrhundert mit uns herumzutragen."? Die Schaffung zahlreicher neuer industrieller Siedlungen dürfte für die deutsche Wirtschaft, falls sie beweglich und unternehmend ist, beachtenswerte Möglichkeiten bieten.

So scheint es, daß das englische Experiment der neuen Städte auch bei uns Beachtung verdient, mehr Beachtung vielleicht, als es bisher außerhalb der eigentlichen Fachkreise gefunden hat; und daß wir prüfen sollten, ob und was davon vielleicht auch für unsere deutschen Verhältnisse wichtig und annehmbar wäre.

Planmäßige Städtegründungen sind zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Gründen vorgenommen worden. Die letzten waren wohl die Gründungen der Residenzorte des 18. Jahrhunderts, in etwa noch die planmäßigen Erneuerungen zu Anfang des 19. Dann kam das schwarze Zeitalter der Bodenspekulationen mit seinen Hinterhäusern und Elendsvierteln. Der Anfang unseres Jahrhunderts brachte die Neubesinnung und die Versuche, die Großstädte zu „sanieren". Man suchte herauszukommen aus der Enge, Raum, Luft und Licht und großzügige Grünflächen zu schaffen. Aber indem man so aus der Enge in die Weite strebte, stieß man auf das Problem der übermäßigen Entfernungen und der sich (auch) daraus ergebenden Verkehrsballungen. Wäre es nicht folgerichtig, nunmehr zu dezentralisieren durch planmäßige Gründung neuer, kleiner Städte?

Dann aber freilich nicht im Sinne des Kollektivismus! Nicht im Sinne des totalen Staates! Planung und Steuerung müssen zentral ausgeübt werden, das ist wahr; dann aber sollte der privaten Initiative der breiteste Raum

[20] A. a. O. S. 2.

gewährt werden. Soweit als irgend möglich, sollte man die sich hier bietenden Möglichkeiten nutzen zur Schaffung breit gestreuten privaten Eigentums. Nicht Mietskasernen, sondern Eigenheime!

Mittelpunkt aber und Herz und eigentliche Stadtkrone sollte das Gotteshaus sein. Nicht um die Menschen zu vergewaltigen, nicht um sie in die Kirche zu zwingen, aber um einer Idee zu dienen und aus der Einsicht, daß Menschen ihre Werke nicht nur gestalten, sondern auch selbst von ihnen gestaltet werden. Als die Volkswagenstadt Wolfsburg geplant war, soll Hitler — so wird erzählt — eigenhändig die vorgesehene katholische und evangelische Kirche aus dem Plan herausgestrichen haben. Er wußte, was er tat. Wenn wir eine diesseitige, materialistische, gottferne Zukunft wollen, dann müssen wir nur unsere Städte danach bauen. Das Gotteshaus soll wieder Mittelpunkt werden, um unserer Sehnsucht Ausdruck zu verleihen, Gott möge uns wieder näher kommen, er möge unter uns wohnen und die Menschen und all ihr Lieben und ihr Schaffen und ihren Wiederaufbau und ihre Zukunft von seinem Hause her segnen.

Die Erzählung vom Antichrist als apokalyptische Geschichtsvision Solowjews

Von ANTANAS MACEINA

Wiewohl die Erzählung Solowjews die literarische Höhe der Legende vom Großinquisitor Dostojewskijs nicht erreicht — das Allegorische drängt hier das echt Symbolische etwas zu stark zurück —, so sind doch diese zwei Werke ihrem Inhalt nach eng miteinander verbunden. Dostojewskij und Solowjew behandeln hier dasselbe Thema, und zwar: die Beziehung des Menschen zu Gott im historischen Prozeß. Ist aber die Legende vom Großinquisitor ein poetisches Bild der Dostojewskijschen Geschichtsphilosophie,[1] so muß man die Erzählung vom Antichrist für eine dichterische Veranschaulichung der Solowjewschen Geschichtstheologie halten. Der Inquisitor Dostojewskijs ist nur Metaphysiker. Er kommt allein ins Verließ des Gefängnisses von Sevilla und bemüht sich, Christus durch seine Logik zu bekämpfen. Der Antichrist Solowjews dagegen ist bereits Theologe, ja sogar Ehrendoktor der Theologie, der Christus nicht mehr durch eine theoretische Analyse der menschlichen Natur, sondern durch die praktische Bemächtigung des geschichtlichen Lebens der Menschheit überwältigen will. Er diskutiert daher nicht; er handelt, indem er sein „Evangelium" verkündet und sein Reich errichtet. Im Wesen jedoch ist der Antichrist derselbe Inquisitor, nur daß er hier die Schwelle der Gefängniszelle, d. h. das Innere des Menschen bereits überschritten hat und sich deshalb eifrig bemüht, sich in den objek-

[1] Vgl. die Studie des Verf. *Der Großinquisitor.* Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Heidelberg 1952, F. H. Kerle-Verlag.

tiven Gebilden des Daseins einzurichten und diese nach seinem eigenen Bild zu gestalten. Gibt sich der Inquisitor für einen neuen „Erlöser" der individuellen menschlichen Natur aus, so sucht der Antichrist, wie er selbst seine „Berufung" bezeichnet, „der vollkommene und endgültige Erlöser"[2] der gesamten menschlichen Geschichte zu werden. Mit Recht können wir also die Erzählung vom Antichrist eine theologische Entwicklung und Vollendung der Legende vom Großinquisitor nennen.

Welchen Sinn hat nun diese seltsame Erzählung? Welche Bedeutung kommt ihr in der Geschichtstheologie Solowjews zu?

Das Böse als tatsächliche Kraft

Die Erzählung vom Antichrist, der Schwanengesang Solowjews,[3] bildet den Schlußteil seines letzten Werkes „Drei Gespräche" und will ein Hinweis auf den geschichtlichen Ausgang unseres Kampfes mit dem Bösen sein. Ein weltanschaulicher Umbruch, der in der Seele dieses großen Denkers ziemlich kurz vor seinem Tode stattfand, rief in ihm, wie er selbst gesteht, den starken und inständigen Wunsch wach, die Frage nach der Rolle des Bösen im historischen Prozeß gründlicher zu untersuchen und die Ergebnisse auf eine anschauliche, allgemein verständliche Art darzulegen. Im Jahre 1899, als Solowjew im Ausland (in Cannes an der Riviera) weilte, bekam der Plan Gestalt und wurde, dem Beispiel Platos folgend, in Dialogen ausgeführt. Im Garten einer Villa, die dicht am Fuße der Alpen liegt und in die tiefe Bläue des Mittelmeeres schaut, treffen fünf Russen zusammen: ein alter General, ein Politiker, ein junger Fürst, eine Dame und ein gewisser Herr Z, der in den Unterhaltungen Solowjews Anschauungen vertritt. An drei Nachmittagen versammeln sie sich und rollen dabei in drei Gesprächen das Grundproblem des Bösen auf: ist das Böse nur eine natürliche Unzulänglichkeit oder eine wirksame Kraft?

Wenn es nur eine Unvollkommenheit des Seienden ist, dann genügt es, sich um das Gute eifrig und intensiv zu bemühen, seine natürliche Entwicklung in der Welt zu fördern, und das Böse verschwindet von selbst, wie die Finsternis verschwindet, wenn man die Lampe anzündet. Die Selbstentfaltung der Natur und die schöpferischen Taten des Geistes sind in diesem Fall geeignete und ausreichende Mittel, um das Böse aus unserem Dasein zu beseitigen. Der Sieg des Guten erscheint dann als Endergebnis des rein immanenten Weltprozesses.

Ist aber das Böse eine Kraft, die sich des gesamten Daseins auf Erden durch ihre Lockungen und Verführungen bemächtigt, dann genügt es nicht mehr, das Gute ruhig wachsen zu lassen; denn dieses Wachstum selbst

[2] Kurze Erzählung vom Antichrist, übersetzt und eingeleitet von L. Müller, München 1947, S. 27.

[3] Im Vorwort zu „Drei Gespräche" schreibt Solowjew: „Spürbar steht die nicht allzu ferne Gestalt des bleichen Todes vor mir, der mir leise rät, den Druck dieses Buches nicht auf unbestimmte und unsichere Zeit zu verschieben." Diese dunkle Ahnung ging tatsächlich bald in Erfüllung. Solowjew hatte die obigen Worte am Ostersonntag 1900 niedergeschrieben, am 12. August desselben Jahres starb er.

wird ja von den bösen Mächten gestört und behindert, hie und da sogar gänzlich vereitelt. In diesem Fall muß man der Kraft des Bösen die Kraft des Guten entgegenstellen, eine Kraft, die allerdings stärker sein soll als die des Bösen. Der Zusammenstoß dieser Kräfte bildet dann den eigentlichen Gegenstand des geschichtlichen Verlaufs, und der Sieg des Guten ergibt sich nicht auf dem Wege der ruhigen Entfaltung und Schöpfung, sondern ist nur durch unerbittlichen Kampf zu erreichen. Da aber die gesamte irdische Ordnung mit dem Bösen durchtränkt ist, können wir hienieden keinen Stützpunkt finden, der unüberwindlich ist und uns gleichsam als Festung in diesem Ringen dienen kann. Der Kampf mit dem Bösen weist uns auf eine andere Seinsebene hin, und sein Erfolg hängt nicht nur von der Natur oder vom Geist allein ab, sondern gleichzeitig auch von jenem Höheren, der sich zur natürlichen Entwicklung und zu unseren schöpferischen Bestrebungen wesentlich gesellt. In diesem Fall ist der Sieg des Guten nicht mehr immanent, nicht mehr rein geschichtlich, sondern transzendent und übergeschichtlich. Er vollzieht sich im Jenseits.

Es ist leicht zu erraten, welche von diesen Lösungen Solowjew sich zu eigen macht. „Das Böse existiert tatsächlich" — behauptet er durch den Mund des Herrn Z. — „Es kommt nicht allein im Mangel an Gutem zum Ausdruck, sondern auch in dem wirklichen Widerstand und Übergewicht der niederen Eigenschaften über die höheren auf allen Gebieten des Daseins". Es gibt ein individuelles Böse, das sich in tierischen Leidenschaften der menschlichen Natur ausdrückt und die Oberhand über bessere Bestrebungen des Willens bei der überaus großen Mehrzahl der Menschen gewinnt. Es gibt auch ein gesellschaftliches Böse, das darin besteht, daß die Masse den Einzelnen versklavt, seine Persönlichkeit verstümmelt und „den Rettungsbemühungen einiger weniger Menschen Widerstand leistet". Es gibt schließlich ein physisches Böse, das sich im Kampf der materiellen Elemente des Körpers gegen „die lichte Kraft" des Lebens äußert und seinen Triumph im Tode feiert. In der sichtbaren Wirklichkeit erscheint das Böse sogar stärker als das Gute. Und wenn man diese Sichtbarkeit für das einzig Reale hält, kann man tatsächlich glauben, die Welt sei „ein Werk des bösen Prinzips".

Um Mißverständnissen in der Auffassung des Bösen vorzubeugen, müssen wir hier bemerken, daß der uns auf den ersten Blick befremdende Solowjewsche Satz, „das Böse existiert tatsächlich", in der Tat ein geistiges Erlebnis, nicht aber den metaphysischen Begriff des Bösen ausdrückt.[4] Im

[4] Wie Solowjew „den göttlichen Urgrund der Welt" unter der Gestalt des Ewig-Weiblichen in seinen mystischen Visionen (vgl. sein Gedicht „Drei Begegnungen") sah, ebenso spürte er gegen das Ende seines Lebens die Macht des Bösen. Am Ostersonntag 1898, als sich der Denker auf einer Seereise nach Ägypten befand, erblickte er plötzlich den Teufel, der auf dem Kissen in seiner Kajüte „in Gestalt eines zottigen Tieres" saß. Solowjew fragte ihn: „Und du, weißt du, daß Christus auferstanden ist?" Als Antwort stürzte sich der Teufel auf Solowjew, den man später bewußtlos auf dem Boden fand. Mag dieses Erlebnis, das eine sinnvolle und kaum beachtete Parallele in der Halluzination von Iwan Karamasow hat, auch anders verlaufen sein (z. B. Makseeva erzählt davon etwas anders), „ihr innerer Sinn", — sagt K. Moculskij, — „ist unbedenklich: im Jahre 1898 hatte Solowjew eine reale Erfahrung der dunklen Mächte" (Wl. Solowjew, Paris 1951, S. 251). Dieses Erlebnis erwähnt auch Solow-

Vorwort zu den „Drei Gesprächen" gibt Solowjew selbst zu, daß eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob das Böse nur eine Unvollkommenheit oder eine „tatsächliche Kraft" ist, nur „innerhalb eines vollendeten metaphysischen Systems" möglich wäre. Dieses zu schaffen war ihm jedoch nicht beschieden. Deshalb begnügte er sich damit, das Problem des Kampfes gegen das Böse zu stellen und es von drei Gesichtspunkten — von dem des Konservatismus, des Progressismus und der Religion her — zu beleuchten. Anders gesagt: das Problem des Bösen wird in den „Drei Gesprächen" nicht metaphysisch, sondern geschichtstheologisch behandelt. Solowjew untersucht hier das Böse nicht in seinem abstrakten Begriff, sondern in seinen geschichtlichen Trägern, die tatsächlich existieren, eine Kraft besitzen und daher eine bedeutende Rolle in dem historischen Prozeß spielen. Das Böse in sich ist gewiß nichts Positives. Es ist Mangel an Sein (privatio entitatis, S. Thomas) oder an Gutem (amissio boni, S. Augustinus). Es entstammt dem freien Willen der vernunftbegabten Kreatur, die sich gegen Gott entscheidet und somit den Weg ins Nichtsein einschlägt. Solowjews Lehre über die ursprüngliche und künftige Harmonie aller Geschöpfe miteinander und mit Gott, seine Kritik des platonischen Dualismus, sein Glauben an die endgültige Beseitigung des Bösen aus dem Weltall zeigen eindeutig, daß er der orientalisch-manichäischen Auffassung des Bösen nicht huldigte; denn in dieser gibt es ja keine Eintracht und keine Überwindung. Spricht jedoch Solowjew hie und da über „die Wirklichkeit des bösen Prinzips", so versteht er darunter nicht ein ungeschaffenes böses Urprinzip, sondern stets eine freie, von Gott abgefallene und daher in Schuld verfallene Kreatur, die dadurch, daß sie ihrem Abfall eine objektivierte Daseinsform zu geben versucht, zu einem tatsächlich existierenden Träger des Bösen und somit zu einer Kraft wird. Diese gegen das Gute wirkende dunkle Kraft zu entlarven, ihren Betrug in der Geschichte der Menschheit aufzudecken, gleichzeitig aber die guten Kräfte zum Kampf dagegen aufzurufen, war die Grundabsicht, die Solowjew zu den Dialogen der „Drei Gespräche" bewog.

Trotz des Erlebens der tatsächlichen Kraft des Bösen glaubt Solowjew fest „an das Gute und seine eigene Macht". Mehr noch: er glaubt an den endgültigen Sieg des Guten über das Böse. „Schon im Begriff dieser guten Kraft" — sagt er — „liegt ihre wesentliche und unbedingte Überlegenheit". Zwar tobt der Kampf zwischen dem Bösen und dem Guten nicht allein in der Seele des einzelnen und in der Gemeinschaft, sondern zugleich auch in der physischen Welt, doch der Sieg des Guten ist sicher; denn Gott ist, nach Solowjew, nicht wie jener Gutsbesitzer, der seine Mietlinge auch im Sturm des Herbstes in seine Weinberge schickt, während er selbst irgendwo im Süden lebt und des schlechten Wetters spottet. Nein, Gott kämpft mit. Er ist zu uns gekommen, hat unsere Natur und unser Schicksal angenom-

jew selbst im Vorwort zu den „Drei Gesprächen" und in seinem Gedicht „Nachts in Archipelag"; es war der Hauptgrund, warum er das Problem des Kampfes gegen das Böse vor seinem Tode aufrollen wollte.

men, ist unseres Todes gestorben, aber auch auferstanden. Die persönliche Auferstehung Christi und die allgemeine Auferstehung aller Menschen ist für Solowjew die wahre und einzige Gewähr für den endgültigen Sieg des Guten. „Ohne Glauben an die vollzogene Auferstehung des Einen" — behauptet Solowjew gegen das „moralische Christentum" L. Tolstojs —, „und ohne das innere Wissen um die künftige universale Auferstehung kann man nur schöne Worte über irgendein Reich Gottes machen, indes allein das Reich des Todes sich als sicher erweist". Mit Recht unterstreicht daher K. Moculskij, daß der Glaube an die tatsächliche Auferstehung Christi und an die Unsterblichkeit des Menschen „nicht nur im Zentrum seiner Polemik gegen Tolstoj, sondern auch in dem seines ganzen geistigen Lebens steht".[5] Der geschichtliche Prozeß geht auf die Auferstehung zu. „Wenn der Kampf mit Chaos und Tod" — schreibt Solowjew an Tolstoj — „das Wesentliche im Weltprozeß bildet, so ist die Auferstehung das unentbehrliche Moment in diesem Prozeß". Das unmittelbare Eingreifen Gottes in den Kampf mit dem Bösen dadurch, daß Er den Tod, dieses „äußerste Böse", endgültig überwindet, ist für Solowjew unbedingte Voraussetzung, damit dieser Kampf mit Erfolg geführt und mit dem Sieg gekrönt werden könnte.

Triumph und Niederlage des Bösen

Womit endet aber dieser Kampf in unserer Wirklichkeit? — Darauf will Solowjew gerade mit seiner Erzählung vom Antichrist eine Antwort geben. Deshalb schildert er darin nicht die Universalkatastrophe des Weltgebäudes, wenn „die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden" (Mt 24, 29), sondern „einzig und allein das Ende unseres historischen Prozesses". Der physische Zusammenbruch der Weltordnung, der einen bedeutenden Platz in der Prophezeiung Christi und in den Visionen des heiligen Johannes einnimmt, kommt in der Erzählung Solowjews kaum zur Darstellung. Zwar berichtet er von einem starken Erdbeben, vom Ausbruch eines Vulkans am Toten Meer, von Feuerströmen, die den Antichrist verschlingen, doch all dies ist lediglich in wenigen Zeilen wiedergegeben; das Ganze indessen ist geschichtlich-geistigen Ereignissen gewidmet. Die Erzählung vom Antichrist ist eine dichterische Vision der letzten geschichtlichen Epoche der Menschheit. Ihr Ausgang besteht, wie Solowjew sagt, „im Erscheinen, in der Verherrlichung und im Zusammenbruch des Antichrist". Da aber dieser „eine persönliche, in ihrer Endgültigkeit und Vollendung einzigartige Verkörperung des Bösen" ist, so endet der historische Prozeß mit dem größten Triumph des Bösen, gleichzeitig aber auch mit seiner endgültigen Niederlage.

Ursprünglich wollte Solowjew auch diesem Gedankengang dieselbe dialogisierte Form wie auch den vorhergehenden Teilen der „Drei Gespräche" geben. Jedoch die Kritik seiner Freunde überzeugte ihn, solche Darstellungsweise würde dem schaudervollen Ernst des Gegenstandes kaum ent-

[5] Wl. Solowjew, S. 246.

sprechen. Darum änderte er die Fassung des dritten Gesprächs und fügte ihm eine Erzählung hinzu, die Herr Z den Unterhaltungspartnern vorliest.[6] Gewoben aus allem, was man über das Erscheinen des Antichristen „nach der Heiligen Schrift, der kirchlichen Überlieferung und dem gesunden Menschenverstand sagen kann", läßt diese Erzählung den Triumph und den Fall des Bösen in einer menschlichen Person erscheinen, die zum Universalmonarchen nicht nur der politischen, sondern sogar auch der religiösen Ordnung wird. Der Antichrist beherrscht das gesamte menschliche Dasein auf Erden. Er triumphiert zwar nicht lange: nur etwa dreieinhalb Jahre. Gleich darauf wird er samt seinem falschen Propheten und seinen zahllosen Regimentern vom Flammensee verschlungen. Damit aber schließt auch unser irdischer geschichtlicher Prozeß ab. Der letzte Moment des Kampfes mit dem Bösen erweist sich als der letzte Akt der Weltgeschichte. Der endgültige Sieg des Guten erhebt die Menschheit in eine andere Seinsebene, in das tausendjährige Reich Christi, das nicht mehr zum Diesseits gehört. — Das ist die Antwort auf die von ihm selbst gestellte Frage, womit unser sittlicher Kampf mit dem Bösen in der Geschichte endet.

Und doch ist diese Antwort nicht das Endergebnis der natürlich entwikkelten Solowjewschen Weltanschauung. Sie ist eher ein Bruch mit dem Früheren, ein Verzicht auf die große Hoffnung, die der Denker beinahe sein ganzes Leben lang hegte. Sie birgt in sich ein tiefes menschliches Drama, dessen Wesen darin besteht, daß der Mensch stets vor Leiden und Tod flieht und sich in wirklichkeitsfernen Theorien zu verbergen sucht. Als Jesus vor dem Ende seines irdischen Lebens begann, „seinen Jüngern zu zeigen, er müsse vieles leiden und getötet werden", nahm ihn Petrus beiseite und sagte zu ihm: „Das sei ferne von dir, Herr! Das darf dir nicht widerfahren" (Mt 16,22—23). Was wollte Petrus damit sagen? Darauf antwortete er selbst auf dem Berge Tabor, als er im Angesichte des verklärten Jesus seine Freude über das dortige Dasein äußerte und den merkwürdigen Vorschlag machte: „Herr, es ist ein Glück für uns, hier zu sein! Willst du, so werde ich hier drei Hütten bauen" (17,4). Tabor ist Symbol der kampf- und schmerzlosen Verklärung des Seins. Es ist ein kurzes Aufblitzen jenes für immer verlorengegangenen Zustandes, der mit dem Fleischwerden des Logos universal eingetreten wäre, wenn die Menschheit nicht gesündigt hätte. Die Sünde zog aber Leid und Tod nach sich, bürgerte diese im Dasein ein und sperrte somit den Weg für die spontane Seinsverklärung. Jedoch sehnt sich der Mensch von Natur aus nach derartiger Verklärung und versucht deshalb, die Augenblicke jenes Aufblitzens einzufangen und zur bleibenden Form seines ungeläuterten Daseins auszubauen.

---

[6] Das Vorlesen der Erzählung vom Antichrist konnte nicht nur der Fürst der „Drei Gespräche" nicht ertragen. Als Solowjew selbst sie am 26. Februar 1900 im Saal der Petersburger Duma öffentlich vorlas, regnete es Protest und Spott, und die Studenten der Technischen Hochschule erklärten den Verfasser dieser Erzählung für geistesgestört.

Die göttliche Entgegnung darauf ist eindeutig: Jesus sprach mit Moses und Elias „von seinem Ende, das er in Jerusalem finden sollte" (Lk 9,32). Die irdische Existenz soll zuerst ihr Ende erleben, erst dann kann sie die gnadenhafte Verklärung ertragen. Leid und Tod sollen durch Leid und Tod überwunden werden, damit wir uns des neuen Daseins freuen können. Die Verklärung des sündhaften Seins kann nur durch die Beseitigung der Sünde ermöglicht werden, d. h. durch die göttliche Erlösungstat, die sich im Sterben und in der Auferstehung Christi erfüllte. Der Leidens- und Todesweg ist der einzige Weg zur Befreiung der Menschheit aus ihrem gefallenen Zustand. Und diesen Weg sollen nicht nur einzelne, sondern auch die ganze Weltgeschichte gehen, wie ihn auch „der Erstgeborene aller Schöpfung" (Kol 1,16) gegangen ist. Deshalb äußert sich das Evangelium über den erwähnten Vorschlag Petri: „Er wußte nicht, was er redete" (Lk 9, 34). Deshalb weist auch Christus die Bemühung Petri, der ihm von Leiden und Tod abraten will, schroff zurück: „Weg von mir, Satan! Denn du hast nicht Sinn für die Sache Gottes, sondern für die Sache der Menschen" (Mt 16,23). Die Sache der Menschen besteht darin, daß diese sich auf Erden einrichten wollen, als ob sie nie gesündigt hätten und der Erlösung durch Leid und Tod nicht bedürften. Die Sache Gottes dagegen ist, die Sünde nicht zu überdecken, sondern sie radikal zu überwinden und somit uns das neue Leben zu erwerben.

Daher ist jede Geschichtsphilosophie zum Scheitern verurteilt, die das universale Leiden und den universalen Tod aus ihrem System ausschaltet und die Vollendung des Seins aus der natürlichen Entwicklung der Natur oder der schöpferischen Tat des Geistes ableitet. Jeder Immanentismus in der Auffassung der Geschichte entbehrt des Grundes. Er ist im Wesen nichts anderes als die hoffnungslose Übertragung des paradiesischen Zustandes auf den irdischen Lauf der Dinge; eine Illusion, die in sich zwar sinnvoll ist, weil sie die Erinnerung an den unschuldigen Ursprung der Menschheit hütet, die aber hienieden immer undurchführbar bleibt, weil sie die ihr entgegenwirkende Kraft des Bösen außer acht läßt. Solowjew huldigte dieser Illusion jahrelang, bis er endlich einsah, daß er nicht wußte, was er redete. Als „die nicht mehr allzu ferne Gestalt des bleichen Todes" sich anschickte, sein kaum aufgeschlagenes Lebensbuch zu versiegeln, begriff Solowjew, daß das Schicksal des einzelnen lediglich eine Zusammenfassung des Gesamtschicksals ist; daß der Sieg des Bösen über einen Teil zugleich auch auf den Sieg über das Ganze hindeutet. Da riß er die utopischen Hütten ein, die er so planmäßig und systematisch in seiner früheren Geschichtsphilosophie gebaut hatte, und bekannte sich zur christlichen Auffassung des historischen Prozesses als Verlauf in den allgemeinen Tod, gleichzeitig aber auch in die allgemeine Auferstehung. Zum dichterischen Ausdruck der veränderten Einstellung wurde gerade die Erzählung vom Antichrist. In dieser apokalyptischen Vision steigt Solowjew vom Tabor herab und entschließt sich, den Weg nach Golgotha einzuschlagen.

Das frühere Geschichtsbild und sein Zusammenbruch

Wenn Solowjew auch kein ausgesprochener Hegelianer war, bediente er sich doch des dialektischen Schemas, um sein eigenes Geschichtsbild zu konstruieren. Im Ablauf des historischen Prozesses unterscheidet er drei Entwicklungsstadien, und zwar: das der äußeren Einheit, das der Spaltung und das der inneren Einheit. In der ersten Phase des Geschichtsganges sind alle Daseinselemente zwar vorhanden und miteinander verbunden, doch so, wie etwa Anlagen eines künftigen Organismus in seinem Keime: Sie sind da, aber sie sind noch nicht erwacht und entfaltet; in sich jedoch besitzen sie die Kraft zur Entwicklung; eine Kraft, welche die ursprüngliche Einheit endlich zersprengt und damit eine neue Epoche in der Weltgeschichte einleitet. Es beginnt dann die zweite Phase, die der Spaltung, in der die Daseinselemente sich gegeneinander aufbäumen, voneinander trennen, nur sich selbst behaupten, als ob ein jedes von ihnen das eigentliche Zentrum des Lebens bilde. Die zweite Epoche des historischen Prozesses ist daher die Zeit der allgemeinen Wirrnisse. Ihr Sinn ist, einzelne Lebensgebiete zur Reife zu bringen; denn man reift nur in der Einsamkeit. Darauf folgt die dritte und die letzte Phase, in der die reifgewordenen Daseinselemente wieder nach der Einheit trachten, diesmal jedoch nicht mehr nach einer äußeren, unbewußten und zwangsmäßigen Einheit, sondern vielmehr nach der freien und bewußten Vereinigung. Hier liegen sie nicht mehr ungegliedert als Keime oder Anlagen; hier sind sie als selbständige Teile einer höheren Ganzheit tätig. Behauptet man in der zweiten Periode das Besondere, womit sich der eine von dem anderen unterscheidet, so sucht man in der dritten Epoche mehr nach dem Gemeinsamen, das bindet und vereinigt. Die Weltgeschichte mündet letztlich in eine universale Harmonie ein.

Dieses allgemeine Schema wendet Solowjew auch auf einzelne Gebiete des geschichtlichen Lebens an.

Das theoretische Gebiet beginnt nach ihm mit der naiven Erkenntniseinheit, welche die sinnliche Erfahrung, das geistige Denken und die göttliche Offenbarung in eins verschmilzt und daraus halb natürliches, halb übernatürliches Wissen entstehen läßt. Später zerfällt diese Einheit, und aus ihren Trümmern erwachsen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie. Auf ihrem Wege zur Reife begegnen sie allerdings vielen Mißverständnissen, Zwistigkeiten und Kämpfen, doch endlich vereinigen sie sich wieder miteinander und schaffen dadurch ein höheres Wissen, das Solowjew die freie Theosophie nennt.

Das praktische Lebensgebiet zeigt sich ursprünglich als eine patriarchalische Einheit, in welcher der Familienvater nicht nur Versorger, sondern gleichzeitig auch Gesetzgeber und Priester ist. Er unterhält die Urgemeinschaft ökonomisch, regiert sie politisch und opfert für sie religiös. In der Phase der Spaltung entstehen daraus drei selbständige Gemeinschaften: Wirtschaft, Staat und Kirche. Sie entstehen ebenfalls nicht ohne Reibungen

und Feindseligkeiten. Schließlich aber vereinigen sie sich zu einer höheren gesellschaftlichen Ganzheit, die Solowjew mit dem Namen der freien Theokratie bezeichnet.

Auf ästhetischem Gebiet gestaltet der Urmensch durch ein und denselben Akt die Natur, schafft die Formen des Schönen und vollzieht den religiösen Kult. Magie, Schöpfung und mystische Schau bilden in dieser Periode eine Symbiose, aus der sich Technik, Kunst und Mystik entwickeln. Ja, sie verlieren in der zweiten Phase sogar den notwendigen Zusammenhang und werden zu Sondergebieten des Lebens. Jedoch in der dritten Periode kommen sie wieder zusammen und bilden ein höheres Ganze, dem Solowjew den Namen der freien Theurgie beilegt.

Die freie Theosophie im Erkennen, die freie Theokratie im Handeln und die freie Theurgie im Schaffen sind also die Hauptziele der Weltgeschichte.[7] Wie bereits die Namen selbst zeigen, ist Gott (theos) ihr wesentlicher Bestandteil, nicht als Urgrund des Seins, sondern als Person, die der Mensch frei anerkennt und mit der er in religiöse Beziehung tritt. Den Hauptbestrebungen des historischen Prozesses liegt ein tiefer religiöser Akt zugrunde, der den Menschen aus der Kategorie der zitternden Kreatur heraushebt und zum Mitarbeiter Gottes an der Weltgestaltung macht. Die letzte Epoche der Weltgeschichte soll, nach Solowjew, gerade diese Mitwirkung des Menschen ans Licht bringen, befestigen und in Raum und Zeit entfalten. Sie soll die endgültige gottmenschliche Einheit sichtbar objektivieren und in der Gemeinschaft der Heiligen vollenden. Solowjew selbst fühlte sich berufen, den Eintritt dieser seligen Periode mit Wort und Tat vorzubereiten und als Herold der kommenden Universalsynthese zu wirken. „Der Grund seines Schaffens war theurgisch", sagt K. Moculskij und drückt damit den tiefsten Charakter des Solowjewschen Lebens und Wirkens aus.[8]

Vergleichen wir aber das geschilderte Bild des geschichtlichen Verlaufs mit dem, das uns Solowjew in seiner Erzählung vom Antichrist bietet, so müssen wir feststellen, daß inzwischen eine große Wandlung eingetreten ist. Die Erzählung vom Antichrist ist, wie gesagt, eine dichterische Vision der letzten geschichtlichen Epoche des Menschenlebens. Sie sollte also entweder die Erreichung der obengenannten Geschichtsziele bereits schildern oder wenigstens eine Hoffnung darauf erstehen lassen. In Wirklichkeit aber ist das Gegenteil der Fall.

Unter dem Begriff der freien Theosophie versteht Solowjew die organische Vereinigung der Naturwissenschaften, der Philosophie und der

---

[7] Diese drei Hauptziele des historischen Prozesses haben bei Solowjew weder mit irgendeiner modernen theosophischen Bewegung etwas gemeinsam, noch mit theokratischen Versuchen der Vergangenheit, noch mit der Wiederbelebung des antiken Mysterienkultes. Sie sind Ergebnisse *seiner eigenen* Spekulation über den Gang der Weltgeschichte, in der Gott und Mensch einander begegnen und in eine innere, unlösbare Gemeinschaft treten. Die Fleischwerdung des Logos hat den seinshaften Grund für diese Begegnung und für diese Gemeinschaft gelegt. Die Aufgabe der Geschichte ist, diese übernatürliche Grundlegung in eine objektive, sichtbare Daseinsform des Menschen zu verwandeln.

[8] Wl. Solowjew, S. 12.

Theologie oder die höchste Synthese zwischen dem menschlichen Erkennen und der göttlichen Offenbarung. In der Epoche des Antichrist erreicht jedoch die Menschheit diese Synthese durchaus nicht. Zwar erwähnt Solowjew „eine allseitige Vermischung und tiefe gegenseitige Durchdringung europäischer und östlicher Ideen", die unter der Herrschaft der Mongolen über Europa stattfand. Doch das war keine Synthese und noch weniger die freie Theosophie, wie sie Solowjew haben wollte, sondern nur „der alte alexandrinische Synkretismus", der sich im großen wiederholte. Er zeigte nur, daß die Menschheit gerade unfähig geworden ist, eine wahre und große Synthese auf dem Gebiete des Erkennens zu schaffen. Anderseits schreibt der Antichrist selbst ein Werk, das dem Schein nach für eine Synthese gehalten werden kann, weil in ihm „alle Widersprüche versöhnt sind". Jedoch der Name Christi ist „in ihm nicht ein einziges Mal erwähnt". Das besagt, daß der Antichrist die göttliche Offenbarung aus der Erkenntnis ausschließt. Sein Buch „Der offene Weg zu Frieden und Wohlfahrt der Welt" ist lediglich Ergebnis der menschlichen Genialität und der dämonischen Eingebung. Für Gott gibt es hier keinen Platz mehr. Damit aber ist das Ideal der freien Theosophie endgültig begraben. Das theoretische Gebiet der Geschichte mündet während der letzten Epoche seiner Entwicklung in die wahre Satanosophie ein.

Die freie Theokratie stellte sich Solowjew als eine organische Verbindung der Wirtschaft, des Staates und der Kirche vor, in der die Kirche die führende Rolle übernimmt, wohlverstanden nicht im technischen, sondern im geistigen Sinn. Gerade an dieses Ideal glaubte er und für seine Verwirklichung arbeitete er unermüdlich. Auch diese Erwartung wird jedoch durch den Antichrist vereitelt. Am Ende der Geschichte verliert die Kirche jeden Einfluß auf das öffentliche Leben und wird in die Wüste verbannt. Sie erhält sich nur durch Beten und Fasten, d. h. durch rein geistige Mittel. Jeder politischen Macht ist sie beraubt. Zwar beschreibt Solowjew die Vereinigung der von Christus abgefallenen „Kirche" mit dem Staat in der Person des falschen Propheten Apollonius, welcher der Kanzler des Weltstaates ist und gleichzeitig zum „Papst" erwählt wird. Doch diese Vereinigung geschieht nicht im Namen Christi, sondern gerade auf Wunsch seines Widersachers. Anstatt eine Theokratie zu verwirklichen, endet die Geschichte mit der ausgesprochenen Satanokratie.

In der freien Theurgie wollte Solowjew die Verbindung der schöpferischen Kräfte des Menschen mit der verwandelnden Gnade Gottes sehen. Daraus sollte sich die Verklärung des Seins ergeben. Keine derartige Verbindung aber tritt am Ende der Zeiten ein. Man könnte wohl Apollonius für einen „Theurgen" halten; denn er beherrscht die Naturkräfte und bedient sich zugleich der übernatürlichen Mächte. Er wirkt große Zeichen und Wunder, damit sich die Menschenmassen daran ergötzen. Seine Hände bringen überirdische Werke in Gestalt des Lichtes, der Blumen, der Düfte, der Musik hervor; er tut dies jedoch nicht kraft der göttlichen Gnade. Im Ge-

genteil, Apollonius ist ein Schrittmacher des Dämonischen. Seine Zeichen und Wunder sind gerade das, wovor uns Christus in seiner Rede über das Weltende warnt (vgl. Mt 24,24). Seine Macht entspringt nicht der Vereinigung von Technik, Kunst und Mystik, sondern der Unterwerfung der menschlichen Geschicklichkeit unter die Einflüsse des Teufels. Anstatt Mitwirker am Schöpfertum Gottes zu sein, wird der Mensch in der letzten Epoche der Geschichte zum Diener der Dämonen.

Die Satanosophie im Erkennen, die Satanokratie im Handeln und die Satanourgie im Schaffen sind also die tatsächlichen Ergebnisse der letzten Entwicklungsphase des irdischen historischen Prozesses. An Stelle Gottes wird der Teufel verehrt. Auf dem Kalvarienberg erhebt sich ein „Tempel für die Vereinigung aller Kulte" als das sichtbare Zeichen der Satanolatrie. — Das ist der Ausgang der Weltgeschichte, wie wir ihn in der Erzählung vom Antichrist geschildert finden; ein Ausgang, dem eine ganz andere, ja entgegengesetzte Auffassung der Geschichte zugrunde liegt, als Solowjew bis dahin hatte.

Die Erzählung vom Antichrist als Korrektur

Beim Lesen der Schilderung des früheren Geschichtsbildes Solowjews konnte man leicht feststellen, daß das Böse in diesem Bilde kaum eine Rolle spielt. Es ist hier nur als eine harmlose Unvollkommenheit des Seienden verstanden, deshalb verschwindet es von selbst, sobald sich der historische Prozeß seinem Abschluß nähert. Die dritte Phase, die der inneren und universalen Harmonie, vereinigt das menschliche Dasein mit dem göttlichen und gewährleistet somit die ewige und absolute Herrschaft des Guten, ohne daß dieses einen nennenswerten Kampf mit dem Bösen führen müßte. Es fragt sich aber von selbst im Angesicht dieses schattenlosen Bildes: ist es eine uferlose Phantasie oder etwas Geschautes und Wahres? Wo findet man solch einen glücklichen Prozeß, in dem das Böse keine Kraft hat und sich deshalb nicht herausfordernd zum Guten verhält?

Auf den ersten Blick erscheint das frühere Geschichtsbild Solowjews wie ein erdichtetes Gebilde, das sich auf keine Wirklichkeit stützt. Erinnern wir uns aber an das von Gott selbst geoffenbarte Urdasein des Menschen, so wird uns der eigentliche Charakter der früheren Geschichtsphilosophie Solowjews plötzlich klar: es ist die Geschichtsphilosophie des paradiesischen Zustandes, wo das Böse tatsächlich nur eine Unzulänglichkeit des Geschaffenen war und wo der Mensch durch seine schöpferische Tätigkeit „die höhere Physis des Paradieses über die ganze Erde erstrecken und die irdische Physis in paradiesische verwandeln sollte".[9] Der paradiesische Prozeß wäre in der Tat nur ruhige Entwicklung, nicht aber Kampf gewesen, und zwar eine doppelte Entwicklung: die der Natur und die der Gnade. Der Mensch hätte seinen gnadenhaften, ihm durch die Geburt selbst zugekommenen Zustand auf dem Wege der natürlichen Vermehrung im Kosmos er-

[9] *W. Moock,* Natur und Gottesgeist, Frankfurt/M., 1947, S. 175.

weitert und diesen in ein universales Paradies verwandelt. Gnadenstand des Menschen wäre dann zugleich auch Gnadenstand der Welt geworden. Die Endphase dieses Prozesses hätte tatsächlich die universale Eintracht unter den Kreaturen auf Erden geschaffen. In diesem Sinne ist das frühere Geschichtsbild Solowjews als Philosophie des Paradieses tief und berechtigt.

Doch dieser gnadenhafte Urzustand ist uns für immer verlorengegangen, und zwar durch die Sünde, d. h. nicht durch eine harmlose Unvollkommenheit des Seienden, sondern durch den freien und aktiven Willen, der sich jedoch nicht auf das Schaffen und Hüten des Seins, sondern gerade auf sein Zerstören und Vernichten richtet. Das Erscheinen des Bösen in Gestalt der Sünde war ein Ereignis von tiefster ontologischer Bedeutung, das dem paradiesischen Zustand ein jähes Ende setzte, indem es die ruhige Entwicklung in einen entfesselten Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Kräften verwandelte. Damit fing die irdische Geschichte an, in der das Böse als zerstörende Macht durch seine Träger bereits eine wesentliche Rolle spielt. Es versteht sich von selbst, daß die früheren geschichtsphilosophischen Träume Solowjews auf den irdischen Weltprozeß nicht mehr anwendbar sind. Seien sie auch noch so schön und, abstrakt genommen, sogar berechtigt, sie passen nicht zur tatsächlichen Geschichte der Erde. Sie sind aus der Erinnerung an den seligen Urzustand der Menschheit geflochten, deshalb tragen sie das untilgbare Mal der Utopie. Wollte daher Solowjew nicht auf dieser utopischen Insel seiner Weltanschauung verbleiben, so mußte er die frühere Geschichtsauffassung tiefgreifend korrigieren.

Die Erzählung vom Antichrist ist diese Korrektur. Ihr Wesen besteht darin, daß Solowjew die Geschichte nicht mehr sub specie aeternitatis, sondern bereits sub specie antichristi venturi (im Hinblick auf den kommenden Antichrist) betrachtet. Dieser Ausdruck, den der Denker selbst im Jahre 1888 in seinem Briefe an Tavernier[10] geprägt hat, zeigt deutlich, daß er nunmehr dem Bösen eine bedeutungsvolle Rolle im geschichtlichen Verlauf zuerkennt und das Böse selbst nicht mehr als eine rein natürliche Unzulänglichkeit, sondern als eine tatsächlich widerstrebende und zerstörende Kraft erlebt. Die Einschaltung des Antichristen in den historischen Prozeß ist die größte Veränderung, die Solowjew an seinem Geschichtsbild vornimmt. Somit verzichtet er auf die frühere Drei-Stadien-Theorie; denn, wo das Böse eine Kraft hat, kann es nur ein Stadium geben: das des Kampfes, der entweder mit dem Sieg oder mit der Niederlage endet. Dann ist auch der historische Prozeß nicht mehr ein sicheres Schreiten der Menschheit durch Raum und Zeit ihrer Vollendung entgegen, sondern ein Risiko und eine ständige Gefahr. Gewiß hat Solowjew nie am endgültigen Triumph des Guten gezweifelt — das zeigt auch seine Erzählung klar genug —, doch dieser Triumph vollzieht sich nicht in der Zeit, in der letzten Phase der irdischen Geschichte, wie er früher geglaubt hat, sondern erst in der Ewigkeit. Auf

[10] Vgl. *Wł. Szylkarski,* Solowjew und Dostojewskij, Bonn 1947, S. 57.

der Erde indessen gewinnt das Böse die Oberhand, erscheint letztlich in der fleischgewordenen Gestalt einer menschlichen Person, erreicht dadurch den höchsten Gipfel seines Widerstandes gegen das Gute und wird dann durch das direkte Eingreifen Gottes für ewig beseitigt. Für den bleibenden Sieg des Guten muß die irdische Ordnung zerbrechen. Die Geschichte erreicht den Abschluß ihres langen Weges. Das Gute siegt, nicht aber auf dem Wege der natürlichen Entwicklung oder der schöpferischen Umgestaltung der Welt, sondern auf dem des direkten Eingreifens Gottes in den historischen Prozeß, das diesem ein unerwartetes Ende setzt (vgl. Mt. 24,37 ff; Mk 13,33—37). — Das ist die Korrektur, die das frühere Solowjewsche Geschichtsbild durch die Erzählung vom Antichrist erfahren hat. Ein umfassender Ausbau der Geschichtsphilosophie, bzw. Geschichtstheologie Solowjews nach dieser Korrektur blieb leider aus.

Am Ende der „Drei Gespräche" stellen die Teilnehmer an den Unterhaltungen fest, alles sei wie mit einem feinen, unfaßbaren Schleier überzogen. Es fehle die vollkommene Klarheit, und zwar nicht nur am Himmel, sondern gleichzeitig auch in der Seele. Es liege eine Unruhe und gleichsam ein böses Vorgefühl in der Luft, und es sei nicht nur ein Zeichen, daß die Erde alt und unser Sehvermögen schwach geworden sind, sondern daß zugleich eine böse Macht am Werke ist. Der Nebel sei vom Schweife des Teufels auf Gottes Erde gewedelt. Das Gefühl der Verfinsterung ist für den Gang der Geschichte bezeichnend. Die Übermacht des Bösen überzieht alles wie mit einem Schleier, und der Blick unseres Geistes kann nirgendwo reine Werte finden. Das Verderben der Erde, von dem die Offenbarung des heiligen Johannes spricht (vgl. 11,18), schreitet immer fort, der Mensch der Sünde offenbart sich immer deutlicher, das Geheimnis der Bosheit tut sein Werk immer umfassender. Der Antichrist tritt „unter allen möglichen Trugzeichen und Lügenwundern und mit allerlei Verführungen zur Bosheit" (2 Thess 2,9) auf. Die Weltgeschichte geht einen Weg, der in den universalen Zusammenbruch unausweichlich einmünden soll. „Das geschichtliche Drama", — sagt Solowjew, — „ist ausgespielt, übrigbleibt nur ein Epilog". Zwar kann er sich auf fünf Akte, wie bei Ibsen, ausdehnen; es kann auf der Weltbühne noch viel Unsinn geschwätzt und getrieben werden, „aber das Drama ist schon lange zu Ende geschrieben, und weder den Zuschauern noch den Schauspielern steht es frei, irgend etwas daran zu ändern".

Solowjew versucht, das Wesen des Antichristen „mit einem einzigen und noch dazu überaus simplen Sprichwort" auszudrücken: „Es ist nicht alles Gold, was glänzt". Der Antichrist hat, nach Solowjew, Glanz genug, aber „wirkliche Kraft keine". Dieser Glanz jedoch blendet die Augen und verführt den Geist. Darin liegt die Stärke jeder antichristlichen Macht. Deshalb ist die genauere Erforschung der antichristlichen Erscheinungen in der geschichtlichen Existenz des Menschen eine immer von neuem gestellte

christliche Forderung an jede Epoche; denn der Antichrist ist stets am Werk (vgl. 2 Thess 2,7) und wechselt nur den Glanz seiner Gestalt. In diesem Sinne ist die Erzählung Solowjews eine große Warnung an die Christen, daß sie sich nicht durch Versprechen des Friedens und der Wohlfahrt in Sicherheit einlullen lassen, sondern das geschichtliche Dasein als gefährdet erleben und folglich wach und nüchtern bleiben.

Zeitbericht

Wenn die spanischen Katholiken bauen — Das neue Indien und das Christentum — Indien und die christlichen Missionare — Staatliche Finanzhilfe für die freien Schulen in Deutschland — Strittiger Ost-West-Handel

Wenn die spanischen Katholiken bauen. Ein großangelegtes Bauprogramm für Familienwohnungen ist Herbst 1953 in Madrid angelaufen. Bauherr ist das im Jahre 1947 von Thomas Morales S. J. gegründete „Heim des Angestellten". Der Name deutet auf den ursprünglichen Sinn der Gründung hin: den in Madrid fremden Kaufmannslehrlingen und Angestellten eine Heimstätte zu bieten. Im Heim und bald in anliegenden Häusern, die gemietet werden konnten, wurde Raum für Fortbildungskurse und Freizeitgestaltung geschaffen. Dazu kamen Ferienlager u. ä. Alle diese Werke, insbesondere die Ferienlager, sind in den Dienst christlicher Lebensbildung gestellt.

Es dauerte nicht lange, so konnte P. Morales die äußere Leitung des Werkes in die Hände eines eigens dazu gegründeten Säkularinstitutes legen, das seine Mitglieder aus den Reihen der Lehrlinge und Angestellten nimmt. Er begnügte sich mit dem Amt eines Spirituals, der im Heim nicht einmal ein festes Zimmer hat.

Im Jahre 1951 erwarb man ein großes Sanatorium für Lungenkranke in der Sierra Guadarrama. Das Kapital dazu wurde von den Banken und Versicherungsgesellschaften zur Verfügung gestellt. Schließlich wurde dem Werk eine Spar- und Darlehenskasse angegliedert.

Schon bald stellte die günstige Entwicklung des Werkes seinen Gründer vor die Frage, ob er mit der Verehelichung der jungen Kaufleute diese sich selbst überlassen oder ihnen auch bei einem der schwierigsten Probleme helfen sollte, nämlich eine billige und menschenwürdige Wohnung zu finden. Um nicht ins Leere hinein zu planen, wurde eine Umfrage an etwa 20 000 Arbeiter und Angestellte gerichtet. Sie ergab folgendes: fast alle meinten, die Miete dürfe nicht mehr als 15 Prozent des Einkommens ausmachen. 85 Prozent der Befragten wünschten einmal Besitzer der Wohnung zu werden, 90 Prozent zogen es vor, mit Arbeitern und Angestellten anderer Fabriken zusammenzuwohnen und 75 Prozent fanden es wünschenswert, in diese Mischung auch Familien anderer Bevölkerungsklassen einzubeziehen. Die Ergebnisse der Rundfrage sollten, soweit möglich, als Richtlinien für das Wohnbauprojekt dienen. Am 6. April 1951 konstituierte sich das „Heim des Angestellten" als soziales Bauunternehmen und hielt regelmäßig in einem der großen Madrider Kinos öffentliche Versammlungen ab, in denen die Statuten ausgearbeitet wurden. Nebenher liefen Einzelbesprechungen mit den Generaldirektoren der großen Banken und Versicherungsgesellschaften. Man kam dabei zu folgenden Beschlüssen: die Angestellten sollten nach 40 Jahren Besitzer der von ihnen gemieteten Wohnungen werden. Bei Todesfall sollte der Rechtsanspruch auf die Witwe und die Kinder übergehen. Die Wohnungen dürfen aber nicht veräußert werden. Der monatliche Beitrag, der Miete, Abschlagszahlung und Versicherungs-

prämie umfaßt, sollte bei der Klasse A die Summe von 275 Peseten (27,50 DM) nicht übersteigen. In der Klasse B wurde die Summe auf 350 Peseten festgesetzt. Das macht etwa 20 Prozent des monatlichen Einkommens aus. Die Mittel für den Bau sollten teils von den Angestellten selbst, teils von den Firmen, zum größten Teil jedoch vom Staat bereitgestellt werden.

Wie ernst es dem Spanier in allen Lebensgebieten mit seinem Glauben ist, erweist der weitere Verlauf des Werkes: Am 18. Juni 1952, dem Vorabend des Herz-Jesu-Festes, nahmen im Büro des Ministerialdirektors für Banken und Börsen die Generaldirektoren der großen Madrider Banken und Versicherungsgesellschaften miteinander Fühlung. Es wurde beschlossen, mit der Regierung zu verhandeln, damit sie eine Gesetzesverordnung erlasse, die es den Firmen erleichtern sollte, das Projekt tatkräftig zu unterstützen. Da aber setzten die Schwierigkeiten ein. Einige schienen unüberwindlich. Man ging deshalb in erster Linie die Ordensfrauen der strengen Klausur, insbesondere die Karmelitinnen, um ihr Gebet an; die Angestellten veranstalteten selbst verschiedene Bußwallfahrten und etwa 400 von ihnen verpflichteten sich, jeden Samstag um halb sieben Uhr in einer zentral gelegenen Kirche Madrids der heiligen Messe zu Ehren der Gottesmutter beizuwohnen. Zudem wurden wie bisher die zwei nächtlichen Anbetungen vor dem Herz-Jesu-Fest und dem der Unbefleckten Empfängnis gehalten. An ihnen nahmen über 1000 Angestellte mit ihren Direktoren teil. Die Gesetzesverordnung ließ jedoch auf sich warten. Es brauchte fast ein volles Jahr, bis sie dem Ministerrat vorgelegt wurde, der ihr am 13. März 1953 zustimmte. Nach ihrer Veröffentlichung bildete sich am 19. Mai der beratende Ausschuß des Bauunternehmens. Ihm gehören, neben den leitenden Persönlichkeiten der städtischen und staatlichen Behörden, die Generaldirektoren der fünf größten Madrider Banken und Versicherungsgesellschaften an.

Die erste Etappe des großangelegten Bauprogramms umfaßt neben 5000 Familienwohnungen, mit deren Erstellung noch vor Ende 1953 begonnen wurde, zwei Heime für unverheiratete Angestellte, eine Kirche, fünf Filialen der Sparkasse, eine Klinik und drei Kinos bzw. Festsäle. Für die ersten 1200 Wohnungen wurden bereits 20 Millionen durch Schuldscheine zu 1,5% aufgebracht. Sie wurden zum größten Teil von Banken erworben. Mit diesem Kapital kaufte man den Baugrund. Die eigentlichen Baukosten in Höhe von 110 Millionen Peseten streckt der Staat über das „Instituto Nacional de Vivienda" vor.

Um einen guten Fortgang des Werkes beteten am 30. Mai etwa 4000 Angestellte mit ihren Direktoren bei einer Feier zu Ehren der Gottesmutter in den Gärten des Palacio de Oriente. Dort opferten sie auch die Leiden ihrer Kameraden im Sanatorium auf, die der Feier am Radio folgten.

Noch eine Einzelheit ist bemerkenswert. Das erste Haus, das erstellt wird, ist dazu bestimmt, 25 jungen Ehepaaren eine vorläufige Heimat zu geben. Sie ist nur vorläufig, weil diese Ehepaare, die zum engeren Kreis des Werkes gehören, sich verpflichtet haben, nach Ablauf von zwei Jahren, die für sie eine Art Noviziat, d. i. Ausbildung für ihr künftiges Apostolat bedeutet, sich auf die vom Werk zu erstellenden Wohnblocks verteilen zu lassen, damit, wie der Schöpfer dieser Idee sagt, „in jedem von ihnen wenigstens eine Familie lebt, die ganz Ernst mit dem Evangelium macht und den andern ein Vorbild ist".

Das neue Indien und das Christentum. Wenn der Westen noch Aussicht hat, Asien zu begegnen und sich mit ihm zu verständigen, so geht der Weg über Indien. Dieses ist die einzige vollasiatische Großmacht (Rußland ist eurasisch), die in ihrer Oberschicht seit über einem Jahrhundert nach westlichem Muster eingerichtete Bildungsstätten besuchen konnte. Wenn überhaupt, so ist am ehesten noch in Indien die Sprache Europas dem asiatischen Ohr vernehmlich zu machen. Auch

dem indischen Katholizismus fällt in diesem Brückenschlag zwischen Ost und West eine wichtige Rolle zu.

Solange die indische Kirche in den Augen der Inder ein Unternehmen der europäischen Eroberer darstellte oder doch eng mit ihnen verbunden war, wurde sie von vielen gehaßt und verabscheut. Seitdem die Kolonialherren abgezogen sind und die Kirche für alle sichtbar auf eigenen Füßen steht, hat sie an Ansehen und Achtung viel gewonnen. In weiser Voraussicht hat der Apostolische Stuhl dafür gesorgt, daß beizeiten ein einheimischer Klerus herangezogen wurde. Von den 65 kirchlichen Sprengeln oder Jurisdiktionsbezirken Indiens haben mehr als 40 einheimische Oberhirten, und von 5501 Priestern sind 4000 Inder. In Priesterseminarien studieren 1600 Theologen, deren Mehrzahl ebenfalls indisch ist.

Wenn wir die neue indische Verfassung ihrem Wortlaut nach nehmen, erhält die Kirche zwar keine Vorrechte, aber volle Bewegungsfreiheit. Der Staat ist religiös neutral, kein religiöses Bekenntnis wird bevorzugt. Alle Staatsbürger sind gleich vor dem Gesetz, ohne Rücksicht auf ihre Religionszugehörigkeit. Es wird nicht nur Religionsfreiheit, sondern auch Freiheit im Schul- und Erziehungswesen gewährt. Eine glänzende Zukunft schien sich für die Kirche Indiens anzubahnen.

Wenn die Wirklichkeit nicht ganz so rosig aussieht, gibt es drei Gründe dafür.

1. Die Mehrzahl der Inder ist hinduistisch, die führende Oberschicht, die Männer der Regierung, die Parlamentarier — sind zumeist Hindus. Sie setzen Indien mit dem Hinduismus gleich. Wer kein Hindu ist, ist kein Inder.

2. Ein überempfindlicher Nationalismus. Für ihn bedeutet allein schon die Existenz einer Kirche nichtindischen Ursprungs eine Beleidigung, einen Vorwurf, als ob Indiens überkommene Religionen minderwertig wären und sein Geist bei Fremden Anleihen machen müßte.

3. Die besonderen Umstände in den beiden Staaten Bihar und Madhia Pradesh. Hier bekehren sich vor allem Leute der untersten Klassen, der Ureinwohner, die niemals Hindus, sondern Animisten gewesen sind. Sie wurden in der Geschichte verschiedentlich von den Hindus verfolgt. Natürlich lieben sie ihre einstigen Bedränger nicht, und um sich ihrer Herrschaft zu entziehen, warben sie für einen eigenen Staat, den sie Jharkand nennen wollten. Da nun die zum Christentum Bekehrten die Gebildetsten dieser ethnologischen und sozialen Unterschicht sind und sich an der Spitze der Autonomieregierung befanden, folgerte die Regierung, daß die Kirche im Lande separatistische Bestrebungen entfache. Daher dann der Widerstand gegen ihre missionarische Tätigkeit unter den Kastenlosen. (Vgl. L'Osservatore Romano vom 19. Dezember 1953 Nr. 294, S. 3).

Indien und die christlichen Missionare. Anfang November letzten Jahres wurde der indische Innenminister Dr. Katju anläßlich seines Besuches in Ernakulam von den Christen der Gegend (Travankur—Kotschin) ersucht, einige Zeichen des Wohlwollens für die in Indien arbeitenden ausländischen Missionare zu geben. In einer Pressekonferenz äußerte er seine Ansicht über dieses Thema. Er erklärte, er hätte im Parlament nur auf die Tatsache hingewiesen, daß einige Missionare sich antiindischer Tätigkeit schuldig gemacht hatten. Eine Untersuchung wäre im Gange. Er hob hervor, daß die Führer der indischen Christen selbst darauf ausgingen, eine starke einheimische Kirche zu schaffen, und in einem unabhängigen Indien die indischen Christen imstande sein sollten, auf eigenen Füßen zu stehen, ohne der Kontrolle landfremder Menschen ausgesetzt zu sein. Diese müßten so rasch als möglich durch eingeborene Priester ersetzt werden.

Am 1. November hielt Dr. P. C. Cherian, Präsident der gesetzgebenden Versammlung von Madras und der christlichen allindischen Konferenz, ebenfalls eine bedeutsame Rede. Auf einer Zusammenkunft der christlichen Vereinigung von Delhi führte er aus, daß die christliche Minderheit Indiens von der Regierung

nichts zu fürchten habe. Kein Staatsbürger werde wegen seiner Religion bevorzugt oder benachteiligt. Ein „Aber" findet der Redner nur gegen die Missionare. Sie wären nicht immer auf dem rechten Weg; einzelne würden sich gestatten, ihr Gastland zu kritisieren, ohne dafür irgendwie zuständig zu sein. Denn Indien sei ein Land von geistiger Kultur und großen Überlieferungen. „Wenn ein ausländischer Missionar sich herausnimmt, unsere Nation zu kritisieren, muß er in ‚weniger als einer Stunde' aufs Schiff gebracht werden." Die Missionare in Indien sollen deswegen völlig im indischen Wesen aufgehen, dann werden wir ihnen für ihre frühere und heutige Arbeit bei uns sehr dankbar sein.

Der Redner mahnte die verschiedenen christlichen Bekenntnisse, einig zu sein, und wandte sich dann gegen die grundlosen Angriffe, welche gewisse indische Zeitungen gegen das Christentum richteten. Wenn diese Angriffe fortdauerten, so meinte er, würden die Dinge in Indien wie in gewissen Nachbarländern in einer wirklichen Christenverfolgung enden. Der Berichterstatter meint, zwar scheine Dr. Cherian nicht katholisch zu sein, aber seine Darlegung beleuchte die heute in Indien vorherrschende Geisteshaltung sehr gut.

Der katholische Erzbischof von Bangalore, Thomas Pothachamury, gab eine Presseerklärung zur Lage ab. Er wies auf den Grundsatz hin: „Die katholische Kirche ist weder europäisch noch amerikanisch, noch indisch, sondern allgemein, international, überinternational und jenseits aller Schranken, die Rasse, Sprache und Landesgrenzen aufrichten."

Was die Vorwürfe gegen die Missionare angeht, ist zu bemerken, daß bis heute keine konkreten Beweise vorgelegt werden konnten. Gerade von kirchlicher Seite würde man es begrüßen, wenn dies geschähe, damit Abhilfe geschaffen werden könnte. (Vgl. L'Osservatore Romano vom 5. Dez. 1953, Nr. 283, S. 3).

Staatliche Finanzhilfe für die freien Schulen in Deutschland. In dem Augenblick, da Kunst und Wissenschaft nur noch existieren können, wenn der Staat sie finanziert — und das ist heute in Deutschland und in Europa weithin der Fall —, erhebt sich die Frage, was bei der hieraus resultierenden Abhängigkeit aus der kulturellen Freiheit wird. Hellmut Becker geht in einem klaren und aufschlußreichen Beitrag im Dezemberheft 1953 des „Merkur" Stuttgart, „Wer finanziert die kulturelle Freiheit?" dieser Frage nach. Am Beispiel des Theaters, der Wissenschaft und der Schule zeigt er, daß es möglich ist, Zuschüsse zu erhalten und dennoch die geistige Unabhängigkeit zu wahren. Freilich: „die öffentliche Hand muß wissen, daß das Steuermonopol ihr heute Verpflichtungen auferlegt, wie sie sie früher nicht gekannt hat".

Was die Schule angeht, so setzt sich „der Gedanke immer mehr durch, daß das Recht der Eltern auf freie Wahl der von ihnen gewünschten Schule nur realisierbar ist, wenn eine Pflicht des Staates zur gleichmäßigen Subventionierung freier und öffentlicher Schulen besteht. In Holland und Belgien wurde dieser Grundsatz besonders früh entwickelt, weil hier erkannt wurde, daß gerade im sozialen Staat die kulturelle Freiheit nur auf diese Weise verwirklicht werden könnte. Die privaten, oft durch besondere Pädagogik ausgezeichneten Schulen sollten nicht nur Schulen für reiche Leute sein. In den skandinavischen Ländern haben gerade sozialistische Regierungen an der Verwirklichung dieses Grundsatzes mitgewirkt. Frankreich hat nach heftigen innerpolitischen Kämpfen, die bis zu Regierungskrisen führten, im Jahre 1951 die staatliche Zuschußpflicht für Privatschulen geschaffen. In allen diesen Ländern wurde gleichzeitig die Unabhängigkeit der Privatschulen aufrecht erhalten; der Gedanke einer Verstaatlichung des privaten Schulwesens wurde abgelehnt; die Subventionspflicht des Staates hat in diesen Ländern grundsätzlich nicht zu einer Einschränkung der Freiheit der Schule geführt."

Auch in Deutschland, wo das Grundgesetz das Recht zur Errichtung privater Schulen garantiert, „hat die Finanzhilfe des Staates an die Privatschulen in allen deutschen Ländern begonnen; sie nimmt von Jahr zu Jahr einen größeren Umfang an. Hierbei zeigt sich, daß die Frage der staatlichen Finanzhilfe für freie Schulen von der parteipolitischen Haltung weitgehend unabhängig ist. Die höchsten Subventionen an Privatschulen (80—90% des Personaletats) zahlt das sozialistisch regierte Hamburg, und zwar gleichermaßen an katholische wie an Waldorfschulen. Auf der andern Seite beschloß das in seiner Kulturpolitik spezifisch katholisch orientierte Bayern im vorigen Jahr, den freien Reformschulen dieselben Subventionen zukommen zu lassen, die die katholischen Schulen dort schon seit einiger Zeit erhalten.“

Wenn dabei die Privatschulen ihr Mißtrauen überwinden müßten, als besagte staatliche Subvention notwendig verstärkte staatliche Kontrolle, so müßte vor allem auch der Staat selbst umdenken lernen. „Die Vorstellung, daß der Staat mit „seinem“ Geld „seine“ Schule unterhält, ist noch sehr viel stärker als der Gedanke, der Steuerzahler habe das Recht, zu verlangen, daß die von ihm gezahlten Steuern für die von ihm gewünschten Zwecke ausgegeben werden. Der Vater, der sein Kind auf die von ihm gewählte und ihm im Grundgesetz garantierte freie Schule schickt, hat dasselbe Recht auf Unterstützung dieser Schule wie der Vater, der sein Kind auf die staatliche Schule schickt. Hier muß also der liberale Bürger genau so umlernen wie der konservative Beamte, und beide müssen sich einem öffentlich-rechtlichen Denken fügen, das noch im Werden ist. Dem deutschen öffentlichen Recht ist der Gedanke der finanziellen Unterstützung von non-governmental agencies durch den Staat noch neu. Der Staat leistet seine Hilfe vielfach noch mit der Geste, ein Gnadenbrot zu gewähren; er muß lernen, daß die Freiheit das Lebensklima der Demokratie ist und daß diese Freiheit im sozialen Staat und im Steuerstaat nur erhalten bleibt, wenn er ‚wirtschaftlich sichert, was rechtlich garantiert ist‘ (vgl. Heckel, Grundbegriffe und Grundfragen des Privatschulrechts, aus ‚Deutsches Verwaltungsblatt‘, Heft 16, 1951).“ Zusammenfassend antwortet Becker auf die Frage ‚Wer finanziert die kulturelle Freiheit?‘: „Der Staat finanziert die kulturelle Freiheit, aber er gefährdet seine eigene Existenz, wenn er die Finanzierung zu einer Einschränkung der Freiheit zu mißbrauchen sucht.“ (Der Aufsatz ist auch als Sonderdruck erschienen).

Strittiger Ost-West-Handel. In den Vereinigten Staaten begreift man offenbar zunehmend, daß die Fronten des kalten Krieges auch oder vor allem ideologische Fronten sind. Dementsprechend häufen sich die Stimmen, denen keine Maßnahme scharf genug ist. Ob denn das amerikanische Volk weiterhin zusehen wolle, wie die ihm verbündeten Nationen den kommunistischen Block mit Rüstungsmaterial versorgen? Gegen solche Blockadebrecher im eigenen Lager gäbe es doch eine Kur: Der Präsident brauchte ihnen nur die Dollarhilfen zu kündigen. Das würde sie wahrscheinlich zur Besinnung bringen. Überdies sei nicht nur die Ausfuhr kriegswichtiger Güter, sondern jeglicher Handel mit den moskauhörigen Staaten unpatriotisch.

Diesen etwas unbedachten Forderungen seiner Landsleute stellt sich B. L. Masse, ein angesehener Fachmann für wirtschaftliche Fragen, entschieden entgegen („America“ vom 19. Dez. 1953). Seine Stellungnahme gründet auf einem Bericht Harold Stassens, den dieser dem Kongreß am 27. September vorigen Jahres unterbreitet hat. Sind die Verbündeten in der Einschränkung ihres Handels auf nicht-kriegswichtige Güter wirklich so säumig gewesen? Am 18. Mai 1951 hatte die Generalversammlung der UN verfügt, daß nach Rot-China und Nord-Korea weder Waffen noch Munition noch sonstiges Kriegsgerät noch irgendwelches der Rüstungsindustrie dienliche Material ausgeführt werden solle. Zur Durchführung

dieser Sperre bemerkt nun H. Stassen, der es auf Grund seiner Stellung (Director of Foreign Operations) doch wissen muß: „Von sehr vereinzelten Ausnahmen abgesehen, haben sich die freien Nationen der ganzen Welt an diese Abmachung gehalten." Auch sonst ist Stassen mit dem Erfolg an der wirtschaftlichen Front durchaus zufrieden: Seit der Errichtung des wirtschaftlichen Kontrollrats in Paris fließt nur noch ein kümmerliches Rinnsal kriegsdienlicher Güter in den Sowjetblock ab, und auch dieses wird bald versiegen, wenn man den dunklen Wegen der wirtschaftlichen Halbwelt erst einmal nachsteigen kann.

Der Gedanke an wirtschaftliche Maßregelungen im eigenen Lager verbietet sich den Amerikanern auch noch aus einem anderen Grunde. Stassen sagt schlicht und offen: „Unsere anderen Ländern gewährten Hilfeleistungen geschehen nicht im Rahmen eines Caritas-Programms". Sie bezwecken vielmehr, die Güter der Welt so zu verteilen, daß ein neuer Krieg vermieden wird.

Umschau

Kollektivschuld des jüdischen Volks am Kreuzigungstode Jesu[1]

Kollektivschuld eines Volkes bedeutet Schuld aller derjenigen, die diesem Volk angehören, gleich, ob hierbei den einzelnen ein Verschulden trifft oder nicht. Im Jahre 1945 wurde weithin das ganze deutsche Volk für schuldig an den Taten des Naziregimes erklärt. Die Welt hat längst begonnen, die Ungerechtigkeit zu erkennen, die ein derartiges, Nichtschuldige ebenso wie Schuldige treffendes Urteil in sich schließt. Aber durch die Jahrhunderte erhält sich die Behauptung einer anderen Kollektivschuld. Es ist die Schuldigerklärung des jüdischen Volkes an der Kreuzigung Jesu. Wie steht es um die Berechtigung dieser schwerwiegenden Anklage, die in früheren Zeiten so oft das Motiv für Verfolgungen war und auch heute noch vielen begründet erscheint?

Wenn von einer Schuld des jüdischen „Volks" am Kreuzigungstode Christi gesprochen wird, so ist zunächst festzustellen, daß die Begriffe Rasse und Volk hier nicht gleichbedeutend sein können. Denn anderenfalls wären in absurder Weise sogar die Apostel Christi mitbetroffen. Sodann ist zweierlei streng voneinander zu trennen, nämlich die Nichtanerkennung Christi durch das Judentum, die fortwährt, und die der Gesamtheit auferlegte Schuld an seinem Tode. Nur um diese Schuldfrage handelt es sich. Aber weder aus den von den Evangelien bekundeten Tatsachen noch aus sonstigen Umständen folgt eine solche Schuld.

Rufen wir uns den Sachverhalt kurz zurück: Der Rat der Hohenpriester, Ältesten und Schriftgelehrten in Jerusalem hatte unter dem Vorsitz des Hohenpriesters Kaiphas den Tod Jesu beschlossen. Die Frage des Hohenpriesters, ob er sage, daß er Christus sei, der Sohn Gottes, hatte Jesus bejaht, und der Rat hatte ihn darauf der Gotteslästerung für schuldig befunden. Das „Gesetz", das war das Alte Testament, schrieb hierfür die Todesstrafe durch Steinigung vor. Sofort im Anschluß an die Versammlung hatte der Rat, unterstützt von einem von ihm aufgepeitschten Volkshaufen, von dem Statthalter Pilatus die Bestätigung und Ausführung des Todesurteils gefordert.

Die übrige Bevölkerung Judäas und Galiläas jedoch war an diesen Vorgängen, die sich in Jerusalem innerhalb eines Zeitraums von kaum mehr als 24 Stunden zugetragen hatten, nicht beteiligt gewesen. Sie hatte, sieht man von

[1] Anmerkung der Schriftleitung. Der Beitrag behandelt das schwierige Problem vom Standpunkt des weltlichen Rechts aus, läßt jedoch mit Bedacht die heilsgeschichtliche Verflechtung aller Menschen außerhalb seiner Fragestellung.

einzelnen ab, von ihnen weder Kenntnis noch war sie befragt worden. Viele zählten zudem zu den Anhängern Jesu.

Die Absicht, seinen Tod herbeizuführen, hatte zwar bei dem Hohenpriester und seiner Umgebung schon vorher bestanden. Beratungen hierüber hatten stattgefunden (Joh 11,47—53). Sie waren aber auf diesen kleinen Personenkreis beschränkt geblieben. Die jüdische Gesamtbevölkerung des palästinensischen Landes jedenfalls, sie wird für die damalige Zeit auf rund eine Million geschätzt, hatte auch von diesen Beratungen nichts erfahren.

Es wird nun behauptet, der Rat sei als solcher befugt gewesen, im Namen des Volkes zu sprechen. Richtig ist, daß es sich bei ihm um das Synedrium handelte, den obersten Gerichtshof und zugleich die höchste politische Instanz. Aber das Synedrium war keine demokratische Institution, und weder seine Mitglieder noch der den Vorsitz führende Hohepriester waren vom Volke gewählt. Es entschied kraft einer Machtvollkommenheit, die es sich ganz allein beigelegt hatte. Das, was der Hohe Rat beschloß, hatte nur er zu vertreten, nicht das Volk. Hatte er hierbei wider besseres Wissen gehandelt? Das Neue Testament macht diesen Vorwurf nicht, so sehr und so deutlich es hervorhebt, daß er in verhängnisvoller Weise geirrt hatte (vgl. Apg 3, 17).

Neben dem Rat hatte auch die vor Pilatus versammelte Jerusalemer Volksmenge den Tod Jesu gefordert. Das Evangelium nach Matthäus berichtet hierzu, als Pilatus zunächst zögerte und die Verantwortung auf die Menge zurückschieben wollte: „Da antwortete das ganze Volk und sprach, sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Mt 27,25). Es sind in erster Linie diese Worte, die zum Beweise der Kreuzigungsschuld angeführt zu werden pflegen. Niemals kann jedoch aus ihnen zu Recht entnommen werden, daß hier eine Schuld des Volksganzen an der Kreuzigung Christi festgestellt wird. Das „ganze Volk", das sich nach dem Evangelisten Matthäus so geäußert hatte, war der ganze Volkshaufen, der vor Pilatus stand. Es handelte sich nach dieser Evangelienstelle in klarer Weise um die unverantwortliche Stimme einer zusammengelaufenen Menge, der jede Befugnis fehlte, im Namen der Gesamtheit und dazu aller ihrer Nachkommen zu sprechen.

Das letzte, entscheidende Wort war das des Statthalters Pilatus gewesen, des Beauftragten des römischen Reichs, das Judäa und Galiläa beherrschte. Er hatte das Recht und die Macht, das Urteil zu verwerfen. Er erachtete es als ungerecht und fand keine Schuld an Jesus. Daher verstieß er gegen seine sittliche Pflicht, als er vor der Menge sich beugte und wider bessere Erkenntnis das Urteil bestätigte. Er war es, der sodann die sofortige Vollstreckung durch römische Soldaten, nicht nach der jüdischen Sitte durch Steinigung, sondern durch die um so vieles qualvollere Kreuzigung befahl. Dieser höchstgestellte Römer trug jedenfalls volle Mitverantwortung. Das gibt natürlich kein Recht, des Pilatus und seiner Helfer wegen alle Römer und ihre Nachkommen, die Söhne und Töchter Italiens, mit der Mitschuld am Kreuzigungstode zu belasten. Aber der Fall läge ähnlich.

Und nun vor allem: Die Gesamtzahl des jüdischen Volks zur Zeit Christi wird auf rund 4½ Millionen geschätzt, wovon somit nur knapp ein Viertel auf Judäa und Galiläa entfiel.[2] Die weit überwiegende Mehrheit war bereits zu jener Zeit über andere, zum Teil entfernte Länder verstreut. Diese große Mehrheit hatte ebensowenig irgendeine Kenntnis von dem Erscheinen Christi wie die übrige damalige Welt. Trug sie trotzdem die Schuld an seinem Kreuzigungstode?

Es ist nicht gerecht, einem ganzen Volke, gleich welchem, eine „Kollektivschuld" auferlegen zu wollen. Es ist nicht gerecht, diejenigen einer Tat für

[2] Vgl. *Arthur Ruppin*, Les Juifs dans le Monde Moderne, Paris 1934, Verlag Payot, S. 29.

schuldig zu erklären, die diese Tat nicht begingen, mit ihr nichts zu tun hatten und von ihr nichts wußten. Es bestand und besteht keine Kollektivschuld des „jüdischen Volks" am Kreuzigungstode.

Friedrich Oppler

Ein Beitrag zur Lösung des Flüchtlingsproblems

Vielleicht darf man als eine der bedeutendsten, wenn nicht als die bedeutendste soziale Tat der Kirche in Deutschland seit Ende des Kriegs ihr aktives Eingreifen in das Wohnraumproblem bezeichnen. Nicht nur weil in jeder deutschen Diözese eigene kirchliche Siedlungsgenossenschaften oder sonstige Wohnbauwerke entstanden sind; nicht nur weil durch diese kirchlichen Bemühungen Tausende von Wohnungen tatsächlich geschaffen wurden; sondern vor allem weil sich aus der ganz praktischen, konkreten Wohnbautätigkeit so etwas wie eine christliche Sicht vom richtigen, menschengerechten Wohnen und Bauen entwickelt hat. Besonders im sogenannten „Altenberger Programm" hat diese Auffassung einen konkreten Niederschlag gefunden. Von hier aus ist es gelungen, diese Auffassung wenigstens weitgehend in die Gesetzgebung hineinzutragen, so daß in dieser Zeit großangelegten Wiederaufbaues wenigstens etwas, ja sogar fühlbar viel von dieser christlichen Auffassung vom rechten Heime in unser Bauen hineingeströmt ist. — Das war bekanntlich nicht immer so. In der Vergangenheit, namentlich nach dem ersten Weltkrieg war der Wohnungsbau beinahe zu einem Monopol einer ganz anderen, der marxistisch-kollektivistischen Weltanschauung geworden. Die ungeheuren Mietskasernen jener Zeit legen davon Zeugnis ab. Eine besondere Freude war es, feststellen zu können, daß in diesen Fragen des richtigen Bauens die evangelische Seite mit der katholischen durchaus einig war, so daß unsere Forderungen vielfach gemeinschaftlich vorgetragen werden konnten.

Nun war schon wiederholt auf den Tagungen der kirchlichen Siedlungswerke gesagt worden, eigentlich müßte man doch einen Schritt weitergehen. Was nützt das schönste Siedlungshäuschen, wenn es der Siedler nicht bezahlen kann, weil er keinen Arbeitsplatz hat? Eigentlich müßte man Wohnung und Arbeitsplatz zusammen planen und zusammen verwirklichen.

Besondere Bedeutung gewann dieser Gedanke angesichts des Flüchtlingsproblems. Gerade den Heimatvertriebenen gilt es, ein wahres Heim, ein eigenes Stückchen Grund und Boden, aber dazu auch die Arbeitsmöglichkeit, und zwar eine möglichst gesicherte Arbeitsmöglichkeit zu bieten und ihnen so, soweit das menschenmöglich ist, zu einem neuen Heimatgefühl, einer inneren Zufriedenheit, einer neuen Verwurzelung zu verhelfen.

Das Flüchtlingsproblem ist nicht katholisch und nicht evangelisch. Es geht beide Kirchen in gleicher Weise an. So haben sich Kreise beider Konfessionen zu einer praktischen sozialen Arbeit zusammengeschlossen in der „Internationalen Gesellschaft für Christlichen Aufbau gemeinnützige G.m.b.H."

Das Ziel dieser Gesellschaft ist die Schaffung neuer Kleinstädte, neuer industriegewerblicher Siedlungen. Man hält es nicht für richtig, das Flüchtlingsproblem durch eine weitere Aufblähung unserer Großstädte lösen zu wollen. Das wäre weder für unsere Städte gut noch für die Gesamtstruktur des Volkes, die eine möglichst wohlausgeglichene Verteilung aufweisen sollte, nicht Ballungen; vor allem aber nicht für die Heimatvertriebenen selbst, die damit in den Großstädten untergehen und weitgehend verproletarisiert würden, wie es ja leider vielfach schon geschehen ist. Man hält es darum für richtiger, neue Kristallisationspunkte zu entwickeln, sei es ganz neu — etwa auf ehemaligen „Munas" (Munitionsanstalten), die den Vorteil bieten, daß hier bedeutende Werte in Form von Straßen, Kanalisation und vorhandenen

Bauten bereits gegeben sind, — sei es durch Entwicklung wirtschaftlich günstig gelegener Dörfer und Ortschaften.

Die Gesellschaft selbst — deren Entstehung auf die Initiative eines kleinen privaten Kreises, bestehend aus qualifizierten Wirtschaftlern und kirchlichen Persönlichkeiten beider Konfessionen zurückgeht — hat vier Gesellschafter. Der erste ist die Bundesregierung, repräsentiert durch die Lastenausgleichsbank in Bad Godesberg. Der zweite ist die Westdeutsche Wirtschaft, vertreten durch ein „Treugeberkonsortium", in dem die Herren der Spitzenverbände der westdeutschen Wirtschaft sind und der Industriekreditbank Düsseldorf als deren „Treuhänderin". Der dritte Gesellschafter ist die „Vertretung Heimatvertriebener Wirtschaft", Bonn, eine Art Nachfolgeorganisation der ehemaligen ostdeutschen Industrie- und Handelskammern. Der vierte ist der „Freundeskreis". In diesem Freundeskreis, bzw. in seinem Fördererbeirat sind angesehene Persönlichkeiten der beiden Kirchen. Auf diese Weise ist die Gesellschaft zwar keine kirchliche Organisation — dazu reichen ihre Aufgaben zu sehr ins Wirtschaftliche hinein —, ist aber doch von führenden Männern beider Kirchen mitgetragen.

Zur Zeit sind auf zwei ehemaligen Munas in der Nähe von Bad Kissingen und in der Nähe von Celle die Planungen im Gange, beziehungsweise bereits abgeschlossen. Weitere sind in Vorbereitung. In beiden Fällen wurden die Planungen von erstklassigen Städteplanern nach neuzeitlichen Gesichtspunkten durchgeführt. Hier sollen also zunächst zwei neue Städte in Größenordnungen von 7—10000 Einwohnern entstehen. Es soll sich dabei nicht um reine Flüchtlingsstädte handeln, — eine solche Absonderung wird aus vielen Gründen abgelehnt —, sondern um Städte, wo „heimatlose Menschen" eine neue Existenz finden sollen. Es wird sich aber wohl ganz von selbst ergeben, daß das in der Mehrzahl Heimatvertriebene sein werden. Das wirtschaftliche Rückgrat dieser neuen Städte sollen die dort anzusetzenden Industrien sein. Es handelt sich dabei teils um ostzonale Unternehmer, die drüben enteignet wurden; teils um Flüchtlingsbetriebe, die heute falsch gelagert sind — wie viele mußten da beginnen, wo sich zufällig gerade eine Gelegenheit bot — und die sich darum jetzt verlagern müssen; teils aber auch um westdeutsche Firmen, die dort Filialbetriebe aufmachen und so neue Verdienstmöglichkeiten bieten sollen. Dabei wird an eine gesunde Mischung gedacht, sowohl was die Betriebsgrößen als was die Art der Produktion angeht. Um die anzusetzenden Flüchtlingsbetriebe zu stärken, hat es sich die Gesellschaft zur besonderen Aufgabe gemacht, für jede von ihnen eine angesehene westdeutsche Firma zu finden, die eine „Patenschaft" für den Flüchtlingsbetrieb übernimmt und ihn dadurch auf vielerlei Weise bei seinem Aufbau unterstützt. Die Gesellschaft hofft, nach langwierigen und mühseligen Vorarbeiten mit Beginn der Bausaison dieses Jahres die beiden ersten Bauabschnitte an den genannten Standorten in Angriff nehmen zu können.

Im Wohnungsbau soll ganz vorwiegend das Eigenheim gepflegt werden. Mietwohnungen sollen nur verschwindend wenige, etwa für Ledige gebaut werden.

Konfessionell will die Gesellschaft die jeweilige konfessionelle Struktur der Gegend wahren, also in vorwiegend katholischen Gegenden vorwiegend katholisch, in vorwiegend evangelischen vorwiegend evangelisch siedeln.

„International" hat sich die Gesellschaft aus zwei Gründen genannt. Erstens, weil sie grundsätzlich die Hilfe des Auslandes in Anspruch nehmen will. Nicht in erster Linie die caritative, sondern die wirtschaftliche, — also, sobald die allgemeinen Umstände es erlauben, eine internationale Anleihe. Der Europarat hat sich für die Tätigkeit der Gesellschaft bereits lebhaft interessiert und im November vorigen Jahres eine

Sonderkommission nach Heidelberg — dem Sitz der Gesellschaft — geschickt, um sich des näheren über dieses Vorhaben zu orientieren, und ihm womöglich die „Recommandation" des Europarates zu erteilen. Zweitens nennt die Gesellschaft sich international, weil sie grundsätzlich — in der Zukunft — auch über die Grenzen Deutschlands zur Verfügung stehen will, wo immer ähnliche Aufgaben zu lösen wären. Flüchtlingsprobleme gibt es heute ja leider nicht nur in Deutschland, sondern in vielen Ländern der Welt.

„Für Christlichen Aufbau" aber nennt sie sich, weil man solchen neuen Gemeinden zweifellos ein solches oder solches Gesicht geben kann. Die Gesellschaft will bewußt christliche Gemeinden schaffen. Zumindest will sie dafür die notwendigen Voraussetzungen bieten. Das Gotteshaus muß an erster Stelle stehen. Pfarrhaus, Kindergarten, Schwesternhaus oder Diakonissinnenheim sollen mitgeplant und mitgebaut werden. Die Siedlerauswahl soll zwar sicher nicht engherzig erfolgen, aber es sollen zumindest auch ganz bewußte und aktive Christen mitangesetzt werden, die von Anfang an das Antlitz der neu entstehenden Gemeinde prägen.

So ist hier ein Werk im Gang, dessen Zielsetzung sich weitgehend mit dem deckt, was auch anderweitig heute als das Richtige erkannt wird.[1] Seine Verwirklichung könnte einen wertvollen Beitrag zu einer echten Lösung des deutschen Flüchtlingsproblems darstellen.

P. Felix zu Löwenstein S.J.

[1] Vgl. in dieser Zeitschrift dieses Heft S. 355 den Bericht über den großangelegten Versuch Englands, durch den Bau neuer Städte eine Neugruppierung seiner Bevölkerung zu erzielen.

Vgl. ferner die Schrift „Industrie aufs Land", herausgegeben vom Bundesministerium für Wohnungsbau.

Auch führende Wirtschaftslehrer äußern sich in dem gleichen Sinn. So schreibt z. B. *Wilhelm Röpke* in „Civitas Humana, Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform", Erlenbach-Zürich, 1949, S. 275/76: „Weg von der Zentralisation in jeder Beziehung, von den Zusammenballungen . . ., hin zur Dezentralisation im weitesten und umfassendsten Wortsinne . . . zur Auflösung der Großstädte und Industriereviere und zu einer soziologisch richtigen Landesplanung, die eine Dezentralisation der Siedlungen und der Produktion zum Ziele hat."

Zur Reform des Theologiestudiums in der evangelischen Kirche Deutschlands

Seit einigen Jahren ist innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands eine lebhafte Diskussion um die Reform des Theologiestudiums im Gange, zu der von seiten der Studenten[1] wie der Theologischen Fakultäten Vorschläge und Gutachten ausgearbeitet worden sind. Von besonderer Bedeutung ist darunter das im Jahre 1952 veröffentlichte Gutachten von Prof. D. W. Hahn (Heidelberg) und Dozent Dr. H.-H. Wolf (Bethel), hinter dem die badische Landessynode steht.[2] Dieses Gutachten wurde vom Rat der EKiD an die evangelisch-theologischen Fakultäten zur Stellungnahme versandt. Nachdem im Frühjahr 1953 die Berliner Fakultät ihren Standpunkt veröffentlicht hatte,[3] liegt nunmehr auch ein ausführliches Urteil der Martin-Luther-Universität Wittenberg-Halle vor.[4] Dieses Gutachten berücksichtigt außer den beiden vorher genannten Dokumenten noch die Ergebnisse einer Konferenz, die im Januar 1953 in Brackwede abgehalten worden war. Die Dinge, um die es hier geht, sind weit über den Bereich der evangelischen Theologie und Kirche von Bedeutung. So scheint es uns geraten, unsere Leser mit einigen der hier diskutierten Punkte bekannt zu machen.

[1] *H. E. Tödt,* Studentisches Votum zur Frage der Reform des Theologiestudiums. (ZtTheolKirche [1953] S. 99 ff.)

[2] Abgedruckt in der Monatsschrift für Pastoraltheologie zur Vertiefung des gesamten pfarramtlichen Wirkens 41 (1952) S. 129 bis 144; vgl. TheolLitZt 78 (1953) S. 183.

[3] TheolLitZt 78 (1953) S. 183—188.

[4] TheolLitZt 78 (1953) S. 561—576.

Das Wittenberg-Hallesche Gutachten setzt sich in einem ersten Teil (I.) mit grundsätzlichen Fragen der Studienreform auseinander, wie sie in den früheren Dokumenten behandelt waren, und geht dann im zweiten Teil (II.) auf Einzelvorschläge ein.

Über die Dringlichkeit einer Neuordnung der Studien wie der Prüfungsordnung besteht auf seiten der Theologischen Fakultäten wie der Kirchenleitungen Einmütigkeit. Aber man ist sich auch der Schwierigkeit des Unternehmens bewußt und fordert daher „eine gründliche Vorbereitung durch alle beteiligten Stellen." (I,1) Freilich zeigt sich hier auch gleich, wie sehr die Lösung der Probleme von dem offenbar ungeklärten Verhältnis zwischen den beiden Instanzen (hier Theologische Fakultäten, dort Kirche bzw. Kirchenleitung) überschattet ist. So beanstandet das Halle-Wittenbergische Gutachten, daß auf der Brackweder Konferenz die Universitäten nicht hinreichend vertreten waren. Und doch könne die Reform der Studien nur dann gelingen, wenn man sie tief genug ansetze. Man müsse bei „dem Verhältnis zwischen den Landeskirchen und den Fakultäten" beginnen (I,2). „Ehe nicht ein Wandel in der Stellung zu den Theologischen Fakultäten und in der Wertung des Theologiestudiums durch die Kirche überhaupt eingetreten ist, werden . . . auch den bestgemeinten Reformvorschlägen nur Teilerfolge beschieden sein." (Sp. 561). Das Gutachten sieht beispielsweise in der „Begründung einzelner kirchlicher Hochschulen in Westdeutschland" einen beredten Ausdruck für das von der Kirche gegenüber den Theologischen Fakultäten gehegte Mißtrauen. Desgleichen seien „die Formen der Diskussion um Bultmann" ein Beweis, wie sehr für „manche Kirchenleitung eine Theologische Fakultät, welche in theologischen und kirchlichen Fragen eine mit der ihren nicht identische Haltung einnimmt, ein nur schwer erträgliches Ärgernis" bilde (Sp. 562). In der sich hier und auch sonstwo bekundenden „Tendenz zur Verabsolutierung der Kirchenleitungen" habe man einen Widerspruch zur Kirche der Reformationszeit zu erblicken, für die ein enges Wechselverhältnis zwischen Kirchenleitung und Theologischer Fakultät kennzeichnend gewesen sei. Die Tatsache, daß in der Gesamtdeutschen Synode wie im Rat der EKiD die theologischen Fakultäten als solche nicht vertreten seien, spreche klar genug. Dabei wird freilich zugegeben, „daß das Leistungsvolumen der Theologischen Fakultäten sich vermindert habe". Auf jeden Fall aber beraube sich die Kirche durch die geringe Rücksichtnahme auf die Theologischen Fakultäten „eines vielleicht unbequemen aber notwendigen Korrektivs". Die ganze Schärfe des hier angerührten Problems macht aber erst der abschließende Satz sichtbar, wenn beanstandet wird, daß man die Theologie zwar als „Funktion der Kirche" gelten lasse, dabei aber zu sehr an die „verfaßte, und in Landeskirchen organisiert entgegentretende Kirche" denke, und „zu wenig die Kirche in dem Sinne von Confessio Augustana VII im Auge hat". (Sp. 562). Demgemäß wird es ausdrücklich begrüßt, daß auch das Hahn-Wolfsche Gutachten sich gegen eine „Klerikalisierung des Studiums" auf Kosten seines wissenschaftlichen Charakters ausspricht.

In I,3 (Sp. 563) wird diese Problematik von einer anderen Seite her angefaßt: Man habe zu begreifen, daß die „Krise der theologischen Ausbildung" eigentlich „eine Krise der Kirche ist, die bereits im 19. Jahrhundert in Erscheinung getreten ist." Wenn nach 1933 manche Theologische Fakultäten versagt haben, dann offenbarte sich darin nur ein längst vorhandener Schaden. Die Kirche steht mit den Theologischen Fakultäten in einer Schuld. Es gilt, „eine Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern anzustreben". „Vieles in der Kirche — und insbesondere dem Pfarrerstand — scheint uns zu sehr von Bemühungen um menschliche Bewahrung des Vorhandenen bzw. um Restau-

ration und viel zu wenig von einer dem Evangelium gemäßen heilsamen Unruhe erfüllt" (Sp. 563).

Dafür sei das Hahn-Wolfsche Gutachten „ein typisches Beispiel", weil es nur an den Symptomen „herumkuriere", statt das Übel von der Wurzel her zu packen. Gewiß sei es wahr, daß „der Mensch unserer Zeit von der Verkündigung auf der Kanzel weithin nicht mehr erreicht werde", daß somit neue Wege der Seelsorge gesucht werden müßten, wenn man der weiteren Abwanderung der Menschen zu den Psychotherapeuten begegnen wolle. Aber diesem Anliegen werde man nicht durch Maßnahmen am „äußeren Aufbau der theologischen Studien" und durch „Angliederung einzelner Lehrfächer" (etwa einer Pastoralpsychologie) gerecht, sondern nur „mit einer inneren Wandlung der Studenten — wie ihrer Lehrer" (Sp. 563). „Man macht es sich zu leicht, wenn man die Ursache für bestimmte Mißstände in der Arbeit der Theologen im Amt lediglich beim Aufbau des Studiums sucht". Denn das Universitätsstudium legt doch nur die Fundamente für die seelsorgliche Praxis, auf denen dann ein ganzes Leben lang weitergebaut werden muß. Ebenso entscheidend für die Weise, wie die Pfarrer im Amt stehen, ist das von der Kirche ihnen mitgegebene Gepräge. Insofern offenbart sich hier also „weit mehr ein kirchlicher Schaden als einer der Theologischen Fakultäten" (Sp. 563).

Wenn im Brackweder Gutachten vorgeschlagen werde, die Kirchenleitung solle durch ein Gespräch mit den Theologiestudenten sich rechtzeitig Klarheit über die Eignung der künftigen Amtskandidaten verschaffen, so sei das auch eine Maßnahme, die „zu spät und an falscher Stelle ansetzt" (Sp. 564). Man überfordere — wie auch sonst oft — die Möglichkeiten des „Gespräches" und übersehe, daß der normale und erfolgverheißende Weg anderswo liegt: nämlich in der frühzeitigen und bleibenden Fühlungnahme des Heimatpfarrers mit dem Studenten der Theologie.

Der letzte Absatz (I,5) geht nochmals auf das Thema: Theologie bzw. Theologische Fakultät und Kirche ein. „Der Zug unserer Zeit geht nach Verkirchlichung des Theologiestudiums und der Theologischen Fakultäten". Das Gutachten stellt dieser Losung die andere von der „Verchristlichung der Studenten wie der Dozenten" gegenüber (Sp. 564). Man müsse den Theologen mehr anspüren, daß sie „mit Ernst Christen sein wollen". Deshalb brauche die Wissenschaftlichkeit der Vorlesungen keine Einbuße zu erfahren. „Man kann Kirche und Theologie nicht damit helfen, daß man die Theologie verkirchlicht und die Kirche theologisiert". Aber so sehr man der Theologie ihre „kritische Funktion" zu belassen habe, so müsse man dem Theologen doch anmerken, daß er Christ ist und nicht „nur" Theologe. Die Errichtung von Kirchlichen Hochschulen sei dazu aber kein durchschlagendes Mittel, da niemand und nichts jedem einzelnen Theologen die persönliche Entscheidung abnehmen könne.

Der zweite Teil des Halle-Wittenbergischen Gutachtens (II) geht, wie gesagt, auf Einzelheiten der Reformvorschläge ein. Wir greifen einiges heraus. — Der Vorschlag, das Erlernen des Hebräischen nur noch für die Promotion zur Pflicht zu machen, wie es Hahn-Wolf vorsehen, wird kategorisch abgelehnt. Er würde „den ersten (und entscheidenden) Schritt des Abbaues der Theologischen Fakultäten zu Fachschulen" bedeuten (Sp. 564). Es müßten sich Wege finden lassen, schon vor dem Abitur die Elementarkenntnisse des Hebräischen an die Schüler heranzutragen, so wie man auch darauf bedacht sein müsse, dem erschreckenden Mangel an „philosophischen Vorkenntnissen" (Sp. 565) rechtzeitig abzuhelfen.

Mit Nachdruck setzen sich sodann die Verfasser für „eine stärkere Aktivierung und einen größeren persönlichen Einsatz der Dozenten" ein, damit so ein engerer menschlicher wie wissen-

schaftlicher Kontakt mit den Studenten erreicht werde (Sp. 567). Dadurch werde sich auch das Leistungsniveau der Hörer heben. Das werde freilich bei der notorischen Überbelastung der Professoren die Schaffung von neuen Assistentenstellen nötig machen. Die Mittel dazu seien von der Kirche aufzubringen, „welche für die wissenschaftliche Arbeit und den wissenschaftlichen Nachwuchs ohnehin eindeutig zu wenig tut" (Sp. 567). Auch wenn die Mehrzahl dieser Assistenten nach einigen Jahren in die Praxis geht, werde die Mehrung der Assistentenstellen doch für alle Teile von Segen sein, nicht zuletzt für die Kirche selbst, die so „einen Stamm wissenschaftlich qualifizierter Pfarrer" erhielte (Sp. 567).

Die Neueinteilung des Lehrstoffes ist bei alldem von höchster Wichtigkeit. Aber wenn im Hahn-Wolfschen Gutachten innerhalb der exegetischen Vorlesungen eine stärkere „Transposition in die Sprache der Gegenwart" gefordert wird, dann warnt das Gutachten von Halle-Wittenberg davor, man möge daraus nicht die Forderung „einer erbaulichen Paraphrase des Textes" bzw. einer Bereitstellung von „Rezepten für seine Behandlung in Bibelstunden und Predigten" ableiten. Vielmehr komme es auf die „Gesamthaltung des Exegeten" und auf „das Gesamtstudium" an, das insbesondere in der systematischen und praktischen Theologie (aber nicht nur hier!) das in den exegetischen Kollegs und Seminaren Erarbeitete ergänzt und vertieft" (Sp. 567).

Eine Beschränkung des Stoffes in den Hauptvorlesungen wird durchaus befürwortet, wenigstens für manche Fächer. „Ein Gespräch darüber scheint uns jedoch nur dann sinnvoll, wenn die daran Teilnehmenden von vornherein auf den — an sich verständlichen — Fachegoismus verzichten, welcher Reduktionen nur in anderen Fächern, im eigenen dagegen Erweiterung sucht" (Sp. 568).

Wie schon im bisher Gesagten sichtbar geworden sein dürfte, besteht zwischen dem Gutachten von Hahn-Wolf und dem der Martin-Luther-Universität eine weitgehende Meinungsverschiedenheit über Ziel und Sinn des Theologiestudiums. Das wird im nachfolgenden vollends deutlich. Die von Hahn-Wolf erhobene Forderung auf Erweiterung des Stoffes innerhalb der Praktischen Theologie wird (ähnlich wie im Berliner Gutachten) von dem Halle-Wittenbergischen Gutachten energisch kritisiert. Denn „die Aufgabe des Theologiestudiums besteht nicht darin, Pfarrer zu erzeugen, sondern Theologen auszubilden ... Das Ziel des Theologiestudiums ist nicht die Ordination ... Die Ordination ist das Ziel erst einer Gesamtausbildung" (Sp. 568), zu der auch noch andere Faktoren (Predigerseminar u. dgl.) hinzutreten. „Erst durch sie bekommt das universal gerichtete Studium der Theologie die bestimmte Zweckrichtung auf . . . das geistliche Amt" (Sp. 568). Wollte man die Praktische Theologie auf Kosten der theoretischen Fächer ausbauen, dann „wäre das der gerade Weg zur Fachschule" (Sp. 569).

Das Hahn-Wolfsche Gutachten hatte ferner großen Wert auf die Rolle der vita communis im Laufe des Theologiestudiums gelegt und die Forderung erhoben, daß jeder Student zwei Semester an einer kirchlichen Hochschule zu hören habe. Den Vorbehalten, welche bereits von der Berliner Fakultät gemacht worden waren, schließt sich das Halle-Wittenbergische Gutachten nachdrücklich an. Man vereinfache das Problem Fakultäten — Kirchliche Hochschulen, wenn man es auf den Nenner: Hier vita communis — dort nicht, bringe. Es sei beunruhigend zu sehen, „in welchem Maße sich jetzt anscheinend die kirchlichen Hochschulen die Losung der vita communis zu eigen machen" (Sp. 569). „Konvikte sind notwendig und für viele heilsam, bei denen durch die manchmal vielleicht schmerzliche Notwendigkeit der Einfügung in die Gemeinschaft die Anlagen zu dem bei den Theologen im Amt oft üppig wuchernden Egozentris-

mus hoffentlich gründlich und für dauernd beseitigt werden. Aber die Möglichkeit, geschweige denn Notwendigkeit sind Konvikte nicht" (Sp. 569). Vollends wird die Formulierung bei Hahn-Wolf abgelehnt, wonach es „uns evangelischen Theologen nottut, in unserer Ausbildung etwas von dem Heilsamen eines Ordenslebens zu spüren". Offensichtlich fürchtet man sich vor dem „Schreckbild einer geistigen Kaserne" (ebd.).

Kritik findet auch die Anregung des Hahn-Wolfschen Gutachtens, in die Studienzeit eine praktische Tätigkeit einzuschalten, etwa in der Weise, daß der Student für ein oder zwei Semester einer seinem Studienort nahegelegenen Gemeinde zugewiesen würde, um hier Dienst zu tun (Sp. 570). Einmal widerspreche das der vom gleichen Gutachten anderswo erhobenen Forderung, daß „die Studienzeit in erster Linie dem Studium gewidmet sein solle". Sodann liege die Gefahr heute nicht darin, daß die Studenten „zu wenig in der kirchlichen Arbeit stehen", sondern „daß sie zu viel und vor allem zu früh dahin streben".

Auch unter den Theologiestudenten muß sich ein großer Teil das Studiengeld durch Werkarbeit selbst verdienen. Das Brackweder Gutachten hatte gefordert, daß diese Werkarbeit vor Beginn des Studiums abgeschlossen sein solle. Demgegenüber weist das Halle-Wittenberger Gutachten darauf hin, daß diese Forderung praktisch kaum erfüllbar sei, wenn nicht „in größerem Umfang als bisher kirchliche Stipendienmittel erlangt werden können". Man müsse die Opferwilligkeit der Gemeinden aufrufen, die etwa eine Patenschaft zumal an Theologen aus der eigenen Gemeinde übernehmen könnten. Dadurch werde „ein neues Verhältnis zwischen Fakultät und Studenten auf der einen Seite und Gemeinde und Träger des praktischen Amtes auf der anderen Seite geschaffen werden" (Sp. 571). Zugleich würde verhindert, daß der theologische Nachwuchs sich zu einseitig aus besser bemittelten Kreisen rekrutiere.

Wir übergehen, was über Frauenstudium, Prüfungsordnung u. ä. gesagt wird, und heben nur noch einiges von dem hervor, was unter Nummer 16 über die wissenschaftliche Weiterbildung der Pfarrer gesagt wird. Das Gutachten von Halle-Wittenberg bedauert es, daß „das wissenschaftliche Interesse und die selbständige wissenschaftliche Weiterarbeit der Pfarrer" weithin zur Ausnahme geworden sei. Ja, man müsse sogar feststellen, „daß man an manchen kirchlichen Stellen eine derartige Betätigung der Pfarrer anscheinend mit Mißtrauen ansehe" (Sp. 572). Gewiß wird durch die Vorbereitung etwa einer Promotion ein Pfarrer für einige Zeit der unmittelbaren Seelsorge entzogen. Aber die Freistellung von Personen und Geldern für solche Zwecke mache sich zum Schluß doch zum Wohle der Gesamtkirche nutzbar. Aus diesem Grunde unterstützt das Gutachten der Martin-Luther-Universität die Anregung von Hahn-Wolf, „besonders geeigneten Studenten Mittel für ein Spezialstudium bereitzustellen". „Unsere Kirche könnte hier von der Katholischen Kirche manches lernen, welche ohne Rücksicht auf Zeit und Geld für Spezialfächer besonders befähigten Theologen (nicht nur während der Universitätszeit, sondern auch nachher) die Möglichkeit einer Spezialausbildung bietet, während bei uns mit Ausnahme (von) verschwindend Wenigen ... von allen Theologen die Arbeit im praktischen Amt gefordert wird." (Sp. 573).

Alles zusammenfassend macht sich das Halle-Wittenbergische Gutachten als allgemeine Richtschnur für die weiteren Diskussionen um die notwendige Studienreform den Satz des — im übrigen von ihm so oft kritisierten — Textes von Hahn-Wolf zu eigen: „Nicht Klerikalisierung, nicht Verschulung, nicht Bevormundung, erst recht keine Minderung des wissenschaftlichen Niveaus ist das Ziel." (Sp. 573).

Heinrich Bacht S.J.

Besprechungen

Theologie

Geiselmann, Josef Rupert: Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet. (285 S.) Stuttgart 1952, Schwabenverlag. DM 12,—.

Es ist sehr schwer, bei einem priesterlichen Lehrer und Schriftsteller wie Sailer festzustellen, was seine Lehre von der Kirche in den einzelnen Abschnitten seines Lebens war. Denn in all seinem Denken, Lehren, Schreiben und Tun steht Sailer immer unter dem Gesetz der bestimmten seelsorgerlichen Aufgabe. Es dürfte wohl nicht unrecht sein zu behaupten, daß er, abgesehen vielleicht von der Jugendschrift von 1779, kaum beabsichtigt hätte, eine allseitige, nach allen Richtungen hin abgewogene und ausgeglichene Lehre für sich zu gewinnen oder sie andern vorzulegen. So wird man zum mindesten aus dem Fehlen eines Einzelaspektes nicht schließen können, Sailer habe in diesem oder jenem Augenblick seines Lebens das fehlende Lehrstück abgelehnt. Diese Vorbemerkung spricht zugunsten Sailers, wenn wir an Hand der gründlichen, liebevollen, ja glänzenden und unbestechlichen Darstellung Geiselmanns die Entwicklung des Kirchenbegriffs bei Sailer verfolgen. Inmitten der Geistesströmungen des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts, die alle auf Sailer einwirken, beobachten wir eine, besonders durch die persönliche Verbindung mit Gott geförderte Erweiterung, Vertiefung, Bereicherung der Lehre, die für die Größe Sailers als Mensch und Theologe zeugen. Zu den Ursprüngen der Sailerschen Gedankenrichtung (S. 80 ff.) könnte vielleicht ergänzend darauf hingewiesen werden, daß die Frömmigkeit der Jesuiten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Gefühl sehr stark betonte. Die Auswirkung des Exerzitienbüchleins des heiligen Ignatius von Loyola und der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen dürfte einheitlich gewesen sein. Geiselmann erhellt nicht nur den Werdegang Sailers, sondern auch den des religiösen und theologischen Denkens jener Zeit und sagt auch klar, was Sailer noch nicht erreichte.

H. Becher S.J.

Gaugler, Ernst: Der Brief an die Römer. (Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde.) 2 Bände. (365 u. 433 S.) Zürich 1945 und 1952, Zwingli-Verlag. Geb. DM 9,50 und 15,—.

Dieser Kommentar ist für Leser bestimmt, die keine besonderen fachlichen und geschichtlichen Kenntnisse mitbringen. Ihnen soll der Sinn des schwierigen Briefes zugänglich gemacht werden. Entsprechend ist die Darstellung einfach; sie verzichtet auf überflüssige Gelehrsamkeit und auf alle Fragen, die nur den Fachmann angehen. Dagegen ist immer wieder Bedacht genommen auf das christliche Leben. Den Katholiken berührt es angenehm, daß auch katholische Werke befragt wurden; das Ergebnis ist, daß die katholische Lehre richtiger wiedergegeben wird, als es sonst oft in protestantischen Werken geschieht. Immer gelingt dies dem V. allerdings nicht, weil er den genauen Sinn mancher Wörter nicht kennt; so meint das, was er II, 113 mit „Trieb der neuen Natur" wiedergibt, etwas ganz anderes, als was man heute unter Trieb versteht. Aber das Bemühen um das richtige Verständnis ist unverkennbar. Mit Barth betont auch G. die innere Umwandlung des Gerechtfertigten. Die katholische Lehre von den Werken vor der Rechtfertigung wird ohne Entstellung wiedergegeben. Das Verdienst der Werke der Gerechtfertigten wird allerdings als dem paulinischen Denken nicht entsprechend abgelehnt, jedoch zugegeben, daß diese Frage im Römerbrief nicht behandelt wird. Der zweite Teil des Briefes und die Ausdrücke, die Jesus selbst in den Evangelien anwendet, lassen allerdings an dieser Beurteilung als unpaulinisch Zweifel aufkommen. Bei der Erklärung von Kap. 9 wird mit neueren Kommentatoren betont, daß nicht die Vorherbestimmung des einzelnen zur Seligkeit oder zur Verdammnis zur Frage stehe, sondern die geschichtliche Rolle von Nationen, insbesondere des Volkes Israel im Heilsgeschehen. Auch katholische Autoren, z. B. Prat und Lagrange, haben dies schon bemerkt. Allerdings ist man trotzdem auf allen Seiten über den Text hinausgegangen, weil man glaubte, mit seiner Hilfe auch jene Frage entscheiden zu können.

Auffallend ist hier wie in vielen anderen protestantischen Werken die Scheu, Philosophie und philosophische Fachausdrücke zur Klärung der schwierigen Probleme heranzuziehen. So wird die Analogie des Seins, die Lehre von der menschlichen Natur und von den zwei Naturen Christi weggeschoben, wenn nicht abgelehnt. Wenn nun auch gewiß Paulus diese Ausdrücke nicht verwandt hat und sie deswegen nur mit der nötigen Vorsicht herangezogen werden können, so ist die Scheu doch übertrieben. Zuweilen sagt dann der V. an einer anderen Stelle gerade das, was diese Ausdrücke meinen. Überhaupt ist es ein Irrtum zu meinen, man komme ohne Philosophie aus; man verwendet dann nur eine unkritische Popular- oder Modephilosophie, oder man glaubt, daß Ausdrücke wie Tat, Gericht, heilsgeschichtlich u. ä. die Fragen klären, ohne selbst einer Erklärung zu bedürfen. Ja, man muß sich fragen, ob nicht die unbewußte Verwendung von Aus-

drücken und Meinungen, die solchen Philosophien entstammen und darum notwendig eher dinglichen als geistigen Wirklichkeiten gerecht werden, in vielen Fällen zu falschen Problemstellungen und zu einseitigen Lösungen geführt hat. Erfreulich bleibt aber neben den oben erwähnten Vorzügen die Annäherung an die katholische Exegese in wichtigen Punkten, was nicht ohne Wirkung für ein besseres Verständnis unter den Konfessionen bleiben kann. A. Brunner S.J.

Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Hrsgb. von Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg. Kassel 1952, Johannes-Stauda-Verlag. Lieferung DM 3,80; subskr. DM 3,50.

Das auf 18 Lieferungen von je etwa 80 Seiten berechnete Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, von denen bisher fünf erschienen sind, zeigt, wie sehr man sich im deutschen Protestantismus um die Erneuerung des Gottesdienstes müht. Die drei Bände sollen die Geschichte, Lehre und Form des evangelischen Gottesdienstes darstellen, die Taufe und die Segenshandlungen und endlich die Musik des evangelischen Gottesdienstes. Über die Geschichte hat Rudolf Stählin geschrieben, vom Gottesdienst der Märtyrerkirche bis zum neunzehnten Jahrhundert. Seine Darlegungen beruhen auf eingehendem Quellenstudium. Um so bedauerlicher ist es, daß er sich von den überkommenen protestantischen Vorurteilen gegenüber der römischen Messe nicht frei gemacht hat. Peter Brunners Lehre vom Gottesdienst ist voll ausgezeichneter und tiefer Gedanken, die stark von dem im Protestantismus neu gefundenen Begriff der Kirche geprägt sind. Als letzter der bisher erschienenen Beiträge gibt der von Gerhard Langmaack einen geschichtlichen Überblick über den Kirchenbau als den Ort des Gottesdienstes.

Die Erneuerung des Gottesdienstes ist zweifellos nicht allein ein Werk geschichtlicher und dogmatischer Forschung, sondern viel mehr die Frucht eines lebendig gelebten Glaubens. Aber es ist doch ein gutes Zeichen, daß auf diese Weise christliche Gedanken wie die Brunners heute im deutschen Protestantismus gesagt — und gehört werden.
O. Simmel S.J.

Tresmontant, Claude: Essai sur la Pensée Hébraïque. (169 S.) Paris 1953, Les Editions du Cerf.

Hinter dem Denken der Bibel steht eine bestimmte Metaphysik, obschon sie nicht theoretisch ausgesprochen ist. Sie ist in wichtigen Punkten von der griechischen Metaphysik verschieden. Diese erklärt die Entstehung der einzelnen Dinge durch einen Abfall von einer allgemeinen Idee. Darum ist das Stoffliche und Konkrete an sich schlecht; nur das Allgemeine ist das wirkliche Sein. Für die Bibel hingegen ist gerade das Konkrete das einzig Wirkliche. Es ist durch eine Schöpfung entstanden und darum gut. Für die Griechen ist das eigentliche Sein zeit- und geschichtslos. Für die Bibel hingegen ist die Geschichte die einmalige Tat von ausschlaggebender Bedeutung. Sie setzt auch nicht den Leib in Gegensatz zur Seele, wie das griechische Denken. Der biblische Gegensatz Fleisch-Geist hat eine ganz andere Bedeutung. Der griechische Nous hat mit dem biblischen Geist nichts zu tun. — Die Ausführungen des Buches sind nicht nur für das Verständnis der Bibel sehr hilfreich, sondern auch philosophisch wichtig. Sie hätten noch gewonnen, wenn sie mit weniger Wiederholungen durchgeführt worden wären. Außerdem wäre dem V. eine größere Kenntnis des allgemeinen semitischen Denkens nützlich gewesen. Vieles in der Denkweise der Bibel ist nicht ausschließlich hebräisch. Es ist ein Denken, das im Gegensatz zur griechischen Philosophie nicht von den Dingen, sondern vom Menschen ausgeht. Dazu kommt allerdings als Eigengut der Bibel der Einfluß der Offenbarung, durch die sich Gott als persönlich zu erkennen gab. Deswegen das Fehlen von Magie, Fatum und Orakel. Es wäre gut gewesen, diese Faktoren zu unterscheiden. Bei den Ausführungen über die Seelenlehre des Aristoteles wird nicht bemerkt, daß die Psyche für ihn nur Leibseele war, wie seine Erkenntnismetaphysik und die seiner arabischen Kommentatoren zeigt, so daß der Platonismus bei ihm doch nicht überwunden ist.
A. Brunner S.J.

Buber, Martin: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. (162 S.) Zürich 1953, Manesse-Verlag. Br. sfr. 7,80; geb. sfr. 10,80.

Religion ist nach B. wesentlich Begegnung mit dem Göttlichen als einem Du, als einer Person. Philosophie hat es hingegen mit dem Gegensatz Subjekt-Objekt zu tun. Deswegen wird für sie auch das Göttliche zum Gegenstand, zum unpersönlichen Absoluten, zum Allgemeinen und es ist immer in Gefahr, in einer bloßen Idee aufzugehen, hinter der sich die Vergöttlichung des Menschengeistes verbirgt. Religion und Philosophie stehen darum in einem unversöhnlichen Gegensatz. Diese Charakterisierung der Philosophie ist ohne Zweifel für die Mehrzahl der philosophischen Systeme richtig, angefangen von Plato und Aristoteles, und von ihnen gilt denn auch, daß sie dem Sehen den Vorrang vor dem Vernehmen zusprechen (vgl. A. Brunner, Gott schauen, in Zeitschr. f. kath. Theologie, Innsbruck, 73, 1951, S. 214—222); sie trifft vor allem für die von Kant beeinflußten Philosophen zu, die B. fast ausschließlich im Auge hat. Aber Philosophie als Erforschung des Wirklichen in seinem Ansichsein beschränkt sich nicht notwendig auf den Gegensatz von Subjekt und Objekt.

Ja, sie gründet, wenn sie sich der wahren Fundierungen bewußt ist, gerade auf die Begegnung von Du und Ich im menschlichen Miteinandersein. Daher ist mit der Entgegensetzung von Religion und Philosophie die Frage ihrer Beziehung nicht gelöst. — Da B. nichts weiß von dem dreifaltigen Gott, so mag er das Personsein nicht an sich Gott zuschreiben; vielleicht ist er Person geworden, als er den Menschen schuf (S. 72); ja, Gott bedarf des selbständigen Menschen als Gesprächspartners, als Werkgesellen, als des ihn Liebenden (S. 91). Damit ist aber doch die Unabhängigkeit und Göttlichkeit Gottes in Frage gestellt. Ferner übersieht B. (S. 129 ff.), daß im Neuen Bund die Kirche als Gemeinschaft den Platz des israelitischen Volkes einnimmt. Seine Charakterisierung des Christentums ist einseitig vom Protestantismus bestimmt. A. Brunner S.J.

Philosophie

Fischl, Johann: Geschichte der Philosophie. II. Band: Renaissance und Barock. Neuzeit und Leibniz. III. Band: Aufklärung und deutscher Idealismus. (283 u. 360 S.) Graz-Salzburg-Wien 1950, Anton Pustet.

Philosophie angenehm gemacht. So möchte man die beiden Bücher Fischls überschreiben. Und das soll in jeder Hinsicht ein Lob sein. Wie viele Menschen gibt es, die sich gerne mit den Fragen der Weltweisheit, wie sie von den Philosophen seit Thales und Milet bis zu Heidegger behandelt worden sind, vertraut machen möchten, wenn, ja wenn eben die philosophische Fachsprache — dazu noch gewandelt je nach Schule und Zeitalter — nicht eine Art Geheimsprache für sie bedeutete. Fischls Geschichte der Philosophie kann jeder Gebildete lesen und verstehen. Und dabei wird der ideengeschichtliche Stoff keineswegs nur so obenhin, sondern durchaus gediegen behandelt. Nur ein sehr belesener, durch lange Studien mit der Stoffülle vertrauter und die Sprache gewandt beherrschender Autor vermochte dieses Werk zu schreiben. Besonders gut gelungen scheinen uns die Abschnitte über Descartes und Kant.

Was den Geist des Barock angeht, so meinen wir, daß man ihn nicht so einfachhin in nächste Nähe nicht nur des Absolutismus, sondern auch des Rationalismus setzen sollte. Als Kunstform zeigt er jedenfalls ein Wesen, das mit rationalistischer Philosophie nicht allzuviel gemein hat.

Der deutsche Idealismus in Fichte, Schelling und Hegel scheint uns etwas zu kurz gekommen zu sein. Sowohl die Schwierigkeit ihrer Systeme als auch ihre geistesgeschichtliche Bedeutung hätten näheres Eingehen wünschenswert gemacht. Bei der Kritik der Hegelschen Staatslehre darf man nie vergessen, auf welchem metaphysischem Hintergrund sie steht. Losgelöst vom Entwicklungsprinzip des Absoluten muß sie als Ungeheuer wirken. Hegel lehrt den Fortschritt zu immer reinerer Geistigkeit, ja, glaubt, daß diese zu seinen Lebzeiten eben erreicht worden sind. An die Möglichkeit eines Absinkens zum totalitären Staat des 20. Jahrhunderts hat er nie gedacht. Hegels Staat sollte eine Organisation des Geistes sein und war nicht auf eine biologische oder materialistische Weltanschauung aufgebaut wie der Hitlerische oder moskowitische. Zudem führen die totalitären Staatsphilosophen der Neuzeit ihre Lehren nicht nur auf Hegel, sondern auch auf Spinoza und Hobbes zurück.
G. F. Klenk S.J.

Siegmund, Georg: Tier und Mensch. (45 S.) Fulda 1949, Parzeller u. Co.

— Das Zeichen des Widerspruchs. (96 S.) Fulda 1952, Fuldaer Verlagsanstalt.

— Der Mensch in seinem Dasein. Philosophische Anthropologie. I. Teil. (250 S.) Freiburg 1953, Herder. Geb. DM 8,80.

Die Werke des V. zeichnen sich aus durch eine gute Kenntnis der Ergebnisse der Naturwissenschaft, Biologie und Psychologie und durch ein klares ausgewogenes Durchdenken dieser Tatsachen, um zu philosophisch zuverlässigen Ergebnissen zu kommen. Dabei steht die Anthropologie im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit. Auf sie zielen schon die beiden ersten Werke hin, wenn aus gründlicher Kenntnis der Tierpsychologie der Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch herausgearbeitet wird, oder wenn die weltanschaulichen Wurzeln des Widerspruchs heutiger Weltanschauungen gegen Gott, Christus und die Kirche aufgedeckt werden. Das dritte Werk geht dann zur systematischen Behandlung der Lehre vom Menschen über und bietet deren ersten Teil. Es geht aus von schlichten, aber grundlegenden Tatsachen des Menschseins. Dem geistigen Leben des Menschen ist eine Naturgrundlage vorgegeben, über die er sich erhebt, aber so, daß er doch immer bei aller Selbständigkeit des Geistigen davon abhängig bleibt. Das geht u. a. hervor aus der Notwendigkeit des Schlafes und der Eigenart des Aufwachens, aus dem Erwachen des Geistes beim Kind und aus dem staunenden Fragen, das sich nur beim Menschen zeigt. So ist der Mensch ein mehrschichtiges Wesen, und nur eine Anthropologie, die allen zugleich Rechnung trägt, entspricht dem wahren Wesen des Menschen. Dagegen sind die materialistischen, idealistischen und biologistischen Systeme aus einer einseitigen Verabsolutierung einer einzigen Schicht hervorgegangen. Ohne

Mühe folgt der Leser der klaren und einleuchtenden Gedankenführung.

A. Brunner S.J.

Philosophenbilder. Herausgegeben von Karl Thieme. (316 S.) Basel 1952, Birkhäuser. Geb. sfr. 11,50.

Das Buch ist eine Galerie von 140 Philosophen, die alle im Bilde dargestellt sind und deren Werk je eine Seite gewidmet ist; nur die allergrößten erhielten etwas mehr. Der Versuch, das geistige Bild so verschiedener Denker mit so wenig Strichen nachzuzeichnen, könnte allzu gewagt erscheinen. In Wirklichkeit haben die verschiedenen Bearbeiter ihre Aufgabe nicht schlecht gelöst.

A. Brunner S.J.

Husser, Pierre: L'Unité dans la Diversité. Critère de Verité. (143 S.) Châteauroux 1953.

An vielen Beispielen, die eine große Belesenheit bekunden, zeigt der V., daß die Konvergenz sowohl im alltäglichen Leben wie in der wissenschaftlichen und theologischen Erkenntnis immer schon als Unterscheidungsmittel der Wahrheit gebraucht worden ist, wenn auch die Theorien von ihr keine Notiz nahmen, daß sie demnach als Kriterium voll berechtigt ist.

A. Brunner S.J.

Zinner, Ernst: Sternglaube und Sternforschung. (172 S., 23 Abbildungen im Text, 16 Tafeln.) Freiburg/München 1953, Karl Alber. Ln. DM 7,80.

Das Buch bietet nicht nur dem Laien sondern auch dem Astronomiekundigen viel Neues über die Geschichte der Sternforschung, über Alter der Sterne und Sternenentwicklung, über Bedeutung der Fernrohre, der Photographie und der Sternwarten für die Astronomie. Es gibt einen Überblick über die „Sternschau" des Claudius Ptolemäus, des Kopernikus, Keplers, Newtons und auch über die wissenschaftlichen Abwege der Sternforschung. Wenn der Verfasser die Sterndeuter in seinem Buch nicht widerlegen will, wie er sagt, so zieht sich doch durch das ganze Werk eine vernichtende Kritik der Astrologie, die „die Wirklichkeit vergewaltigt hat, um ihre Regeln aufzustellen". Mit dem Durchbruch der modernen Sternforschung zerbrach das damalige wissenschaftliche Weltbild, und „die Sterndeutung verflüchtigte sich wie ein Spuk". Diese scharfe wissenschaftliche Absage an die astrologische Seuche, auch an die sog. „wissenschaftliche" Astrologie ist in dem Buch besonders zu begrüßen. Wertvolle Abbildungen im Text und Tafeln aus den Schätzen aller Jahrhunderte sowie ein ausführliches Personen- und Sachregister und äußerst reiche Literaturangaben erhöhen den Wert des Buches mit seiner vornehmen Aufmachung.

Philipp Schmidt S.J.

Abendländische Humanität

Krüger, Gerhard: Abendländische Humanität. Zwei Kapitel über das Verhältnis von Humanität, Antike und Christentum. (94 S.) Stuttgart 1953, W. Kohlhammer. Ln. DM 5,80.

Eine Neuerscheinung, die uns besonders anspricht. Gerhard Krüger veröffentlicht hier Gedanken, die er in Vorträgen schon dargelegt hat u. a. der evangelischen und katholischen Studentengemeinde in Marburg. Die abendländische Humanität steht zur Frage. Sie gründet auf Christentum und Antike. Sind diese für uns Heutige noch Gegenwart?

Wie die antike Vernünftigkeit in der Auseinandersetzung mit dem Mythos begründet worden ist, so die neuzeitliche im Kampf mit dem christlichen Dogma. Daher ist es eine andere Vernünftigkeit, welche die Neuzeit beherrschte. Sie hat sich mehr und mehr dem Religiösen verschlossen und das Ethos des autonomen Menschen erzeugt. Aber eben die Schrankenlosigkeit hat die Freiheit der Vielen in die Knechtschaft unter wenigen Herren geführt, jenen wenigen, die ihren Willen zur Macht durchzusetzen verstanden. Und die Freiheit selbst wird im existentialistischen Nihilismus zur zermalmenden Bürde. Diese Gegenwartssituation fordert uns auf, die Werte der Vergangenheit neu zu prüfen, selbst wenn wir dies einstweilen nur unter dem Gesichtspunkt ihres Lebenswertes für uns tun können.

Und da ergibt sich, daß unsere heutige, der Religion gegenüber verschlossene Humanität der souveränen Freiheit den Menschen überbeansprucht. Anders verhielt es sich mit der vornehmsten Richtung des antiken Humanismus: mit Parmenides, den Pythagoräern, Platon und Aristoteles, den Stoikern und Neuplatonikern. Ihr Menschenbild hat sich für Religion offen gehalten. Daher war es ihm in der Folge möglich, sich mit der christlichen Offenbarung zu verbinden zur fruchtbaren Kultur- und Lebensform des Abendlandes.

Krüger will dem in der Krise befindlichen Menschen kein fertiges Rezept bieten, aber er fordert ihn auf, die Situation zu überprüfen und weist auf die Möglichkeit einer neuen Humanität hin, die für Religion und Offenbarung aufnahmebereit ist.

G. Fr. Klenk S.J.

Vezin, August: Vergils Aeneis. Lateinisch und deutsch. Mit einer Einleitung des Übersetzers. (703 Seiten.) Münster o. J., Aschendorff. Kartoniert DM 29,—; Gln. DM 34,—.

Diese prächtige lateinisch-deutsche Ausgabe der Aeneis ist ein tröstliches Zeugnis für das Fortleben und Fortwirken Vergils in unserer Zeit. Schon die gründliche Einleitung zeigt nicht nur den Meister der Altertumswissenschaft in der Schilderung von Vergils

Entwicklung und Werk, sondern vor allem den feinsinnigen Lehrer und Humanisten in der Darstellung der geschichtsphilosophischen, religiösen, ethischen und ästhetischen Werte.

Der lateinische Text folgt im wesentlichen der Janellschen Ausgabe von 1930, welche die radikalen Textänderungen Ribbecks ablehnt. Für die Übersetzung war der Grundsatz bestimmend, „daß nicht nur die Urtext-, sondern auch die Übersetzungssprache ihr Recht verlangt" (33). So entstand eine Übertragung, die bei aller Treue wahrhaft dichterisch ist und den Vergilübertragungen von Norden, Haecker und Schröder durchaus an die Seite gestellt werden kann. Der Hexameter ist beibehalten und nach Platens Technik verwendet.

Es versteht sich, daß eine solche zweisprachige Ausgabe sprachkundige Leser voraussetzt, vor allem solche, denen es nicht bloß um eine wörtliche Übersetzung zu tun ist, sondern die sich um ein tieferes Erfassen der Dichtung mühen. Vezins Aeneis ist eine Einladung zur Weiterbildung. Sie ermöglicht, was die Schule als Keim eingesenkt hat, weiter zu pflegen und zur Frucht einer wahrhaft humanistischen Bildung zu entfalten. G. Schleich S.J.

Andreas, Willy: Carl August von Weimar. Ein Leben mit Goethe 1757—1783. (612 S.) Stuttgart 1953, Gustav-Kilpper-Verlag. DM 19,80.

Andreas hat es sich zur Aufgabe gestellt, das Leben des Herzogs Carl August von Weimar darzustellen, von seiner Geburt bis zur Vollendung seines 26. Lebensjahres. Von 1775 war Goethe als sein Freund, Sturm- und Drang-Gefährte und Minister in Weimar. Das Buch endet mit einer Deutung des Gedichtes Ilmenau, das Goethe seinem herzoglichen Freund zum Geburtstag widmet und mit dem er ihm den inneren Sinn seines bisherigen Lebens erschließt. Ein Geschichtsschreiber von hohen Gaben und großem Verantwortungsbewußtsein hat das Werk geschrieben. Sprachlich und methodisch ist es ein Meisterwerk geworden, voll Anschaulichkeit, Gerechtigkeit und Liebe. Als größte Schwierigkeit empfand Andreas die Gefahr, daß Goethe in die Mitte, Carl August an den Rand der Darstellung trete. Der Verfasser ist der Gefahr nicht erlegen. Das Buch wird auch dem Literarhistoriker unentbehrlich sein.

Die Kritik darf aber einsetzen, wenn man über die geistige Welt urteilt, aus der das Buch geschrieben ist. Sie ist wesentlich die des Weimarer Kreises, in der Aufklärung, Sturm und Drang usw. zusammenwirken. Man denke z. B. daran, was Andreas über den religiösen Amtseid Goethes (1776) bei seiner Einführung in das Geheime Consilium schreibt (287). Wenn man etwa bedenkt, wie ein Krönungseid noch heute eine ganze Welt in die Tiefen der Religion hineinschauen lassen kann, und anderseits die fast völlige Indifferenz des Goethekreises, zu dem doch auch der höchste Geistliche des Herzogtums, Herder, gehörte, so tun sich Fragen geschichtlicher Wertung auf, die nicht leichtsinnig beiseite geschoben werden können. Ähnliches gilt für den sozialen Bereich und die Fragen der Moralität. Man tut dem verdienstvollen Verfasser kein Unrecht, wenn man als Endurteil die Meinung wiedergibt, daß sein Buch doch wesentlich in den Grenzen der Goethelegende bleibt.

H. Becher S.J.

Brachin, Pierre: Le cercle de Münster (1779—1806) et la pensée religieuse de F. L. Stolberg. (Bibliothèque de la société des études germaniques, V.) (492 S.) Lyon und Paris 1952, IAC.

Mit Recht weist Pierre Brachin darauf hin, daß der „Münsterer Kreis" im geräuschvollen Gegensatz der Bekenntnisse, wie ihn das letzte Jahrhundert kannte, nahezu vergessen worden ist. Die besinnliche und irenische Geistesart der „heiligen Familie" paßte nicht mehr ins apologetische Waffengeklirr der erbitterten christlichen Brüder. Erst als die Fronten sich beruhigten und vor allem die Katholiken wieder die innere Sicherheit fanden, die Ghettotürme zu verlassen und ins freie Feld zu treten, da erinnerte man sich wieder in breiteren Kreisen an jene münsterischen Vorkämpfer eines neuen christlichen Lebens, und heute, wo das in zwei Kriegen, Nachkriegszeiten und vor allem unter Hitler erlebte gemeinsame Leid die beiden Bekenntnisse einander wieder nähergebracht hat, können die Männer und Frauen des „Kreises" wieder unter uns lebendig werden.

Eines der bedeutsamsten Geschichtswerke über den „Kreis" ist ohne Zweifel das Buch Brachins. Sorgfältige Kleinarbeit, ausgedehntes Quellenstudium bilden die Grundlage. Dazu kommt, daß der Verfasser sich bemüht, in die Eigenart jeder einzelnen Persönlichkeit einzudringen, sie zu verstehen und individuell darzustellen. Übersichtlich angeordnet und durchsichtig geschrieben, ist das Buch nicht nur wissenschaftlich wertvoll, sondern auch literarisch fesselnd.

Welche Fülle eindrucksvoller Gestalten! Fürstin Amalie von Gallitzin, Overberg, der Freiherr von Fürstenberg, die Stolbergs, Droste-Vischering usw. und dann alle, die von diesem Kreise magnetisch angezogen wurden: Hamann, Jacobi, Goethe u. a. und jene, mit denen der „Kreis" sich geistesverwandt fühlte und engeren Verkehr pflog — wie der Wandsbecker Bote, Matthias Claudius, Lavater, Sailer usw.

Im Mittelpunkt der Forschung stehen, wie es natürlich ist, die Hauptpersonen des Kreises: Amalie von Gallitzin, Overberg, Fürstenberg und Stolberg. Ihre persönliche

geistige, sittliche und religiöse Entwicklung, ihr Ideengut, ihr Wirken als Dichter und Schriftsteller (Stolberg), Reformer auf dem Gebiete des Schulwesens und der christlichen Erziehung (hier vor allem Overberg, Fürstenberg und Amalie von Gallitzin) werden knapp, aber treffend dargestellt, ebenso ihre Bedeutung für die Neubelebung des Christentums im allgemeinen und der katholischen Frömmigkeit im besonderen, ihre Vorzüge, aber auch ihre menschlichen Grenzen. In den eindrucksvollen Schlußabschnitten wird zusammenfassend ihre Bedeutung gewürdigt, auch jene für die Nachwelt. Was in diesem Werke geboten wird, ist mehr als eine Lebensbeschreibung bedeutsamer Persönlichkeiten des 18. Jahrhunderts und des beginnenden 19. Die Biographie weitet sich zum wichtigen Ausschnitt aus der Zeit- und Kulturgeschichte. G. Fr. Klenk S.J.

Heuss, Theodor: Vorspiele des Lebens. Jugenderinnerungen. (346 S.) Tübingen 1953, Rainer-Wunderlich-Verlag, Hermann Leins. Ln. DM 14,80.

Wenn ein Staatsoberhaupt Lebenserinnerungen niederschreibt, kann man von vornherein damit rechnen, daß sie beachtet werden, und jedenfalls sind sie bedeutsam zum Verständnis einer so wichtigen Persönlichkeit. Aber beim Lesen dieses Buches vergißt man, daß Theodor Heuss Bundespräsident ist. Man beabsichtigt nicht mehr, eine Respektsperson aus ihren Bekenntnissen kritisch zu bewerten. Man gerät in den Bann einer beseelten, gütigen, von warmem Leben erfüllten, fein getönten Schilderung, lebt mit dem jungen Menschen im Neckartal, geht ein und aus in seinem Elternhaus, nimmt teil an dramatischen und weniger dramatischen Schulbegebnissen, erlebt die ersten Begegnungen mit Kunst und Poesie und wird gefesselt durch die mancherlei politischen Kleinkriege, welche die Bürger jener — ach so gesicherten! — Zeitläufte aufgeregt haben. Besonnte Jugendzeit am Neckar, im Odenwald und der Pfalz und dann die Hochschulstudien in München und Berlin. Langsam zeichnen sich die Umrisse des späteren Schriftstellers und Politikers Heuss ab. Er gerät unter den Einfluß Friedrich Naumanns und seines Kreises und wird schließlich Naumanns Mitarbeiter. Mit dieser Berufung brechen die Aufzeichnungen ab.

Geistig gesehen umspielen jene Kräfte den werdenden jungen Menschen Heuss, die im deutschen Südwesten bis heute fühlbarer sind als anderswo: demokratische Staatsauffassung und ein gegen alle Lebensformen duldsames Denken. Diese Grundhaltung gibt es in einer mehr liberalen und in einer mehr pietistisch-religiösen Ausgabe. Theodor Heuss ist von beiden beeinflußt, die Vorhand scheint aber die erste zu haben.

G. Fr. Klenk S.J.

Barthélemy, Guy: Wie ich Lambarene erlebte. Ein junger Mensch besucht Albert Schweitzer. Deutsch von Marie Woytt-Secretan. (100 S.) München 1953, C. H. Beck. Kart. DM 3,20.

Ein junger Mensch hört von Albert Schweitzer, liest von seinem Leben, vertieft sich in seine Philosophie und bewundert wie so manche andere den großen Doktor. Aber er tut nun etwas, was nur ganz wenige oder vielleicht keiner seines Alters bisher getan hat: er macht sich auf den Weg zum Urwaldspital am Äquator, um ihn und seine Missionsarbeit im schwarzen Erdteil kennenzulernen. Mit warmem Herzen und scharfem Blick erlebt er die Last und Freude des Alltags von Lambarene. Was ihn da beeindruckt hat von Schweitzer und seinen Mitarbeitern, der Not und der Liebe der Neger, ihrem kindlichen Unverstande und ihrer Freiheitsliebe, und wie der Doktor und seine Helfer sie zu nehmen wissen; — die wenigen Stunden erholenden Plauderns und anregender Gespräche im Kreise der Hausgemeinschaft Schweitzers — das alles erzählt uns Guy Barthélemy in lebendig fließender Sprache. Er ist beim Urwalddoktor gewesen und wurde nicht enttäuscht. Seine frühe Bewunderung hat sich zur stillen Ehrfurcht vertieft. Das letzte Bild, das er von ihm mitnahm, war das eines „völlig erschöpften Mannes", eines Greises, der „mit größter Energie die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit hinausgeschoben hatte".

G. Fr. Klenk S.J.

Herder, Charlotte: ... schaut durch ein farbiges Glas auf die aschfarbene Welt. Kindheit und Jugend im alten Prag. (294 S.) Mit einem Titelbild, 16 Abbildungsseiten und einem Stammbaum. Freiburg 1954, Herder. Ln. DM 12,50.

Charlotte Herder erweckt in ihrem Erinnerungsbuch das Erleben ihrer Kindheit und Jugend zu neuem Leben und damit eine vergangene Zeit in einer für uns „vergangenen" Stadt. Ist diese Zeit alter, traditionsbewußter Kultur auch nicht mehr äußerlich vorhanden, so wirkt und schafft sie doch in uns weiter; sie ist keineswegs tot. Alles, was je zu einer Zeit ist, ist aus dem Vergangenen geworden und verdankt diesem Dasein, Kraft und Form. So ist das Buch Charlotte Herders ein Ausschnitt aus geschichtlicher Betrachtung des Lebens, es ist, als ob sich die Zeit von vor sechzig und mehr Jahren in ihrem ganzen erfüllten Sein im Heute widerspiegeln würde. Das alte Prag wird lebendig, das Prag, das vielschichtig von der altösterreichischen Kultur erfüllt ist, die sich der Verfasserin im großen Umfange auf ihren Reisen in den österreichischen Alpenländern erschließt.

Mit diesem Buch zieht eine bunte Schar von Menschen an uns vorbei: Gelehrte und Künstler, Sonderlinge, Menschen der bürger-

lichen Gesellschaft, aber auch Dienstboten und Menschen aus dem Volke; sie alle werden plastisch vor uns hingestellt und mit den Augen verstehender, die ganze weite Welt Gottes umfassender Liebe gesehen. Den einen von uns, die diese Menschen kannten und mit ihnen lebten, wird die eigene Kindheit und Jugend lebendig, sie werden von einem Besuch in ihrem Elternhause eingesponnen; den anderen, die dieser Welt aus räumlicher und zeitlicher Entfernung nie nahe kommen konnten, wird bewußt, wie viele gute Kräfte aus ihr in ihr heutiges Dasein herüberstrahlen. Dieses Erfassen ist besonders der Jugend zu wünschen. Denn jene Zeit war in gewissem Sinn wirklich die „gute, alte Zeit": nicht, daß das Leben nur geborgen und schmerzlos gewesen wäre; aber das Leiden, das nicht minder tief in die Seele drang als heute, lag im menschlichen, zeitlos gültigen Erleben, es lag nicht in Bedrohungen und Eingriffen von außen, die wir nicht als unabänderlich anerkennen können. So war es ein in Freuden und Leiden erfülltes Erleben. In von alter Kultur geprägter und getragener Erzählungsform sprechen Ruhe, Fülle der Lebensweisheit, Anruf zur Selbstbesinnung und muten uns ähnlich an wie Stifters „Nachsommer". W. Michalitschke

Geschichte

Hassinger, Hugo: Geographische Grundlagen der Geschichte. Zweite verbesserte Auflage. Mit 9 Karten im Text und Faltkarte. (391 S.) Freiburg 1953, Herder. Brosch. DM 18,80; Ln. DM 22,—.

Geschichte ist Menschentat. Ja. Aber das Schaffen des stoffgebundenen Lebewesens, das der Mensch ist, genießt nicht die Schöpferfreiheit Gottes, der sein Werk aus dem reinen Nichts rief. Menschliches Tun ist gebunden an bereits Bestehendes. Und menschliche Schöpfung in Zeit und Raum ist gebunden an stoffliche Bedingungen. Der Mensch ist Weltgestalter, aber nicht Weltschöpfer. Man kann aus einem vorliegenden Rohstoffe vielerlei machen, die Freiheit und Erfindungsgabe des Künstlers hat einen großen Spielraum. Aber er ist nicht unbegrenzt. Das Material engt ihn ein. Es empfiehlt und begünstigt gewisse Formen und verhält sich gegen andere spröde und widerspenstig.

Dies gilt auch für die Weltgestaltung des Menschen in ihrem allgemeinen Gang, den wir Geschichte nennen. Der geographische Raum mit seinen Beschaffenheiten an Boden und Klima, seine nähere und fernere Nachbarschaft determiniert die geschichtlichen Entscheidungen zwar nicht, aber bestimmt sie mit. H. Hassinger will nun dieses Verhältnis des geographischen Schauplatzes zur menschlichen Staats- und Kulturschöpfung neu darstellen. Systematisch werden auf Grund umfangreicher Studien die einzelnen geschichtlichen Landschaften untersucht. Die Ergebnisse sind höchst bemerkenswert und sollten zum Wissensschatz eines jeden gehören, der sich mit Geschichte beschäftigt, und damit beschäftigen sollten sich nicht nur Fachgelehrte oder Lehrer, sondern alle, die verstehend durchs Leben gehen wollen.

G. Fr. Klenk S.J.

Orell Füßlis Weltgeschichte bearbeitet von Hermann Baumhauer, Hans Hein, Willibald Kirfel, Wilhelm Mommsen, Karl Pivec, Peter Welti. (469 S.) Zürich 1952, Orell Füßli Verlag. Ln. DM 32,70.

Weltgeschichte ist kein Weltgericht, schon eher eine Chronik menschlicher Torheiten. Aber lernen kann man doch etwas aus ihr. Und wenn es nicht die Staatslenker sind, die aus ihr Nutzen ziehen, so doch der einzelne private Betrachter, der bereit ist, den Gang der Dinge auf sich wirken zu lassen.

Dem bildungshungrigen Laien wollen in vorliegendem Band sechs namhafte Historiker einen Leitfaden der gesamten Weltgeschichte geben. Er ist im allgemeinen angenehm zu lesen. Die Verfasser bestreben sich, die Geschehnisse um gewisse Leitideen zu gruppieren, wie die Entwicklung der Demokratie, oder um große geschichtsgestaltende Persönlichkeiten. Ohne zu ermüden, wandert der Leser an Hand gedrängter Entwürfe durch die Zeiträume. Besonders erwähnen möchten wir die Kapitel 3—5: die Welt der Antike.

Die Verfasser wollen den Gang der Dinge neutral schildern. Aber gerade da zeigt sich, daß Neutralität keineswegs immer dafür bürgt, daß voll und ganz gesagt wird, wie es gewesen ist. Viele, vielleicht die feinsten Wahrheiten entdeckt nur das Auge der Liebe. Dieser Gedanke kommt einem besonders, wenn man den Abschnitt über das Mittelalter liest (Dr. Peter Welti).

Wilhelm Mommsens Abriß der neuesten Geschichte entspricht den Hauptgedanken seines lesenswerten Buches: Geschichte des Abendlandes von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart (München 1951), teilt freilich auch einige seiner Mängel, so sieht er z. B. in der Beurteilung des Bismarckreiches nur zwei Möglichkeiten: Nationalstaat oder Imperialismus. Hitler entschied sich für diesen, Bismarck beschied sich mit jenem. Die dritte, die eigentliche Möglichkeit einer mitteleuropäischen Lösung: eine Föderation gleichberechtigter Völker, ist ihm unbekannt.

G. Fr. Klenk S.J.

Sallet, Richard: Der Diplomatische Dienst, seine Geschichte und Organisation in Frankreich, Großbritannien und den Vereinigten Staaten. (367 S.) Stuttgart 1953, Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 15,80.

Auf Grund eines umfassenden Quellenmaterials neuerer und auch älterer Zeit stellt

Sallet dar, wie der Auswärtige Dienst der drei großen Westmächte entstanden ist, wie er sich gewandelt hat und wie er in der Gegenwart organisiert ist. Bescheiden sagt er in der Einleitung, daß diese Studie vor allem für den praktischen Gebrauch derzeitiger und zukünftiger Beamter des Auswärtigen Dienstes bestimmt ist. Sie ist aber darüber hinaus von besonderem Wert für den Neuaufbau des deutschen Diplomatischen Dienstes, und schließlich enthält sie, wie der Völkerrechtler Erich Kaufmann mit Recht im Vorwort hervorhebt, wichtige Beiträge für die diplomatische und politische Geschichte selbst. So ist das Buch Sallets durchaus keine trockene Darstellung der Entwicklung des diplomatischen Apparats der drei Länder, sondern eine lehrreiche, interessante und oft sogar amüsante Geschichte der internationalen politischen Beziehungen. Selbst Menschliches-Allzumenschliches kann hierbei eine Rolle spielen. So lehnt der amerikanische Präsident Grant den ihm als Außenminister vorgeschlagenen Historiker Motley, einen Studiengenossen Bismarcks aus der Göttinger Zeit, deswegen ab, weil er zu europäisiert war; er trug den Scheitel in der Mitte und sogar ein Monokel (S. 247). Oder wir erfahren, daß der englische Unterstaatssekretär Sir Eyre Crowe, dessen kritische Einstellung gegenüber Deutschland den englischen Außenminister Grey stark beeinflußte, eine deutsche Großmutter, eine deutsche Mutter und eine deutsche Frau hatte und zudem in Deutschland geboren und aufgewachsen war (S. 169). Aber nicht nur in anekdotischen Einzelheiten, sondern auch in wichtigen politischen Ereignissen läßt uns Sallet manchmal hinter die Kulissen blicken, zum Beispiel in der Entstehung des Marshallplans (S. 298f.). Sallets Buch ist ein gründliches und wertvolles Werk.

Dr. Paul Roth

Religiöses Leben

Lippmann, Theodore von: Gespräche mit Kranken. (94 S.) Frankfurt/M., Josef Knecht, Carolusdruckerei. Kart. DM 4,80.

Für eine Menschengruppe hat der Rundfunk eine ganz besondere Bedeutung, das sind die Kranken; insbesonders diejenigen Leidenden, die jahrelang an das Bett oder den Rollstuhl gefesselt sind. Sie können sich weder zu Predigten, noch zu Vorträgen oder Konzerten hinausbegeben. Sie sind völlig auf das Programm unserer Sender angewiesen. So war es ein guter Gedanke, daß Theodore von Lippmann sich über den Hessischen Rundfunk in besonderen Ansprachen an die Kranken wandte. Aus ihnen sind die sieben Kapitel dieses Büchleins hervorgegangen. Darin ist von der Geduld und der Güte, vom Sinn des Krankseins und vom Reifen an der Krankheit die Rede. Die Ansprachen sind schlicht, verstehend, gütig. Alltagsbegegnungen und Lesefrüchte bilden oft den Ansatzpunkt oder ein Besinnen auf die Bedeutung eines Wortes. — Vielleicht darf für eine neue Auflage ein Wunsch geäußert werden: Könnte man die verhältnismäßig langen Kapitel nicht unterteilen? Schon der gesunde moderne Leser liebt kurze Abschnitte. Erst recht wird mancher Kranke jeweils nur einen kleinen Happen an Lesestoff in sich aufnehmen können. Wenn öfters ein Stern einen Abschnitt anzeigte, wäre ihm die Lesung erleichtert. Eine andere Druckanordnung und ab und zu ein leichter Umbau des Textes würden dazu genügen. Der praktische Wert des Büchleins würde sich dadurch noch erhöhen.

F. Hillig S.J.

Morus, Thomas: Trost im Leid. Ein Dialog. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Martha Freundlich. (263 S.) München 1951, Kösel-Verlag.

Im Kerker hat der heilige Kanzler und Glaubenszeuge diese seine letzte Schrift in Erwartung seines Todesurteils verfaßt. Er nennt das Buch „Ein Gespräch vom Trost im Leid, verfaßt im Jahr des Herrn 1534 von Thomas Morus, Knight, als er Gefangener war im Tower von London".

Die hier vorliegende Übersetzung ist eine Auswahl, die etwa die Hälfte des ganzen Werkes umfaßt. Dem deutschen Leser werden die Teile des Werkes dargeboten, die besonders gegenwartsnahe sind und zugleich den großen Geist von Thomas Morus erkennen lassen. Trost und Rat in Leid und Versuchung (besonders gegen den Glauben) gibt hier ein erfahrener, weiser, gütiger und heiliger Mensch seinem Bruder, der als Mensch in ähnlichen Leiden und Versuchungen vor den schweren Fragen steht, die das Leben an uns stellt.

O. Pies S.J.

Hillig, Franz: Entdeckungsfahrt im Alltag. (155 S.) Würzburg 1953, Echter. Gln. DM 5,80.

Mitten aus dem Leben sind diese 88 Erzählungen und Bilder gegriffen. In drei Gruppen zusammengefaßt: Licht des Herzens, Wunder der Kindheit, Himmel über der Erde, zeigen sie im scheinbar Belanglosen und Schlichten die Tiefe und Weite und die Geheimnisse unseres Daseins auf. In der Nüchternheit unseres Alltags und inmitten all unserer Bedrängnis weckt dies feinsinnige, kleine Bändchen Vertrauen. Es führt zu Besinnlichkeit und weist — auch für die bescheidenste Existenz — auf Freudenquellen hin, wenn das Herz nur wachsam ist. Das Büchlein wird jeden ergreifen und zum Nachdenken führen. Eine große und dankbare Lesergemeinde ist ihm gewiß; denn es gehört zu den Büchern, zu denen man in frohen und ernsten Stunden gern zurückkehrt.

J. Gabler

Betrieb und Pfarrei

Von KARL RAHNER S.J.

„Die Welt ist anders geworden" heißt der Titel einer Schrift über die heutigen Fragen der evangelischen Pastoraltheologie von Eberhard Müller (6.—11. Tausend, Hamburg, Furche-Verlag). Unter den vielen Veränderungen, mit denen die Seelsorge rechnen müsse (und die auch für die Katholiken in Deutschland gelten), ist eine, die uns hier etwas beschäftigen soll: die Verlagerung des „Ortes" der Seelsorge. Nicht als ob E. Müller das gemeinte Phänomen zum ersten Mal gesehen hätte.[1] Aber er sieht es gut und fomuliert treffend. Wir können es uns nicht versagen, wenigstens ein paar Sätze zu zitieren:

„Die Entäußerung der Ortsgemeinde. Die dritte große Veränderung hat sich im Aufbau der menschlichen Gemeinschaft vollzogen. Der klassische Aufbau der Gesellschaft in den Stufen Familie, Gemeinde, Volk und Staat vermag heute nur noch einen Teil des wirklichen Lebens zu erfassen. Weithin sind die beruflichen Gliederungen von wesentlich stärkerer bindender Kraft. Die großen Fabriken der Landbezirke haben wesentlich stärkeres soziologisches Gewicht als die kommunalen Verbände. Der Dienst und die Organisation der kirchlichen Arbeit ist aber ausschließlich nach der alten Gesellschaftsstruktur ausgerichtet. Der pfarramtliche Dienst beschränkt sich darauf, die Menschen in den alten soziologischen Gruppierungen zu erreichen, und übersieht, daß er hier nur die Wohn- und die Familienwelt an-

[1] Die Literatur über diese Fragen ist in den letzten Jahren sehr groß geworden. Vgl. vom Verfasser dieses Aufsatzes: Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip: Zeitschrift für kath. Theologie 70 (1948) S. 169—198; *J. Höffner,* Um das Pfarrprinzip: Trierer Theol. Zeitschrift 56 (1947) S. 60—62; *O. v. Nell-Breuning,* Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip: Trierer Theol. Zeitschrift 56 (1947) S. 257—262; *J. Höffner,* Nochmals das Pfarrprinzip: Trierer Theol. Zeitschrift 57 (1948) S. 236—239; *A. Schrott,* Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisation seit der Begründung des Pfarrinstituts, Graz 1949; *M. Marchi,* Esperienze parrocchiali, Rom 1949; *A. Kirchgässner,* Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst, Freiburg 1949; *C. Noppel,* Aedificatio corporis Christi[2], Freiburg 1949; *K. Lechner,* Laie und Pfarre, Wien 1949; *R. Perenna,* Innovazioni o rinnovamento della parrocchia?, Como 1950; *B. Socche,* La communità parrocchiale, Rom 1950; *A. Ryckmans,* La paroisse vivante, Tournai 1950; *G. Viviani,* La parroquia, Rom 1950; *H. Légaré,* Introduction à la sociologie paroissiale, Lille 1950; *J. Miller,* Beiträge zum Pfarrprinzip: Orientierung 15 (1951) S. 163; *F. Benz,* Die neuen französischen Seelsorgsmethoden und ihre Bedeutung für Deutschland: Tübinger Theol. Quartalschrift 131 (1951) S. 208—247; 320—339; 464—486; *L. Borlée,* Structures sociales et ministère paroissial: Rev. Dioc. Tournai 6 (1951) S. 427—446; *J. Peitzmeier,* Jugendgruppenarbeit und Jugendpsychologie: Theologie und Glaube 42 (1952) S. 454—461 (wichtig für die Beurteilung der „Pfarrjugend"); *R. Spiazzi,* Spunti per una teologia della parrocchia: Scuola Catt. 80 (1952) S. 26—42; *A. Schrott,* Pfarrseelsorge und überpfarrliche Seelsorge: Der Seelsorger 23 (1953) S. 202—208; *P. Virton,* Enquêtes de sociologie paroissiale, Paris 1953; Die Pfarre, Gestalt und Sendung, Wien 1953; La Maison-Dieu 36 (4. Heft 1953): Problèmes de la Paroisse. Sehr viele weitere Hinweise finden sich auch in den Jahrgängen der „Herder-Korrespondenz".

spricht (S. 13). ... Allerdings wird die Kirche zu diesem missionarischen Vorstoß in die moderne Arbeitswelt nur imstande sein, wenn sie ihre völlig einseitige Verlagerung des kirchlichen Arbeitsgewichtes auf die Pflege der Ortsgemeinde aufgibt. Die letzte Orientierung der missionarischen Arbeit zur Ortsgemeinde hin ist zwar für alle Zeiten unaufgebbar. ... Aber wir müssen heute erkennen, daß zwischen den Ortsgemeinden sozusagen völlig neue, kirchlich unversorgte Gemeinden entstanden sind: die Lebensgemeinschaften der Betriebe und sonstige Berufskollektive. Da die Glieder dieser neuentstandenen Lebensgemeinschaften aber in der Regel nicht aus einer Gemeinde, sondern aus einer ganzen Fülle von örtlichen Gemeinden jeden Morgen zusammenströmen, kann der Vorstoß in die Betriebe auch nicht in der Abgrenzung der heutigen kirchlichen Parochien geschehen ... S. 29).

Man sieht, die Schwierigkeiten und Aufgaben sind dort und bei uns dieselben. Daß sie drüben gesehen werden, sollte uns eine zusätzliche Mahnung sein, sie bei uns nicht zu übersehen. Versuche, die Verlagerung des Raumes der Seelsorge zu sehen und daraus Konsequenzen zu ziehen, fehlen nicht ganz. Ein solcher Versuch,[2] der viel verspricht, sind die katholischen Betriebsmännerwerke, die christlichen Werkgemeinschaften (der erste Name ist im Nordwesten, der zweite im Süden gebräuchlich, womit nicht gesagt sein soll, daß die beiden Worte genau das gleiche meinen). Darunter versteht man (ganz locker beschrieben) den Zusammenschluß von Angehörigen *desselben* Betriebes in der Absicht, in gegenseitiger Hilfe und gemeinsamer Beratung und Arbeit den apostolischen Pflichten und missionarischen Aufgaben gerecht zu werden, die ein Laie als wahrhafter Christ innerhalb seiner Arbeitsstätte hat. Der Kölner Kardinal sagte von den Katholischen Betriebsmännerwerken (auf ihrer ersten Gesamttagung im Landtagsgebäude zu Düsseldorf am 25. 10. 1953): „Die Männer dort religiös zu packen, wo sie mit ihrem ganzen Interesse stehen, wo sie den größten Teil ihres Lebens verbringen, das ist eine glänzende Idee." Es ist hier nicht die Absicht, diese Werkgemeinschaften näher zu beschreiben, von ihrer Gründung, Ausbreitung und Arbeit in Deutschland und in anderen Ländern zu berichten. Hier sollen vielmehr nur ein paar grundsätzliche Vorüberlegungen zur Begründung des Sinnes und Wertes der katholischen Betriebsmännerwerke und damit zur Begrenzung des Pfarrprinzips vorgetragen werden.

Die Tatsache, daß es Betriebsmännerwerke, christliche Werkgemeinschaften gibt, stellt uns aufs neue die Frage: an wen eigentlich wendet sich die Heilsbotschaft des Evangeliums, die Sendung der Kirche, wer ist der *Adressat* ihrer Wahrheit und ihrer Gnade? Natürlich heißt die Antwort *letztlich:* der einzelne Mensch, jeder einzelne in allen Völkern und in allen

[2] Es ist nur ein Versuch. Es könnte ja z. B. Betriebsseelsorge auch unabhängig von einem Betriebsmännerwerk getrieben werden, das zunächst einmal eine Gruppe missionarisch aktiver Laien darstellt. Da und dort gibt es ja auch Ansätze und Versuche zur Seelsorge durch „Betriebsseelsorger". Die grundsätzlichen Erwägungen, die wir anstellen, könnten somit Ausgangspunkt zu weiterreichenden Forderungen sein. Weil aber diese katholischen Betriebsmännerwerke bei uns zulande doch die greifbarste Verwirklichung solcher Überlegungen sind, stellen wir diese gerade auf diese Männerwerke ab.

Zeiten. Denn jeder ist Person mit einer einmaligen Verantwortung, die ihm keiner abnehmen kann, jeder sagt selbst in Freiheit ja oder nein zu Gott. Aber so ist die Frage nicht gemeint, oder besser: man darf nicht meinen, mit der genannten Antwort sei die ganze Antwort gegeben. Denn so sehr der einzelne je einmalige Person ist, so sehr ist er auch Glied vieler Gemeinschaften und Vergesellschaftungen, und jedes Reden, also auch die Verkündigung des Evangeliums, setzt gerade diesen Charakter eines ansprechbaren Gemeinschaftswesens im Menschen schon voraus. Die Frage ist also die: in welcher Gemeinschaft, als welches Gemeinschaftswesen sucht die Botschaft des Christentums den Menschen? Denn zweifellos macht sie ihn nicht nur zum Glied einer neuen Gemeinschaft, der Kirche im ganzen und einer einzelnen Kulturgemeinde, sie *setzt* ihn auch nicht *als* absolut isoliertes Wesen *voraus,* so daß wir fragen können, wo sucht die Botschaft der Erlösung den Menschen?

Einige geschichtliche Feststellungen

Suchen wir auf diese Frage zunächst durch ein paar historische Beobachtungen und dann durch einige theoretische Überlegungen eine Antwort zu geben. Wenn wir auf das N. T. blicken, so machen wir eine interessante Beobachtung: die Mission der apostolischen Zeit ist in höchstem Grade, man könnte fast sagen, skrupellos wendig, sich alle nur denkbaren soziologischen Anknüpfungspunkte zunutze zu machen, um den Menschen zu erreichen und ihm das christliche Heil anzubieten. Man darf sich die Mission der apostolischen Zeit nicht in naiver Weise so vorstellen, als ob sie — weil alle zum Heil berufen sind — nur den einzelnen in seiner Vereinzeltheit zum Ziel genommen habe. Wenn Paulus an der Straßenecke oder auf einem öffentlichen Platz predigt, ist sein Zuhörer natürlich Herr Jedermann, jeder, der gerade vobeiläuft und stehenbleibt, also der atomisierte Mensch der Großstadt. Wenn er aber in der Synagoge predigt, ist das vorausgesetzte soziologische Milieu schon die geformte Weltanschauungsgemeinde aus geborenen Juden und aus Heiden, die schon jüdische Proselyten geworden waren. Wenn ein „Haus" mit dem ganzen Gesinde dem Beispiel des christwerdenden Herrn oder der Herrin folgt, ist die soziologische Basis seines Missionserfolgs die natürliche Gemeinschaft der Familie und Hauswirtschaft. Wenn er einen öffentlichen Saal mietet, um dort „Vorträge" zu halten, dann ist der Adressat eines solchen Unternehmens, soziologisch gesehen, die bestimmte Bildungsschicht, die sich durch ein solches „Vortragswerk" erreichen läßt. Hinter der Jerusalemer Urgemeinde, die sich fast noch wie eine Sekte oder (vielleicht richtiger) als eine Art höherer Bruderschaft innerhalb der jüdischen Staatskirche fühlte, dürfen wir als (teilweise) Voraussetzung für sie analoge Bruderschaften vermuten, deren höheres religiöses Milieu den besten Rekrutierungsbezirk für die ersten Christen bildete. Auch sonst zeigen sich innerhalb der Urgemeinde von Jerusalem noch die soziologischen Gruppen, aus denen sie sich rekrutiert hatte: Hebräer und

Hellenisten. Die apostolischen Gemeinden in Judäa und unter den Heiden mochten also, sozial gesehen, noch so bunt zusammengesetzt gewesen sein aus Sklaven, Handwerkern, Schiffern, Lastträgern, Händlern, Krämern, kleinen Beamten und den wenigen Christen aus gesellschaftlich höheren Schichten vom Hausbesitzer bis zum Prokonsul und ein paar Vertretern der religiös führenden Kreise im Judentum (Priester, Synagogenvorsteher), so bedeutet diese Tatsache doch nicht, daß die apostolische Zeit einfach nur Mission getrieben habe in die Masse der Menschen hinein, insofern sie nur die vielen einzelnen sind. Die Mission *bildete* nicht nur Gesellschaft, sondern ging von menschlichen Vergesellschaftungen aus, und zwar — das ist für uns das Entscheidende — so, daß ihr *jede* recht und willkommen war, wenn sie es nur ermöglichte, an den einzelnen heranzukommen. Dabei ist die Ortskirche zwar Ergebnis, aber darum die Ortsgemeinde nicht eigentlich Ausgangspunkt der missionarischen Arbeit. Die Voraussetzung der Ortskirche war aber dennoch nicht der atomisierte einzelne, sondern von der Ortsgemeinde verschiedene soziologische Gebilde der mannigfachsten Art, die die natürliche Basis für die übernatürliche Gemeinschaft der Christen in der Kirche bildeten. Die missionarische Großtat Pauli besteht nicht nur theologisch darin, daß er sich nicht mehr bloß an die Juden wandte, sondern auch praktisch darin, daß er wußte, auf welchem anderen soziologischen Boden als dem religiösen einer Synagogengemeinde man die Heiden erreichen konnte.

In der Folgezeit, d. h. in Völkern und Zeiten, die in ihrer Gesamtheit christlich waren, war natürlich fast ausschließlich die Ortsgemeinde die soziologische Grundlage der Verkündigung und Seelsorge der Kirche und dementsprechend die Pfarre als territoriale Größe die praktisch fast einzige Form der Einzelgemeinde der Gläubigen, so daß, wo es sich um die Einzelkirche handelt, „Kirche" und Pfarrei bzw. Diözese als territoriale Größen fast gleichbedeutende Worte wurden, was ja grundsätzlich vom Wesen der christlichen Einzelgemeinde her gesehen durchaus nicht selbstverständlich ist. Aber auch in den nachapostolischen Zeiten bis auf unsere Tage sind soziologische Ausgangsposition und kirchengemeindliches Ergebnis der Tätigkeit der Kirche nicht ausschließlich territorialer Art: die Ortsgemeinde bzw. die Pfarrei. In der frühmittelalterlichen Zeit war eigentlich die „Eigenkirche", genau gesehen, so etwas wie Orts- und Betriebskirche zumal; es war die Kirche für die Angehörigen einer und derselben Grundherrschaft, also auf einer auch wirtschaftlichen, nicht bloß territorialen Basis aufgebaut. Wenn eine Klostergemeinde ihren eigenen Geistlichen hatte, war eine religiöse Bruderschaft die Voraussetzung der eigentlichen Kirchengemeinschaft und ihrer seelsorgerlichen Funktion. Insofern die mittelalterlichen Zünfte gleichzeitig so etwas wie religiöse Bruderschaften waren, war ein wirtschaftlicher Zweckverband quer zur Ortsgemeinde Träger religiöser Bestrebungen und der christlichen Erziehung seiner Mitglieder. Hofkapläne, Feldgeistliche, Studentenseelsorge, Schülergottesdienst, Re-

ligionsunterricht in den Schulen, Eigenseelsorge an völkischen Minderheiten, andere Arten von Personalpfarreien, Privatoratorien und Hauskapellen, das Apostolat der urkirchlichen Wanderapostel (neben dem ortsansässigen Klerus) und der Periodeuten, der frühmittelalterlichen iroschottischen Wandermönche, die Seelsorge, die an Klöstern und durch die Bettelmönche des Mittelalters getrieben wurde, die nachtridentinische Standesseelsorge durch die neuzeitlichen Orden, die Dritten Orden, die Kongregationen, die Oratorien, die Wallfahrtskirchen und -seelsorge — alle diese und andere Erscheinungen zeigen, daß sich die Mission der Kirche nie einfach bloß zwischen Orts*gemeinde* und Orts*pfarrei* als Anfang und Ende bewegt hat, daß neben dem Territorium immer auch andere soziologische Größen die natürliche Grundlage für christliche Gemeinden, für „Kirche" und deren Apostolat gebildet haben. Dem sei nur noch hinzugefügt (ohne es hier im einzelnen beweisen zu wollen), daß auch das heutige Kirchenrecht keineswegs nur das Pfarrprinzip, also ein Territorialprinzip als einzige Grundnorm der Gemeindebildung und des Aufbaus der Seelsorge kennt.[3] Wie die Praxis, so kennt auch die Theorie der Kirche neben dem Ortsprinzip das Standes- und das Freigruppenprinzip, d. h. kirchlich-religiöse Vergesellschaftungen, die nicht auf der Wohnortsgleichheit, sondern auf der Standes- und Berufsgleichheit oder auf der freien Vergesellschaftung ihrer Glieder beruhen. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob in diesen Fällen jemand auch noch einer Ortspfarre angehört oder nicht. Denn auch wenn das erste der Fall ist, bleibt es wahr, daß es religiöse Gemeinschaften in der Kirche gibt, die nicht auf der Gemeinsamkeit des Wohnortes, auf lokaler Nachbarschaft beruhen. Von hier aus erscheint das „bündische Prinzip" in Seelsorge und Apostolat als eine Verbindung des Standes- und des Freigruppenprinzips und (um das hier gleich zu sagen) das Prinzip der Betriebsgemeinschaft als eine Verbindung des Berufs(Standes)- und des Ortsprinzips.

Grundsätzliche Erwägungen

Fügen wir nun diesen historischen Hinweisen einige grundsätzliche Erwägungen an! Es gibt Pfarren und Diözesen nicht eigentlich vom übernatürlichen Wesen der Kirche als solchem her, sondern darum, weil die Kirche sich an Menschen wendet, die ortsgebunden, die natürlich beheimatet sind, die eine lokale Nachbarschaft haben und darum eine religiöse Gemeinschaft der Menschen gar nicht umhin kann, diese natürliche Vergesellschaftung der Menschen als Unterbau der kirchlichen Gemeinschaft in die geschichtlich greifbare Gestalt der Kirche aufzunehmen. Weil dem aber so ist, so muß auch gesagt werden: in dem Maße, in der Intensität und in der Weise als irgendeine gesellschaftliche Größe zu den Mächten gehört, die das Leben des Menschen bestimmen, in dem Maße der Intensität und der Weise kann eben diese auch der natürliche Ansatzpunkt für den missionarischen Angriff

[3] Genaueres dazu in meinem oben zitierten Aufsatz und in dem obengenannten Aufsatz von O. v. Nell-Breuning.

der Kirche, die natürliche Grundlage für die Bildung einer christlichen Gemeinde und für die apostolische Aktivität des einzelnen Christen selbst sein. Weil und in dem Maße der Mensch unausweichlich in mehreren und dabei innerlich verschiedenen natürlichen Gemeinschaften steht, bedeutet es kein seelsorgerliches Durcheinander, sondern eine aus der Natur des Menschen und seinen Bindungen an viele Gemeinschaften erfließende Selbstverständlichkeit, wenn er auch in mehreren (natürlich nicht gleichartigen und gleich wichtigen) religiösen Gemeinschaften steht. Der ausschließlichen Organisation der Seelsorge und des Apostolates von der Pfarre her läge die Vorstellung zugrunde, daß die einzige, natürlich bedeutsame und somit auch religiös entscheidende Vergesellschaftung des Menschen die örtliche Nachbarschaft sei. Diese vorausgesetzte Vorstellung, die einem exklusiven Pfarrprinzip zugrunde liegt, ist aber schlechthin falsch. Der Mensch ist das Gemeinschaftswesen der örtlichen Nachbarschaft, der bestimmten Berufsgemeinschaft, der bestimmten Bildungsschicht, der bestimmten völkischen Eigenart (die unter Umständen gar nicht zusammenfällt mit einem bestimmten Territorium), einer freien Vergesellschaftung, der Gemeinschaft eines bestimmten Alters und Geschlechtes, der Gemeinschaft eines gleichen Schicksals. Alle diese und viele andere Gemeinschaftsbeziehungen können bedeutsam sein als Voraussetzung zur Bildung von den Gruppen, an die sich die Botschaft und erzieherische Mission der Kirche ausdrücklich wendet, die unter Umständen die Basis einer „Gemeinde" im theologischen Sinn bilden und die auch der erste Raum der apostolischen Verantwortung des einzelnen Christen sein können.

In den Rahmen dieser geschichtlichen und grundsätzlichen Überlegungen ist nun auch die Betriebsgemeinschaft hineinzustellen.

Die Betriebsgemeinschaft als Ort der Seelsorge

Wir können zunächst ganz grundsätzlich sagen: wenn und insofern die Betriebsgemeinschaft wirklich eine Gemeinschaft ist, kann sie nach den eben entwickelten theologischen Prinzipien grundsätzlich auch die natürliche Voraussetzung kirchlich-religiöser Gemeinschaft sein in dem dreifachen Sinne, unter dem wir alle diese Gemeinschaften bisher immer wieder betrachtet haben: als Adressat, an den die missionarische Arbeit des hierarchisch-priesterlichen Apostolats der Kirche sich wendet, als Einzelgemeinde in der Kirche, als Feld des Apostolats des einzelnen Christen, der sich seiner Verantwortung als Mensch und Christ des königlichen Priestertums seinen Brüdern gegenüber bewußt ist. Nun ist aber der Betrieb eine echte Gemeinschaft, oder, vorsichtiger gesagt: in seinem konkreten, realen Dasein hält sich trotz aller sündigen Unzulänglichkeit und Verkehrung aller menschlichen Einrichtungen das schöpfungsgemäße, naturrechtliche Wesen einer solchen menschlichen Arbeitsgemeinschaft. Denn der Mensch ist zur Arbeit verpflichtet, und alle menschliche Arbeit ist letztlich Zusammenarbeit, Beitrag zum Lebenkönnen der Gemeinschaft, außerhalb derer kein Mensch phy-

sisch und geistig zu leben vermag. Es muß aus dem Wesen des Menschen heraus Arbeitsgemeinschaft geben. In dem Maße ein Betrieb eine solche echte Aufgabe in der Gemeinschaft des Volkes, des Staates und der Menschheit zu einem sittlich erlaubten Zweck erfüllt, ist er echte Arbeitsgemeinschaft und also eine natürliche, schöpfungsmäßig gesetzte Größe, die in ihrer Weise ebensogut wie die räumliche Nachbarschaft (wenn auch in anderer Weise und ohne ausschließlich zu werden) natürliche Voraussetzung einer religiösen Teilgemeinschaft in der ganzen Kirche sein kann und soll.

Dem sind noch zwei Überlegungen hinzuzufügen. 1. Einmal fällt die heutige räumliche Nachbarschaft, die die natürliche Grundlage für Pfarrei (und Diözese) bildet, gar nicht mehr schlechthin mit der Nachbarschaft zusammen, die früher der natürliche Boden war, auf dem die Pfarre stand. Die alte Pfarre war soziologisch derjenigen bestimmten Nachbarschaft zugeordnet, wie sie im Dorfe und in der Kleinstadt besteht. Wenn man nichts Geringschätziges für die Pfarrei (auch von heute) heraushört und nicht die religiöse Gemeinschaft als solche mit ihrer natürlichen Grundlage verwechselt, so müßte man ehrlich und klar sagen: die heutige Großstadtpfarrei ist, nicht was sie, sondern ihre Grundlagen angeht, einem städtischen Polizeibezirk zugeordnet, nicht aber jener räumlichen Nachbarschaft, wie sie im Dorf und in der alten Kleinstadt gegeben ist. Denn diese war nicht bloß das räumliche Zusammenwohnen, wie es heute in den Großstädten fast allein gegeben ist, sondern enthielt auch weitgehend andere gemeinschaftliche Elemente. Sie war fast auch identisch mit dem Arbeitsplatz und mit dem Ort der Erholung, des Vergnügens und des Lernens, sie war sippenhaft verklammert, sie war persönlich durch Bekanntschaft, gemeinsame Feiern usw. erlebbar und überschaubar, sie war nicht so atomisiert durch Freizügigkeit wie heute. M. a. W. die Pfarrei in der größeren Stadt (und in wachsendem Maß auch auf dem Land) hat gar nicht mehr jene Vorgegebenheiten, die sie einmal besaß. Während früher die Arbeitsgemeinschaft und die Ortsgemeinschaft praktisch zusammenfielen, ist das heute nicht mehr der Fall. Die Kirche hat also nur die Wahl, entweder auf der bloßen, soziologisch fast zum Polizeirevier abgesunkenen Ortsgemeinschaft allein ihre religiösen Gemeinschaften aufzubauen (und dann recht utopisch zu hoffen, daß man durch übernatürliche, gemeinschaftsbildende Kräfte die Schrumpfung der natürlichen Grundlage kirchlicher Gemeinschaft ausgleichen könne)[4] oder eben den Aufspaltungsprozeß der natürlichen Gemeinschaften mitzumachen und die Arbeitsgemeinschaft als auch wichtige Voraussetzung religiöser Gemeinschaft dort zu suchen, wo sie jetzt ist: außerhalb der lokalen Nachbarschaft, im Betrieb.

2. Der Betrieb von heute hat das Bestreben, die Gemeinschaft, die er unvermeidlich bildet, zu befestigen, zu vermenschlichen und über das Ge-

[4] In der Rede von der „Pfarrfamilie" steckt zum Teil auch etwas von jenem Optimismus, der Utopismus werden kann, es könnten übernatürliche Gemeinschaftskräfte die „*Dorf*familie" natürlicher Art ersetzen, welche die Grundlage der dörflichen Pfarrfamilie war, aber in der größeren Stadt nun einmal nicht mehr vorhanden ist.

biet des bloßen Produktionsvorganges auszudehnen. Wir haben hier zunächst nicht die Berechtigung, die Gefahren und Grenzen einer solchen Entwicklung zu beachten. Hier geht uns zunächst bloß die Tatsache an. Gibt es diese aber, d. h. wird der Betrieb heute tatsächlich eine Gemeinschaft, die in immer stärkerem Maße — ob mit Recht oder Unrecht, zum Segen oder Unsegen — das Leben des Menschen überhaupt in sich hineinzieht, dann wächst die seelsorgliche, religiöse Bedeutung dieser Gemeinschaft auf jeden Fall. Es mag der Betrieb auch wachsen als Gefahr, er wird auf jeden Fall in seiner Bedeutung auch wachsen als soziologische Grundlage christlicher Gemeindebildung.

Unsere ganzen bisherigen Überlegungen besagen an sich nur ein Zweifaches: a) Die Bildung der christlichen Gemeinde ruht nie nur auf dem vereinzelt einzelnen einerseits und der gemeinschaftsbildenden Kraft der christlichen Wahrheit, Gnade, auf Sakramenten und Kult von oben anderseits auf, sondern sie ist auch mit getragen von natürlichen Gemeinschaften. Hinsichtlich der Frage, welche natürlichen Gemeinschaften als solche Voraussetzungen in Frage kommen, haben Praxis und Lehre der Kirche immer daran festgehalten, daß die Gemeinschaft der örtlichen Nachbarschaft nicht die einzige Gemeinschaft ist, die eine solche Grundlage bilden kann. b) Unter den möglichen anderen Gemeinschaften, die Adressat der Mission der Kirche, Trägerin des religiösen gemeindlichen Lebens und Raum des apostolischen Tuns des einzelnen sein können, nimmt der Betrieb einen bedeutsamen Platz ein, zumal die Pfarre gar nicht mehr überall das sein kann, was sie einmal war, weil die natürliche Basis der Pfarrei sich tiefgehend geändert hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich somit: es gibt neben dem Pfarrprinzip das „Betriebsprinzip", d. h. die seelsorgerliche Norm, daß als soziologischer Ort von Seelsorge neben dem Wohnort (auf welchem die Pfarrei aufruht) auch der Betrieb in Frage kommen kann und unter Umständen muß. Das Betriebsprinzip ist eine Norm, die eine Kombination aus dem Standesprinzip und dem Ortsprinzip darstellt (Ort hier nicht einfach Wohnort), insofern der konkrete Betrieb eine räumliche und berufliche Einheit darstellt. Insofern eine Werkgemeinschaft im selben Betrieb eine *freiwillige* Gemeinschaft ist, kommt für sie als Begründung ihrer Existenzberechtigung auch noch das „Freigruppenprinzip" hinzu, d. h. die Norm, daß es auch freie, durch Vergesellschaftung von unten entstandene Gruppen gibt, die Adressat, „Raum", des seelsorgerlichen Bemühens der Kirche sein können (z. B. Bünde der Jugend). Es ist nämlich nicht so, daß Vereinigungen nur dann als Adressat der Seelsorge der Kirche in Frage kommen können, wenn diese von oben durch Gründung durch die Hierarchie selbst gestiftet worden sind.[5]

Es ist nun noch über die Grenzen des „Betriebsprinzips" zu sprechen, das als eine konkrete kombinierte Anwendung des Standes- und Ortsprinzips

[5] Vgl. dazu den obenerwähnten Aufsatz: ZkTh 70 (1948) bes. S. 135—138.

in seiner Berechtigung neben dem „Pfarrprinzip" für die Bildung kirchlicher Gemeinschaft nachgewiesen wurde.

Grenzen des „Betriebsprinzips"

Zunächst ist es klar, daß die richtig verstandene Betriebs- und Werkgemeinschaft die Pfarrei nicht ersetzen oder einengen kann und will. Das braucht nicht lange bewiesen zu werden. Die Pfarrei ist kirchengeschichtlich und kirchenrechtlich „in possessione". Die Pfarrei beruht auf eben derselben grundlegenden Tatsache, von der aus wir für ein „Betriebsprinzip" eintreten, nämlich der Tatsache, daß eine kirchlich-religiöse Gemeinschaft eine Voraussetzung in einer natürlichen Gemeinschaft hat. So sehr es nüchtern gesehen werden muß, daß die Wohnnachbarschaft, welche die Grundlage der Pfarrei ist, im heutigen Dasein des Menschen der großen Städte manches an Bedeutung eingebüßt hat, so bleibt es doch auch heute noch wahr, daß eine solche Gemeinschaft immer noch so viel menschliche Bedeutung und praktischen Nutzen hat, daß auch die auf ihr aufgebaute Pfarrei unersetzlich ist. Man könnte vielleicht von daher sehr gut genauer umschreiben, was eine Pfarrei leisten kann und leisten soll, wozu sie sich für ungeeignet oder unzuständig erkennen sollte. Doch gehört diese Überlegung nicht hierher. Es ist leicht einzusehen, daß die Werkgemeinschaften, so wie sie tatsächlich arbeiten, den Pfarreien auch keine Konkurrenz machen, vorausgesetzt, daß diese nicht ihre eigenen Möglichkeiten überschätzen oder von einem überspannten Pfarrprinzip aus ein seelsorgerliches oder religiöses Monopol beanspruchen, das ihnen nicht zusteht, oder Aufgaben und Möglichkeiten missionarischen Einsatzes der Kirche oder des einzelnen Christen darum unterschätzen und abwerten, weil sie von der Pfarrei selbst nicht wahrgenommen werden können.[6]

Wenn unter den verschiedenen Arten von Seelsorgern (Welt- und Ordensgeistlichkeit, Pfarrklerus, Standesseelsorger) so viel Sachlichkeit und Selbstlosigkeit vorhanden ist, wie man diese z. B. im Verhältnis zwischen einzelnem Arzt und Klinik, praktischem Arzt und Facharzt als selbstverständlich voraussetzt, dann kommt es auch in der praktischen Abgrenzung zwischen den verschiedenen seelsorglichen Bemühungen der einen Kirche zu keinen unüberwindlichen Schwierigkeiten. Wenn jeder Seelsorger gern das tut, was Opfer kostet und Selbstlosigkeit verlangt, wenn jeder dem andern das überläßt, was der andere besser kann, wenn keiner sich einbildet, es sei unter seiner Würde, sich einzugestehen, daß man nicht in allem Spe-

[6] Der oben zitierte Eberhard Müller schreibt zunächst (S. 14): „An die Stelle der alten gemeindlichen Sozialgebilde treten die Betriebsgemeinschaft, der Berufsverband, der Sportplatz und andere Gemeinschaftserlebnisse vermittelnde Einrichtungen. Die Kirche hat diesen tatsächlichen Veränderungen bisher fast überhaupt nicht Rechnung getragen. Ja, man beobachtet sogar an manchen Orten eine wachsende Abwehr der Gemeindepfarrer gegen alle sogenannte Vereinsmeierei (Männerwerk, Frauenwerk, Jugendkammer, Evangelische Akademie usw.), unter der von vielen all das verstanden wird, was sich nicht in den parochialen Grenzen einer Wohnortsgemeinde abspielt .. ." Und dennoch ist der dritte Abschnitt des ganzen Büchleins von E. Müller der „Belebung der Ortsgemeinde" gewidmet (S. 35—47).

zialist sein kann (obwohl vieles nur von einem solchen getan werden kann), dann werden die verschiedenen „Prinzipien" der Seelsorge nicht zu Schlachtrufen sich bekämpfender Seelsorger.

Aber noch von einer anderen Grenze des Betriebsprinzips in der Seelsorge und Mission der Kirche muß gesprochen werden. Die Bedeutung des seelsorglichen, missionarischen Betriebsprinzips hängt von der menschlichen Bedeutung des Betriebs ab. Diese Bedeutung aber ist wechselnd, fließend und — gerade heute — umstritten. Man sucht den Betrieb heute anders als früher irgendwie zur Heimat des Menschen zu machen: die Sorge für die Gesundheit, die Mahlzeiten, die Freizeitgestaltung, die Ferien, die Geselligkeit, die Obhut der kleinen Kinder im Kindergarten, die Fortbildung usw. sucht man auf den Boden des Betriebes zu stellen. Es gibt also ein Bestreben, den Betrieb zu einer das ganze menschliche Leben umfassenden und alles einschließenden Gemeinschaft zu machen. Dahinter kann nicht nur das löbliche (wenn vielleicht auch in den Mitteln sich vergreifende oder das Berechtigte übertreibende) Bestreben stehen, die industrielle Arbeit und ihre Organisation zu vermenschlichen; es kann ein solches Bestreben auch getragen sein von der bewußten oder unbewußten Absicht, den Menschen auf allen Gebieten zur bloßen Funktion der technischen Arbeit und ihres Erfolgs zu erniedrigen und zu entwürdigen. Einer solchen Absicht dürfte kein Vorschub geleistet werden durch einen Betriebsseelsorger oder ein Betriebswerk. So etwas wäre eine Verkehrung der Rangordnung aller Werte. Ein Betriebsseelsorger ist nicht ein Psychotechniker und Experte psychischer Arbeitshygiene, der angestellt wird, damit die Leistung der Arbeiter nicht durch seelische Konflikte beeinträchtigt werde. Es muß auch für die christliche Werkgemeinschaft und ihr Wirken klar bleiben, daß die Arbeit für Gott und nicht die Religion für die Arbeit da ist; es muß deutlich bleiben, daß für die Ausrichtung des ganzen menschlichen Lebens nicht der Betrieb als solcher die erste und letzte Norm sein kann, daß es im letzten kapitalistische oder kommunistische Unmenschlichkeit wäre, wollte der Betrieb Arbeit, Heimat, Erholung, Nachbarschaft, Sport, Gesundheitspflege usw. und noch das geistige Leben, die freie Vergesellschaftung und zum Schluß auch noch die Kirche und Religion als seine ihm untertanen Funktionen in sich hinein verschlucken. Die Förderung des Betriebsgedankens soll zur Humanisierung der Arbeit, nicht einer noch größeren Versachlichung des Menschen führen. Und der Betrieb darf nur, insofern er dem ersten Zweck dient oder ihm nicht entgegensteht, zur Basis und zum Raum kirchlich missionarischer Arbeit dienen.

Auf eine dritte Wesensgrenze des Betriebsprinzips muß noch aufmerksam gemacht werden. Das katholische Betriebsmännerwerk ist eine Gemeinschaft zwar von Laien, aber mit spezifisch christlicher Zielsetzung. Nur wenn es diese Aufgabe eindeutig im Auge behält, wird es der Gefahr entgehen, alles zu machen und so nichts ordentlich. Dann aber ergibt sich: das katholische Betriebsmännerwerk ist nicht unmittelbarer Träger wirt-

schaftlicher, sozialpolitischer und anderer in ihrem sachlichen Gehalt weltlicher Bestrebungen und Aufgaben. Weil auch solche Aufgaben unter christlicher Verantwortung stehen, christlich erfüllt werden müssen und Gegenstand unchristlicher Lebensgestaltung sein können, darum kann und soll das katholische Betriebsmännerwerk nach Kräften dafür sorgen, daß auch diese Aufgaben und Bestrebungen in christlichem Geist gesehen und von unterrichteten Christen erfüllt werden. Es kann und soll aber nicht unmittelbarer Träger solcher Aufgaben sein. Wird dies beachtet, dann kann es zu keinem sachlich berechtigten Gegensatz zwischen den katholischen Betriebsmännerwerken und den Betriebsräten, Gewerkschaften und ähnlichen Institutionen kommen, die eine unmittelbar weltliche Aufgabe haben, deren eigentlicher und unmittelbarer Träger sie sind. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß die menschliche, christliche und apostolische Fühlungnahme und Zusammenarbeit der Christen desselben Betriebes trotz ihrer verschiedenen Aufgaben im Betrieb und ihrer verschiedenen sozialen Stellung nicht den Zweck hat, einem romantischen Paternalismus Vorschub zu leisten. Christen sollen zwar überall sich in Geduld, Verständnisbereitschaft, Selbstkritik, Gerechtigkeit und Liebe begegnen und *so* ihre Meinungsverschiedenheiten, Lohnkämpfe usw. austragen. Und wie viel wäre getan, wenn dies mehr und mehr geschähe! Es wäre aber unchristlicher Irrtum, der die Tatsache der Vorläufigkeit, tiefen Verwirrtheit und Sündigkeit dieser Welt häretisch leugnet, wollte man meinen, mit ein wenig gutem Willen seien *alle* Kämpfe und aller Einsatz von Macht wenigstens gegen die gutgläubige Überzeugung und den als gut zu unterstellenden Willen anderer vermeidbar. Wenn wir Christen gegen den Klassenkampf sind, so heißt das, daß wir leugnen, daß brutale Gewalt und Macht das letzte Wort haben dürften und durch sich selbst schon Recht schaffen könnten. Es heißt aber nicht, daß jedwede Gewalt, d. h. Verwendung von Macht, die etwas erreicht ohne die freie und gutwillige Zustimmung des andern, immer und überall Unrecht sei und ihr Einsatz in sozialen Meinungsverschiedenheiten immer vermieden werden könne. Ein katholisches Betriebsmännerwerk führt also die Menschen verschiedener sozialer Schichten im selben Betrieb zusammen im Geiste christlicher Liebe und Menschlichkeit. Es verbietet aber darum durchaus nicht, daß unter Umständen ein Arbeiter, der einem solchen Männerwerk angehört, dort, wo ihm sein christliches Gewissen und seine wohlverstandenen berechtigten Interessen es ihm gebieten, z. B. bei einer Lohnforderung, eindeutig auf der Seite seiner Gewerkschaft steht und mithilft, diese Lohnforderung kämpferisch durchzusetzen. Mit einem veralteten Paternalismus hat diese Gemeinschaft apostolischer, missionarisch verantwortungsvoller Christen nichts zu tun.

Auch wenn diese Wesensgrenzen beachtet werden, bleibt die christliche Werkgemeinschaft, das katholische Betriebsmännerwerk sinnvoll. Denn der Betrieb ist nun einmal heute ein Raum des Daseins, der weder menschlich noch christlich einfach wie in alten Zeiten rein von anderen Gemeinschaften

her mitbetreut werden könnte. Weil sich in ihm die Arbeitsstätte räumlich und organisatorisch verselbständigt hat, bleibt er christlich entweder ungeformt und so ein dauernder Gefahrenherd für das christliche Leben, oder er wird als solcher selbst christlich durchformt durch eine ihm eigens zukommende Gemeinschaft, eben das katholische Betriebsmännerwerk, die christliche Werkgemeinschaft.

Wie stand das mittelalterliche Christentum zur Medizin?

Von PAUL DIEPGEN

Die Medizin des Mittelalters steht immer noch für viele in dem Dunkel, in dem die Aufklärung sie gesehen hat, und die Kirche scheint ihnen die Schuld daran zu tragen. Von dem Licht, das die medizingeschichtliche Forschung seit mehr als einem halben Jahrhundert in diese Fragen gebracht hat, scheinen sie wenig Kenntnis genommen zu haben. Man wundert sich, solchen überholten Anschauungen in einem Aufsatz, „Magie, Medizin und Religion / Die Beständigkeit einer Idee", zu begegnen, den *Sir Sidney Smith,* Professor der gerichtlichen Medizin in Edinburgh, im Tagungsheft der ärztlichen Mitteilungen, des Organs der Arbeitsgemeinschaften der westdeutschen Ärztekammern, veröffentlicht hat. Das Heft erschien aus Anlaß des 56. deutschen Ärztetages in Lindau zum 19./20. September 1953.[1]

Wer ein so umfassendes Thema aus festlichem Anlaß für einen weiteren Ärztekreis und nicht für Medizinhistoriker behandelt, darf bis zu einem gewissen Grade das Recht für sich in Anspruch nehmen, manches zu vereinfachen und zu schematisieren, namentlich wenn er aus der sekundären Literatur und nicht aus den Quellen schöpft; aber er läuft dabei Gefahr, die Grenze des Zulässigen zu überschreiten und die Konturen des gesicherten Geschichtsbildes zu verwischen. Dieser Gefahr ist *Sir Sidney* in seinen Ausführungen nicht selten erlegen. Die quellenkundigen Philologen und Medizinhistoriker werden ihm auf ihrem Gebiet manches entgegenhalten können. Wir nehmen Anstoß daran, daß er der christlichen Religion den Vorwurf macht, sie hätte, abgesehen von der Förderung der Krankenpflege, negativ auf die Heilkunde gewirkt und alten Aberglauben am Leben erhalten.

Wie standen die Dinge tatsächlich? Man muß bei der Beurteilung zwei Fragen streng auseinanderhalten: Was glaubte im Mittelalter das Volk? und: Wie stellte sich die autoritative Theologie zu den Problemen der medizinischen Wissenschaft und des ärztlichen Lebens?

Wie die empirischen Elemente der antiken Volksmedizin in die wissenschaftliche Heilkunde übergingen, so geschah es auch mit ihrem religiösen Einschlag. Volkstümliche antik-heidnische Beschwörungsformeln und Heilgebete wandern verchristlicht in die medizinischen Schriften und Lehrbücher

[1] Ärztl. Mitt. Jg. 38, H. 18, S. 471—476.

ein. Der berühmte aragonesische Arzt *Arnald von Villanova* empfiehlt um 1300 ein modifiziertes Pater noster zur Vertreibung von Warzen. Es muß nur am Ende heißen: Erlöse deinen Diener N.N. von den Warzen seiner Hände. Amen!

Mit solchen christlichen Methoden war die autoritative Theologie nicht einverstanden, wenn sie mit Manipulationen verbunden waren, die man zur natürlichen Magie rechnete. Nach *Arnald* muß man das Pater noster dreimal wiederholen und dabei jedes Mal einen warzenförmigen Sproß des Glaskrautes in der Erde vergraben, damit die Warzen verschwinden, wie die Sprosse vermodern. Das war *nicht* erlaubt.

Die theologische Autorität wachte ängstlich darüber, daß volksmedizinisches Brauchtum unterdrückt wurde, soweit es heidnischen Ursprungs war. Die besten Zeugen dafür sind die Satzungen der Bußbücher. Sie verbieten zum Beispiel das Durchziehen kranker Kinder durch Baumspalten zum Abstreifen der Krankheit, das Hinschleifen der Kinder über Kreuzwege, damit das Leiden seitlich ausweicht, ihr Hinlegen auf den Herd oder das Dach in die strahlende Sonne, weil man sie damit dem Gott Thor unterstellt usw.

Zu der „Beständigkeit einer Idee", soweit sie die Magie betrifft, hat die mittelalterliche Kirche sicher nichts beigetragen. Etwas anderes ist es mit dem volkstümlichen Zauber- und Dämonenglauben. Kein Zweifel, daß die autoritative Theologie ihn kanonisiert und damit die wissenschaftliche Medizin in Konflikte gebracht hat, wenn es sich um die Frage handelte, ob bei Psychosen, Sterilität der Ehe und anderen Störungen ein natürliches oder ein vom Satan und seinen Helfershelfern verursachtes Leiden vorliegt.

Diese Einstellung hat, wie bekannt, viel Irrtum und Leid über die Menschen gebracht, aber der Zauberwahn, wie ihn *Hansen* genannt hat, hat in der Praxis, so merkwürdig es klingt, auch gute Folgen gehabt. Gift und Zauber waren identisch, deshalb verwarf die Moraltheologie nicht nur die volkstümlichen Sterilitäts-, Abortiv- und Liebestränke, mochten sie auch wirkungslos sein, weil Zauber Götzendienst, Idololatrie und Häresie ist, sondern auch Maßnahmen, die von der Schulmedizin nicht radikal abgelehnt, sondern zum Teil verwendet wurden. Man hat sie später als *Dreckapotheke* bezeichnet, den Genuß von Menschen- und Tierblut, die Applikation von Mäusen, Kot, Urin u. ä. zu Heilzwecken; denn sie waren zauberverdächtig. Selbst die Alkoholberauschung wurde von diesem Gesichtspunkt als Vergiftung verworfen, obwohl sie in der wissenschaftlichen Medizin des Mittelalters in gewissen Zeitabständen als hygienisch wertvoll galt; der an sie anschließende tiefe Schlaf und Schweißausbruch sollte das Gehirn von verbrauchten und überschüssigen Lebensgeistern befreien.

Jedenfalls stehen diesen nur aus dem Zeitgeist zu verstehenden Hemmungen große Verdienste der mittelalterlichen Kirche um die Medizin gegenüber.

In der Zeit der klerikalen Medizin und der Priesterärzte (bis etwa 1050) wurde die Wissenschaft keineswegs abgelehnt und war *Hippokrates* keines-

wegs vergessen, wie *Sir Sidney* behauptet. Im Gegenteil! Die Kirchenväter haben wesentlich dazu beigetragen, daß sie erhalten blieben. *Augustin,* der nach *Smith* alle Krankheiten den Dämonen zuschreibt, zählt unter den als abergläubisch zu verbietenden Behandlungsmethoden unter anderem das auf, was auch „die ärztliche Kunst verurteilt". In den Klöstern fertigte man Abschriften, Auszüge und Übersetzungen aus den Schriften des *Hippokrates* und anderer griechischer Klassiker an. Man betont, daß man auch als Christ berechtigt ist, heidnische Heilkunde zu pflegen. Die Mönchsmedizin bemühte sich redlich und oft mit einem bewundernswerten Universalismus, aus den Trümmern der antiken wissenschaftlichen Medizin zu retten, was zu retten war. Das ließe sich an vielen Beispielen belegen.

Von der „Intoleranz der Kirche" gegen alles Unorthodoxe und ihrer Feindschaft gegenüber der Wissenschaft, die *Sir Sidney* so betont, kann nicht im leisesten die Rede sein. Gewiß gab es im jungen Christentum Stimmen, die aus asketischen Gründen einen der Medizin feindlichen Standpunkt bis zur völligen Ablehnung von Arzt und Arznei vertraten, weil sie nur der Erhaltung eines irdischen Gutes dienten, aber sie sind bald verstummt. Das Wort aus Jesus Sirach (38, 1 ff.): „Ehre den Arzt, wie es ihm zukommt; denn seine Kunst als Arzt erhöht sein Haupt und angesichts der Großen wird er bewundert", wird von der Theologie oft angezogen. Sie stand im Mittelalter viel zu sehr im praktischen Leben — oft waren hohe Geistliche Landesherren —, als daß ihre führenden Vertreter die Bedeutung der wissenschaftlichen Medizin und der praktischen Heilkunde nicht erkannt hätten. So ist es nicht überraschend, daß die Kirche und die theologische Autorität sich redlich um ihre Förderung bemühten.

Die irrtümliche Ansicht, die Kirche hätte die Lehrsektionen menschlicher Leichen verhindert, spukt zwar noch immer in manchen Köpfen, ist aber von der wissenschaftlichen Forschung längst widerlegt.

Aus den Kanonsammlungen, die im Corpus juris canonici kodifiziert sind, den schon genannten Bußbüchern, den Summen de poenitentia, die die Rechtssätze für die Beichte, das forum internum der Kirche, zusammenstellen, den Summae theologicae, die ohne direkte Beziehungen zur Beichte die christliche Sittenlehre wiedergeben nach dem Vorbild des einflußreichsten Ethikers des späteren Mittelalters, des *Thomas von Aquin,* aus ihnen allen bekommt man das richtige Bild der mittelalterlichen Medizin, wie es die autoritative Theologie sieht und haben will.

Daraus ergibt sich: Es ist Christenpflicht, sich in kranken Tagen an den Arzt zu wenden, weil Gott den ordentlichen Weg zur Genesung an ihn und seine Verordnungen gebunden hat. Wer auf ihn verzichtet und seine Ratschläge nicht befolgt, gleicht dem sündigen Selbstmörder. Ebenso gehört zu den Pflichten des Patienten gegenüber dem Arzt rückhaltlose Offenheit über seine Beschwerden, auch wenn sie durch Exzesse in Baccho et Venere verschuldet sind oder an diskreten Stellen sitzen, eine Mahnung, die um so mehr am Platze war, als von ärztlicher Seite des öfteren über Prüderie geklagt

wird. Vom Arzt wird wahres Christentum und hohe Ethik verlangt. Es ist für ihn Gewissenspflicht, nicht eher selbständig zu praktizieren, bis er sich der dazu bestellten Behörde über die nötigen Kenntnisse ausgewiesen hat. Zuwiderhandlungen verstoßen gegen das Gebot: Du sollst nicht töten. Die Sünde bleibt, auch wenn aus der Unwissenheit des Betreffenden kein Schaden entsteht. Der Arzt ist verpflichtet, seine Kenntnisse durch Nachlesen in den Büchern auf dem Laufenden zu halten. Er muß seine Kranken persönlich besuchen, eine Anschauung, die sich wohl gegen den vielfach üblichen Unfug richtete, die Diagnose aus dem vom Boten überbrachten Urin zu stellen. Die Forderung, sich an die Tradition der Kunst zu halten und nicht genügend erprobte Arzneimittel und Eingriffe zu vermeiden, konnte den ängstlichen Arzt in Konflikte bringen, ließ aber genug Möglichkeiten offen; denn sie galt nicht, wenn mehr für den Nutzen als den Schaden einer solchen Maßnahme sprach. Einen wesentlichen Fortschritt bedeuteten gegenüber der ethischen Haltung der antiken Ärzte zwei von der christlichen Theologie festgelegte Verpflichtungen des mittelalterlichen Arztes: 1. Die unentgeltliche Behandlung armer Patienten, 2. das Ausharren am Krankenbett und die Fortsetzung der Heilbemühungen auch im aussichtslosen Fall.

Das Erlassen des Honorars war in der Antike dem einzelnen anheimgestellt, aber keine festgelegte Verpflichtung. Von der Behandlung Unheilbarer sich zu drücken, galt durchaus als klug und standesgemäß. Es war kein Ruhm dabei zu gewinnen. Auch mittelalterliche Ärzte raten gelegentlich dazu. Die Kirche verlangt dagegen ausdrücklich, daß der Arzt alles, was in seinen Kräften steht, auch in den Fällen tut, die von der Wissenschaft als aussichtslos aufgegeben sind; denn Gott ist der Herr über Leben und Tod, und niemand weiß, ob er den Kranken nicht doch noch genesen lassen will.

Daß das Heil der Seele dem des Körpers vorzuziehen ist, mußte der oberste Grundsatz der kirchlichen Lehre sein. Es ist zu verstehen, daß dieses Prinzip die um die körperliche Gesundheit bemühten Ärzte in Schwierigkeiten bringen konnte. Auf dem IV. Laterankonzil (1215) erfolgte ein Erlaß *Innocenz' III.*, der den Arzt zwang, seinen Patienten vor Übernahme der Behandlung zur Beichte anzuhalten. Tat er es nicht, drohte ihm der Ausschluß aus der Kirche. *Innocenz III.* kanonisierte damit einen Brauch, der bei den Ärzten schon länger bestand und wohl aus der Zeit der klerikalen Medizin stammte.

Schon vor diesem Erlaß wird bei der Aufnahme in die Krankenhäuser und den Ärzten bei der ersten Visite empfohlen, den Kranken zu fragen, ob er schon gebeichtet habe; denn wenn man es erst im weiteren Verlauf der Erkrankung tut, bekommt er Angst. Maßgebend ist der Vorrang der Seele, aber auch die Auffassung, daß Krankheit durch Sünde bedingt sein kann. Die Arznei entfaltet ihre Wirkung besser, wenn der Mensch durch die Beichte entsühnt ist. Die Ärzte haben sich der Verordnung gefügt, obwohl sie besorgten, die mit der Beichte verbundene Aufregung könnte den Kranken schaden. Das

wollten die Theologen, bei der Mentalität der mittelalterlichen Christen in vielen Fällen mit Recht, nicht gelten lassen. Jedenfalls geht das Heil der Seele allem anderen voran. Deshalb verpflichten die Moraltheologen den Arzt auch, dem Kranken, wenn es das Heil der Seele erfordert, rückhaltlos die Wahrheit über seinen Zustand zu sagen und ihm nicht mit einer Lüge Genesung zu versprechen, wo keine möglich ist. Das widersprach seit *Galen* der ärztlichen Auffassung. Aber fromme Lügen gibt es für den mittelalterlichen Theologen nicht. Hier steht gegen *Galen* der auch in das Decretum Gratiani und damit in das Corpus Juris Canonici (ed. Friedberg I 1417) aufgenommene, auf den Kirchenvater Ambrosius zurückgehende Satz: „Contraria divinae condicioni praecepta medicinae sunt" (Die Vorschriften der Medizin sind der göttlichen Anordnung entgegengesetzt).

Im gleichen Erlaß auf dem vierten Laterankonzil finden wir aus der Sorge um das Seelenheil des Patienten hervorgegangene Verordnungen von *Innocenz III.,* die sich zwar gegen ärztliche Schulmeinungen richten, aber sich ihnen in ihrer praktischen Auswirkung überlegen zeigen. Es handelt sich neben der Einschärfung des schon erwähnten Verbotes der therapeutisch-hygienischen Berauschung um das Untersagen des außerehelichen Sexualverkehrs, bzw. der Onanie. Seit *Galen,* bestärkt durch die medizinischen Autoritäten des arabischen Kulturkreises, sahen die Ärzte in der Unterdrückung des Geschlechtstriebes bei Männern und Frauen eine ernste, unter Umständen tödliche Gefahr. Die gestauten, von der Natur zur Ausscheidung bestimmten Säfte sollten sich im Körper zersetzen und eine schwere Vergiftung verursachen. Diesen Gefahren begegnete die Schulmedizin durch die Empfehlung von Coitus und Onanie. Die Kirche dagegen verbot dem Arzt als schwere Sünde auch die leiseste Andeutung gegenüber dem Patienten, daß hier ein Heilmittel zu finden sei.

Man glaube nicht, daß es sich hier um wirkungslose Verordnungen handelte. Diese und andere Verfehlungen gegen die kirchliche Disziplin wurden in der Beichte zur Sprache gebracht. Der Beichtvater hatte genaue Anweisungen darüber, was er den Arzt zu fragen hatte. Solche Beichtspiegel gab es auch in ärztlichen Privatbibliotheken. Aus ihnen bekommt man den besten Einblick, bis in welche Einzelheiten der ärztlichen Ethik sich die Aufsicht der theologischen Autorität erstreckte. Der Arzt sündigt unter anderem durch Nichterfüllung seiner im Doktor- und Amtseid übernommenen Pflichten, der Universitätslehrer, wenn er einen ohne die genügenden Kenntnisse durch das Examen schlüpfen läßt, der Praktiker, der, wo er nicht weiterkommt, keinen erfahrenen Konsiliarius zuzieht, der mit eigenen Wunderkuren renommiert und seinen Kollegen vor dem Patienten heruntersetzt. Fast könnte man sagen: Die mittelalterliche Theologie war dem Arzte das, was ihm heute die Ärztekammern und Ehrengerichte bedeuten.

Wir haben uns bemüht, die im Titel dieses Aufsatzes aufgeworfene Frage auf Grund eigener Quellenstudien zu beantworten. Es konnte nur ein skizzenhaftes Bild der Stellung des mittelalterlichen Christentums zur Medizin

entstehen. Es wurde mit der Objektivität des Historikers gezeichnet und scheute über dem vielen Licht nicht den Schatten. Es ließen sich manche Züge hinzufügen, die das Licht weiter erhellen würden. Dazu langte der Raum nicht. Wir sind im Gegensatz zu *Sir Sidney* der Überzeugung, daß das mittelalterliche Christentum und die römisch-katholische Kirche zur fortschrittlichen Weiterentwicklung der Medizin wesentlich beigetragen haben.

Weltbevölkerung, demographische Krisenherde und ihre Entstehung

Von RODERICH VON UNGERN-STERNBERG

Geburt und Tod, die natürlichen Regulatoren der menschlichen Fortpflanzung, unterliegen gegenwärtig einer zunehmenden Beeinflussung durch künstliche, von Menschen erfundene Mittel. Den Tod haben die Errungenschaften der Medizin gewaltig zurückgedrängt: die durchschnittliche Lebenserwartung eines einjährigen Kindes hat sich in zahlreichen Ländern Westeuropas seit Anfang des 19. Jahrhunderts, also in den letzten 150 Jahren, fast verdoppelt — von 35 auf 68/ 70Jahre, und ob ein Mensch geboren wird, darüber entscheiden willkürlich die Paare, sehr im Gegensatz zu weiter zurückliegenden Zeiten, als die geschlechtliche Vereinigung im Regelfall zu einer Geburt führte. Aber — „Was man an der Natur Geheimnisvolles pries, das wagen wir *verständig* zu probieren" (Goethe, Faust II).

In den verschiedenen Ländern und Kulturkreisen setzt sich diese Rationalisierung der menschlichen Fortpflanzung in sehr unterschiedlichem Grade durch. Entsprechend dem rationalistisch-logistischen Wesen des homo occidentalis ist sie im europäischen Kulturkreis weitaus am stärksten verbreitet, wogegen in den asiatischen und afrikanischen Lebensbereichen, entsprechend der mystischen, statischen Weltanschauung der dortigen Völker, die beiden Regulatoren der natürlichen Bevölkerungsbewegung nach wie vor fast ungehemmt die Zu- bzw. Abnahme der Bevölkerung bestimmen, so wie das Robert Malthus gegen Ende des 18. Jahrhunderts als ein ehernes Gesetz der menschlichen Fortpflanzung erkannt zu haben glaubte.

Aber auch im Bereich der abendländischen Welt, der europäischen und der außereuropäischen, sind in den einzelnen Ländern recht wesentliche Unterschiede in den Daten der natürlichen Bevölkerungsbewegung festzustellen. Man kann *vier Typen der natürlichen Bevölkerungsvermehrung* unterscheiden: 1. den westeuropäischen, 2. den südeuropäischen, 3. den orientalischen und 4. den kolonialen.

Repräsentativ für den *westeuropäischen* Typ sind folgende Länder, mit geringer Geburtenhäufigkeit, geringer Sterblichkeit und schwachem Bevölkerungszuwachs:

(je 1000 Einwohner berechnet)

	Geburtenhäufigkeit		Sterblichkeit	Bevölkerungszuwachs
England u. Wales	1911/13	24,1	13,9	10,2
	1952	15,3	11,3	4,0
Bundesrepublik (bzw. Deutsch. R.)	1911/13	27,0	14,8	12,2
	1952	15,7	10,5	5,2
Schweden	1911/13	23,6	13,9	9,7
	1952	15,5	9,6	5,9
Frankreich	1911/13	18,1	19,0	minus 0,9
	1952	19,4	13,2	6,2

Wie ersichtlich, haben alle für diese ganze Gruppe repräsentativen Länder einen starken Geburtenrückgang und eine Verminderung der Sterblichkeit von 1911/13 auf 1952 erfahren. Nur *Frankreich,* das geburtenschwächste Land der Vorkriegszeit, hat eine bemerkenswerte Besserung seiner Lebensbilanz in den letzten Jahren zu verzeichnen, die sich aber voraussichtlich nicht auf der gleichen Höhe wird behaupten können, weil geburtenschwache Jahrgänge demnächst in das fortpflanzungsfähige Alter aufrücken werden. Eine Sonderstellung nahm bisher in Westeuropa *Holland* ein: sehr hohe Geburtenhäufigkeit, sehr geringe Sterblichkeit und hoher Bevölkerungszuwachs.[1] In den letzten Jahren lenken aber die Niederlande allmählich in den allgemeinen westeuropäischen Geburtenrückgang ein: 1911/13 — 28,1 Geburten je 1000 Einwohner, 1931 — 22,4 und 1952 — 22,4.

Der *südeuropäische* Typ wird durch Spanien, Portugal, Griechenland und Italien repräsentiert und zeigt eine hohe Geburtenhäufigkeit, vergleichsweise bedeutende, wenn auch rückläufige Sterblichkeit und einen erheblichen Bevölkerungszuwachs. Als Beispiel wählen wir *Spanien und Italien.*

(je 1000 Einwohner berechnet)

	Geburtenhäufigkeit		Sterblichkeit	Bevölkerungszuwachs
Spanien	1911/13	31,2	22,2	9,0
	1952	20,8	9,7	11,1
Italien	1911/13	31,7	19,3	12,4
	1952	17,6	10,0	7,6

Von den genannten Ländern beginnt seit dem letzten Weltkrieg *Italien* sich dem westeuropäischen Typ anzugleichen, d. h. die Geburtenhäufigkeit sinkt — sie erreichte 1952 nur noch 17,6 je 1000 Einwohner, die Sterblichkeit behauptet sich auf einem vergleichsweisen hohen Stand (10,0), und dementsprechend vermindert sich der Bevölkerungszuwachs, der 1952 nur noch 7,6 je 1000 Einwohner betragen hat.

[1] Über die Ursachen dieser Sonderstellung siehe *R. v. Ungern-Sternberg* in: Zeitschrift f. d. gesamte Staatswissenschaft. 109. Bd., Heft 2.

Zum *orientalischen* Typ gehören die Bevölkerungen der islamitischen Welt (Ägypten, Pakistan, der ganze Mittlere und Vordere Orient). Ferner Indien, Ceylon, China, Japan, Korea, Indonesien, alles Länder mit sehr hoher Geburtenhäufigkeit und großer Sterblichkeit, die wohl die Aufwuchsziffern herabdrückt, aber doch einen sehr hohen und gegenüber 1911/13 sogar zunehmenden Geburtenüberschuß ergibt. Als repräsentativ können gelten:

(je 1000 Einwohner berechnet)

		Geburtenhäufigkeit	Sterblichkeit	Bevölkerungszuwachs
Ägypten	1911/13	42,3	25,8	16,5
	1947	43,5	21,3	22,2
Japan	1911/13	34,9	20,7	14,2
	1952	26,0	9,0	17,0

Von großer Bedeutung für die demographische Weltlage ist es, daß, wie aus den beigebrachten Zahlenreihen ersichtlich, in den orientalischen Ländern die Höhe der Geburtenhäufigkeit sich auf hohem Niveau behauptet oder nur um ein geringes nachgibt, die Sterblichkeit wesentlich abnimmt, vor allem in Japan, und der Bevölkerungszuwachs infolgedessen steigt, wogegen in weiter zurückliegenden Zeiten der Tod, oft in Gestalt von Seuchen, Hungersnöten und Naturkatastrophen, immer wieder mit dem Bevölkerungszuwachs einiger Jahre aufgeräumt hat. Das ist heute infolge des allmählichen Eindringens europäischer Gesundheitspflege und caritativer Hilfsmaßnahmen in dem früheren Umfang nicht mehr zu beobachten.

Wir kommen nunmehr zum *kolonialen* Typ der Bevölkerungsbewegung. Hierher gehören die überseeischen Länder mit vorwiegend weißer Bevölkerung, wie die USA, Kanada, Australien, Neuseeland und die süd- und mittelamerikanischen Staaten. Hier ergibt sich bei vergleichweiser hoher, z. T. sehr hoher Geburtenhäufigkeit (Süd- und Mittelamerika), relativ geringer, z. T. sehr niedriger Sterblichkeit, ein, verglichen mit europäischen Verhältnissen, hoher Geburtenüberschuß.

(je 1000 Einwohner berechnet)

		Geburtenüberschuß	Sterblichkeit	Bevölkerungszuwachs
USA	1915	25,1	14,1	11,0
	1952	24,6	9,6	15,0
Kanada	1921/25	27,4	11,2	16,2
	1952	27,4	8,6	18,8
Argentinien	1911/13	37,4	16,8	20,6
	1952	24,9	8,8	16,1
Chile	1911/13	39,9	31,0	8,9
	1952	33,6	13,8	19,8

Was nun die Ursachen des westeuropäischen Geburtenrückgangs und der hohen, z. T. sehr hohen Geburtenhäufigkeit in den überseeischen Ländern anbelangt, so beruht dieser Unterschied auf der verschiedenen geistig-seelischen Struktur der betreffenden Völker. Der homo occidentalis betätigt typischerweise seine intelektualistisch-materialistische Bildung und Gesinnung auch im Bereich seines sexuellen Verhaltens, eine Gesinnung, die ihn veranlaßt, aus materiellen Erwägungen darauf bedacht zu sein, sein „Fortkommen" nicht durch eine zahlreiche Familie zu erschweren. Man nennt das auch „Verantwortungsbewußtsein" den Kindern oder *dem* Kinde gegenüber. Diese Mentalität ist dem orientalischen und auch den meisten süd- und mittelamerikanischen Menschen fremd, in diesen Ländern allenfalls einer kleinen Oberschicht geläufig, die sie aus Europa übernommen hat. Daher vollzieht sich im orientalischen Kulturkreis und in Süd- und Mittelamerika die sexuelle Vereinigung spontan und bedenkenlos, jedenfalls in den vom westeuropäischen Geist unbeeinflußten breiten Volkskreisen.

Auffallend ist, daß, wie aus den statistischen Angaben hervorgeht, die Geburtenrate in den überseeischen, weitaus vorwiegend von Weißen bevölkerten Ländern, wie z. B. in den USA, Kanada, in Süd- und Mittelamerika usw., bedeutend höher ist als in Westeuropa. Während z. B. die großbritannische Geburtenrate 1952 — 15,7 je 1000 Einwohner betrug, war sie in den gleichfalls vorwiegend von Angelsachsen bewohnten Ländern sehr viel höher: in den USA 24,6, in Kanada 27,4, in Australien 23,3 und in Neuseeland 24,8 je 1000 Einwohner und in den übrigen amerikanischen Staaten noch viel höher. Dieser Unterschied zugunsten des kolonialen Typs ist darauf zurückzuführen, daß die genannten Länder, vergleichsweise noch spärlich besiedelt, vorwiegend eine agrarische Wirtschaftsstruktur und große Entwicklungsmöglichkeiten haben, und die gegenwärtige weltwirtschaftliche Konjunktur bisher gerade diesen Ländern, vor allem den USA, besonders günstig ist. Alle diese Momente kommen in einer großen Heiratsfreudigkeit zum Ausdruck. Diese betrug in den USA 1952 — 10,0, in Großbritannien dagegen nur 7,9 je 1000 Einwohner. In den genannten überseeischen Ländern herrscht immer noch ein bedeutender Rest von kolonialem Optimismus. Jedoch sind die angeführten Umstände großenteils veränderlicher Art, und es ist daher wohl anzunehmen, daß die Geburtenrate, z. B. in den USA, sich nicht auf der gegenwärtigen Höhe behaupten, sondern wieder auf den Stand der 30iger Jahre, etwa 17/18 je 1000 Einwohner zurückgehen wird. Das gleiche gilt für Australien, Neuseeland und Kanada. Dagegen ist in den süd- und mittelamerikanischen Ländern ein solcher Rückgang nicht zu gewärtigen, weil die dortige Bevölkerung entweder aus Katholiken besteht, die religiös-sittliche Hemmungen gegen eine künstliche Vorbeugung besitzen, oder auf primitiver Kulturstufe steht und sich in sexuellen Dingen triebhaft verhält.

Von den südamerikanischen Ländern kann *Brasilien,* was das Besiedlungspotential angeht, noch als ein Land unbegrenzter Möglichkeiten gelten. Die Siedlungsdichte beträgt nur 6,2 Menschen je qkm, bei einer Ge-

samtbevölkerung von gegenwärtig 53,3 Millionen. Selbst in den wirtschaftlich entwickelteren Staaten (Brasilien ist Bundesstaat) des Ostens und Südens zählt man nur 15 bis 21 Einwohner je qkm. Allein die Ost- und Südregion umfassen ein Gebiet von über zwei Millionen qkm (Bundesrepublik = Deutschland 245000 qkm) und die ganz spärlich besiedelte (0,53 Menschen je qkm), allerdings besiedlungsungünstige Nordregion erstreckt sich auf ein Areal von über 3,5 Millionen qkm. Selbst in den Gebieten einer fortgeschritteneren Besiedlung gibt es weite Räume mit sehr geringer Bevölkerungsdichte, die zuweilen ganze Staaten umfassen, so daß trotz der großen Geburtenhäufigkeit (43 je 1000 Einwohner) und der abnehmenden Sterblichkeit (19 je 1000) noch sehr viel besiedlungsfähige Großräume in Brasilien vorhanden sind. Bei dem gegenwärtigen Stand der landwirtschaftlichen Kulturtechnik bietet die Auswertung ungünstiger Böden keine unüberwindlichen Schwierigkeiten, worauf in Brasilien schon die schnelle Zunahme der Bevölkerung in der Zeitspanne von 1940/1950, selbst in dem wenig siedlungsgünstigen zentralen Westen (40,4 v. H.) hinweist.[2]

Wenden wir uns jetzt den Ländern mit hoher Siedlungsdichte zu, die man gemeinhin als „überbevölkert" bezeichnet. Zu diesen Ländern gehört in *Westeuropa* eine breite *Zone des Bevölkerungsdruckes,* die sich vom schottischen Industriegebiet über England, Holland, Belgien, die nordfranzösischen Randgebiete, Westdeutschland (einschließlich des Saargebiets), die Schweiz (unterschiedlich nach Kantonen) bis nach Italien hinzieht, dessen nördlicher Teil und maritime Randgebiete fast alle eine rd. 200 Menschen je qkm zählende Bevölkerungsdichte haben. Diese Zone hat eine durchschnittliche Siedlungsdichte von etwa 250 Menschen je qkm mit stellenweise riesigen Zusammenballungen, wie das mittelenglische Industriegebiet, Groß-London, Süd- und Mittelholland (Zuidholland = 863 je qkm), Belgien, das rheinisch-westfälische Industriegebiet und die Lombardische Ebene. Außerhalb dieser großen Bevölkerungszusammenballungen gibt es nur wenige Bezirke in West- und Mitteleuropa, die eine ähnliche Bevölkerungsdichte haben: das Seine-Departement, Lyon und Umgebung, einzelne Gebiete an der Küste Portugals, Hamburg, Bremen und Stuttgart, München, das Land Sachsen, Groß-Berlin, Wien und Prag.

Über *Ost-Europa,* d. h. die Sowjet-Union und die Satellitenstaaten wissen wir leider so gut wie nichts in demographischer Hinsicht. Daher läßt sich über die Siedlungsdichte dieses riesigen Erdraums nichts Bestimmtes sagen. Die Bevölkerung der Sowjet-Union hat gegenwärtig jedenfalls 200 Millionen überschritten, die Satellitenstaaten zählen rd. 72 Millionen, und auch China gehört, der politischen Orientierung nach, noch zu diesem Ostblock mit schätzungsweise 500 Millionen. Die Geburtenhäufigkeit ist jedenfalls in diesem Raum wesentlich höher als in Westeuropa, und die

[2] Die Angaben über Brasilien entstammen einer Abhandlung von *G. Mortara* vom Ministério das Relaçôes Exteriores.

Sterblichkeit geht zurück, so daß sich ein schnelles Wachstum der Bevölkerung ergibt.

Trotz der großen Siedlungsdichte und zahlreichen Zusammenballungen in Westeuropa kann man die westeuropäische Zone des Bevölkerungsdruckes zur Zeit nicht als überbevölkert, als einen demographischen Krisenherd ansprechen. Unter *Überbevölkerung* ist ein Zustand der Siedlungsdichte zu verstehen, bei dem die gewohnte, physiologisch sowie kulturell bedingte Lebenshaltung der Mehrheit der Bevölkerung weder durch die innerwirtschaftliche Produktion noch im Wege des Außenhandels aufrechterhalten werden kann. Dabei muß abgesehen werden von konjunkturell bedingten Schwankungen; vielmehr ist dem Urteil das durchschnittlich erzielbare Sozialprodukt während einer Reihe von Jahren zugrunde zu legen. Nun gibt es aber in Westeuropa zur Zeit in keinem Lande einen ins Gewicht fallenden Teil der Einwohnerschaft, der andauernd unterernährt wäre. Daher ist es abwegig, jedenfalls für die Gegenwart, von einer Überbevölkerung der westeuropäischen Länder zu sprechen. Wohl aber kann ein Zustand eintreten, bei dem die Arbeitslosigkeit und die dadurch verursachte Senkung des für angemessen geltenden Lebensstandards einen erheblichen Teil der Bevölkerung während der Wintermonate in eine Notlage versetzt, bei der kulturelle Bedürfnisse nicht befriedigt werden können, weil die demographische Tragfähigkeit der erwähnten Teile Westeuropas überlastet ist. Zur Zeit ist dieser Zustand in Westeuropa nicht zu beobachten. Im Gegenteil herrscht z. B. in der Bundesrepublik vorwiegend ein „demokratischer Luxus" in Bezug auf Kleidung, Ernährung und Vergnügungen bei dem weitaus größten Teil der Bevölkerung.[3] Ein Umschlag der Wirtschaftskonjunktur kann jedoch erweisen, daß dieser Zustand ein vergänglicher war, und die Geschichte der Wirtschaftskrisen lehrt, daß eine andauernd günstige Konjunktur seit Ausbildung der kapitalistischen Wirtschaft niemals zu beobachten gewesen ist.

In *Asien* gehört der Subkontinent Indien, vor allem das riesige Stromgebiet des Ganges und alle Küstengebiete Indiens, ferner Java, ganz Ost- und Süd-China, Korea und schließlich Japan zu den ausgesprochen übervölkerten Erdregionen, den demographischen Krisenherden. Das sind Länder, in denen jahrein jahraus ein großer Teil der Einwohner dicht an der Grenze des physiologischen Existenzminimums sein nacktes Dasein fristet. Ein Zustand, der wohl von dem jeweiligen Ausfall der Ernte beeinflußt wird, aber, nach westeuropäischen Begriffen, als konstante bittere Armut gelten muß. Jährlich scheidet infolge von Unterernährung in Ostasien eine große Zahl von Menschen frühzeitig aus dem Leben, daher die hohe Sterblichkeit, die zudem sicherlich statistisch nicht vollständig erfaßt wird.

In *Afrika* ist lediglich das *Niltal,* besonders das Gebiet des Deltas dieses riesigen Stromes, ein schwer übervölkerter Lebensraum, in dem die Fel-

[3] Darüber, wer z. Zt. notleidend ist, siehe *R. v. Ungern-Sternberg,* „Die Lage der geistigen Arbeiter" in: Gewerkschaftliche Monatshefte, Nr. 9, 1953.

lachen (Bauern) ein äußerst dürftiges Leben fristen bei einer Siedlungsdichte von durchschnittlich über 400 Menschen je qkm, so daß dieses Flußtal zu den raumbeengtesten Gebieten der Erde gehört. Der bestehende krisenhafte Zustand wird weiter verschärft durch einen jährlichen Bevölkerungszuwachs von 22 je 1000 Einwohner (Geburtenhäufigkeit 43, Sterblichkeit 21).

Ferner ist auf die riesige städtische Bevölkerungszusammenballung in den östlichen Staaten der USA hinzuweisen: mit New York City (7,9 Millionen) und New York Northeastern — New Jersey standard metropolitan area (12,9 Millionen). Diese Zusammendrängung hat indessen infolge der Weiträumigkeit der Vereinigten Staaten, der wirtschaftlichen Strebsamkeit, der technischen Schulung und des Reichtums der Nordamerikaner, sowie der internationalen Stellung des Yankee-Staates bisher keinerlei krisenhafte Erscheinungen auf demographischem Gebiet zur Folge gehabt. Zu den übervölkerten Räumen gehören in Amerika schließlich einige Inseln des westindischen Archipels, vor allem Puerto-Rico (Große Antillen).

Ist nun aus dieser demographischen Gesamtsituation der Welt zu folgern, daß die Menschheit schlechthin einer Übervölkerung und damit einer schweren Katastrophe entgegengehe, wie das neuerdings wieder ein amerikanischer Autor R. C. Cook („Wer wird morgen leben?")[4] voraussagt, falls die Erdbevölkerung sich weiter so schnell vermehrt wie bislang?

Zunächst ist die Frage zu beantworten, ob sich die Erdbevölkerung weiter mit der bisherigen Intensität vermehren wird. Was die Bevölkerung westeuropäischen Typs anbelangt, so ist in den nächsten Jahrzehnten eine weiter absinkende Zunahme bestimmt zu gewärtigen, die voraussichtlich, etwa schon in einem Jahrzehnt, in England und Wales, Belgien, der Bundesrepublik, Frankreich, Schweden und in Österreich von einer Stagnation, wenn nicht von einem Rückgang der Bevölkerung abgelöst werden wird. Diese Voraussage folgt nicht nur aus Berechnungen; sie ergibt sich aus der Tatsache, daß die Kinderquote, d. h. die Basis der sog. Bevölkerungspyramide, bei fast allen Völkern westeuropäischen Typs sehr stark zusammengeschrumpft ist. Folglich können die nachrückenden Jahrgänge, wenn sie in das fortpflanzungsfähige Alter gelangen, gar nicht so viel Kinder zeugen wie ihre Eltern und Großeltern, die viel zahlreicher sind, bzw. waren —, es sei denn, daß der Wille zu größerem Kinderreichtum erwache, was jedoch in Anbetracht der geschilderten Mentalität des homo occidentalis einstweilen nicht zu erwarten ist.

Die gegenwärtig schon sehr schwache Fortpflanzung in Westeuropa wird bekanntlich in der Hauptsache durch künstliche Verhütung der Empfängnis bewirkt. Neuerdings wird voraussichtlich eine natürliche Vorbeugungsmethode in breite Volksschichten eindringen, ein Verfahren, das geeignet ist, die Geburtenzahl weiter herabzudrücken. Dieses Verfahren, ausgehend von den Forschungen der Gynäkologen *Knaus* und *Ogino*, beruht darauf, daß

[4] Hamburg 1951, Christian Wegner. Gln. DM 14,80.

die Frau mit Hilfe eines sog. Zyklo-Testthermometers, durch tägliche Messung der Temperatur nach nächtlicher Bettruhe (Basaltemperatur) die empfängnisfreie Zeitspanne des mensualen Zyklus ermittelt und die Temperaturkurve in ein Kurvenblatt einträgt. Auf diese Weise kann — dies ist die vorherrschende Meinung der Gynäkologen — der Zeitpunkt der Ovulation (Aussetzung einer befruchtungsreifen Eizelle) ermittelt werden, von dem aus die sterile Periode festgestellt werden kann, die durch eine — gegenüber der normalen (36,9°) — leicht ansteigende Temperatur (37,2° und mehr) gekennzeichnet ist. Wird der Verkehr auf die empfängnisfreie Zeit, die etwa 22 Tage des mensualen Zyklus beträgt, beschränkt, so ist eine Schwangerschaft nicht zu gewärtigen. Es ist allerdings noch eine Streitfrage, ob tatsächlich während des mensualen Zyklus eine völlig empfängnisfreie Zeitspanne bei allen Frauen sicher durch Temperaturmessung ermittelt werden kann, ob nicht spontan erfolgende Ovulationen, etwa infolge seelischer Erregung oder großer Blutfülle der weiblichen Organe bei der Kohabitation, auftreten, die durch Temperaturmessung nicht rechtzeitig angezeigt werden können. Während eine zunehmende Zahl von Gynäkologen die empfängnisfreie Zeitspanne bei einer gesunden, nicht an krankhaften Temperaturschwankungen leidenden Frau für sicher ermittelbar und eine spontane Ovulation mit anschließender Befruchtung für ausgeschlossen hält, gibt es auch noch skeptische, z. T. ablehnende Urteile.[5]

Daß es eine befruchtungsfreie Zeitspanne innerhalb des mensualen Zyklus gibt, ist eine sehr alte Erfahrungstatsache. Es kann auch als zutreffend gelten, daß die Temperaturmessungen im allgemeinen eine ziemlich sichere Indikation für die jeweilige Empfängnisbereitschaft des weiblichen Organismus bieten. Mit dieser Möglichkeit rechnet auch die Moraltheologie. In einer Rede, die Papst Pius XII. vor Gynäkologen und Hebammen am 29. 10. 1951 gehalten hat, heißt es: „Die Einhaltung der unfruchtbaren Zeiten kann sittlich erlaubt sein und unter den erwähnten Bedingungen (medizinische, eugenische, wirtschaftliche und soziale Indikation, Verf.) ist sie es tatsächlich. Wenn dagegen ... persönliche oder aus den äußeren Verhältnissen sich herleitende gewichtige Gründe *nicht* vorliegen, so kann der Wille der Gatten, gewohnheitsmäßig der Fruchtbarkeit ihrer Vereinigung aus dem Wege zu gehen, während sie fortfahren, die volle Befriedigung ihres Naturtriebes in Anspruch zu nehmen, nur von einer falschen Wertung des Lebens und von Beweggründen kommen, die außerhalb der rechten ethischen Maßstäbe liegen."[6]

Es ist wahrscheinlich, daß diese natürliche Methode der Verhütung der Schwangerschaft im westeuropäischen Kulturkreis eine große Verbreitung finden und eine weitere Verminderung der Geburten nach sich ziehen wird, denn aus den Kreisen, die bisher der künstlichen Vorbeugung und der

[5] In diesem Sinne *H. Stive*, „Angeblich sterile Zeiten im Leben geschlechtstüchtiger Frauen" in: Zeitschrift für Geburtenhilfe und Gynäkologie, Heft 2, 1952.

[6] AAS 43 (1951), 846; vgl. Herders Sozialkatechismus II, Aufbau der Gemeinschaftsordnung, S. 90 ff.

Schwangerschaftsunterbrechung entschieden ablehnend gegenüberstanden, werden sich viele für die „Zeitwahl" entscheiden. Dafür sorgt u. a. eine eifrige geschäftliche Reklame für den Zyklo-Testthermometer und vor allem die oben gekennzeichnete geistig-seelische Verfassung des homo occidentalis, die für diese Propaganda sehr empfänglich ist. Diese einschränkende Wirkung wird aber nur innerhalb des europäischen Kulturkreises zu beobachten sein. In den Ländern des Orients und bei allen Völkern primitiver Entwicklungsstufe kann dieses Verfahren eine größere Verbreitung nicht finden, weil es eine hohe geistige Entwicklung und Selbstbeherrschung voraussetzt. Allenfalls kann es in Asien und in Afrika innerhalb einer kleinen Oberschicht Eingang finden, während die breiten Massen durch Aussetzen der Neugeborenen, Kindstötung und primitive Mittel der Fruchtabtreibung weiter versuchen werden, die Kinderzahl einzuschränken. Infolgedessen wird der Abstand zwischen der westeuropäischen und der orientalischen Bevölkerungszunahme immer größer werden, mit weitgehenden politischen und kulturellen Auswirkungen. Eine Verminderung der Bevölkerungszunahme ist in den asiatischen und afrikanischen Ländern demnach nicht zu erwarten. Selbst wenn die Methoden der Verhütung in dieser oder jener Form allmählich Eingang finden sollten, was in Japan mit der Zeit wohl der Fall sein mag, wird die zurückgehende Sterblichkeit bewirken, daß die Kurve des Bevölkerungs*zuwachses* weiter ansteigt.

Weniger widerstandsfähig gegenüber der Ausbreitung der natürlichen Verhütung wird sich voraussichtlich der koloniale Typ erweisen. In den überseeischen, angelsächsischen Ländern und in Süd- und Mittelamerika wird die sinkende Sterblichkeit wohl weiter bevölkerungsvermehrend wirken. Diesem Anstieg wird aber die allmähliche Ausbreitung der Verhütung Abbruch tun, so daß sich der hohe Bevölkerungszuwachs der Gegenwart innerhalb der weißen Bevölkerung mit der Zeit voraussischtlich vermindern wird. Die gleiche Erscheinung ist in den südeuropäischen Ländern zu erwarten, deren Völker zweifellos für die Mittel der Vorbeugung empfänglich sind; darauf weist schon die schnell sinkende Geburtenkurve Italiens hin.

Die demographischen Krisenherde liegen demnach in Ostasien und in Ägypten, in Ländern, deren demographische Tragfähigkeit bereits seit langer Zeit völlig überbelastet ist. Dieser Zustand bildet nicht nur eine Gefahr für die betreffenden Länder; er ist für die ganze Menschheit, und besonders für Westeuropa, von ernster Bedeutung. Steht doch z. B. die Indische Union, in der ohnehin Hungersnöte seit jeher fast alljährlich in zahlreichen Gebieten auftreten, vor der Aufgabe, in ein bis zwei Jahrzehnten 400 Millionen Menschen zu ernähren, bei einem jährlichen Zuwachs von 4—4,2 Millionen! Dieser große Bevölkerungsdruck muß zwangsläufig das Streben auslösen, einem zunehmenden Teil der Bevölkerung, der im Agrarsektor überschüssig ist, der Verarbeitung einheimischer Rohstoffe, d. h. der Industrie zuzuführen, zumal eine Intensivierung der Landwirtschaft in den zahllosen

bäuerlichen Kleinbetrieben auf große Schwierigkeiten stößt. Die Industrialisierung bildet tatsächlich die einzige Möglichkeit, im Lande selbst die demographische Krise zu mildern; das muß aber zwangsläufig zu einer Drosselung des Imports ausländischer, europäischer Waren führen. Außerdem muß sich die Konkurrenz der ostasiatischen Waren bei fortschreitender Industrialisierung noch stärker gegenüber der europäischen Ausfuhr bemerkbar machen, als das schon bisher in Gestalt der billigen japanischen Ausfuhr der Fall war. Diese Lage im Bereich der Weltwirtschaft ist aber ein unvermeidliches Ergebnis des kritischen Zustandes, den die riesige Bevölkerungsvermehrung Ostasiens und Ägyptens heraufbeschwört. Indien und Ägypten werden dem japanischen Beispiel folgen, wenn erst ihre industrielle Ausrüstung, die ihnen größtenteils aus Westeuropa oder den USA geliefert wird (Verrat an der Technik! Oswald Spengler), eine höhere Stufe erreicht hat, und u. a. die vorzügliche ägyptische Baumwolle im Lande selbst in größerem Umfange zu Stoffen verarbeitet werden wird, die in der ganzen islamitischen Welt gegenüber den europäischen Erzeugnissen bevorzugten Absatz finden werden. Was wird dann aus der europäischen baumwollverarbeitenden Industrie?

Eine Entspannung der asiatischen Krisenherde ist nur möglich, wenn sich eine internationale politische Organisation dieser Frage ernstlich annimmt. Berufen hierzu ist die UNO, insbesondere die Food and Agriculture Organisation (FAO). Diese müßte die politisch-organisatorischen Probleme lösen und die erforderlichen finanziellen Mittel aufbringen, um planmäßig eine *Auswanderung* und *Umsiedlung* in großem Maßstab aus den übervölkerten Gebieten in raumweite zu organisieren. Gewiß, keine leichte Aufgabe! Aber eine physische Unmöglichkeit, auf dem Wege der Umsiedlung eine Entspannung der Krisenherde zu bewirken und dadurch die drohenden Gefahren abzuwenden, besteht nicht. Es ist gewiß einfacher und billiger, gelegentlich in die indischen Hungergebiete aus Amerika Getreide und Medikamente zu versenden, als eine Organisation für Umsiedlung aufzubauen und dieses Vorhaben tatsächlich durchzuführen. Jedoch ist es ganz abwegig, den Hunger und die Sterblichkeit durch gesundheitliche Maßnahmen zu bekämpfen, wenn nicht gleichzeitig dafür gesorgt wird, daß den vom Tode erretteten Säuglingen, Kindern, Müttern und Greisen auch einigermaßen normale Lebensmöglichkeiten beschafft werden; und das ist letzten Endes nur im Wege der Auswanderung und Umsiedlung zu erreichen.

Auch einer Entspannung des Bevölkerungsdruckes in Westeuropa stehen keine natürlichen Schranken im Wege. Auch sie bildet ein politisch-organisatorisches Problem. Denn es gibt, wie am brasilianischen Beispiel ersichtlich ist, auf der Erde noch genügend unausgewertete Räume, die für Europäer in Betracht kommen. Einer rationellen Kultivierung dieser besiedlungsfähigen Gebiete stehen politische und finanzielle Hemmungen entgegen. Die Zahl der Auswanderungswilligen ist zur Zeit, z. B. in der Bundesrepublik, trotz der sehr günstigen Wirtschaftskonjunktur immer noch groß.

Diese Zahl würde sich bei weichender Konjunktur schnell verdoppeln und verdreifachen. Das gleiche gilt für Italien, Großbritannien, Holland, Belgien und Österreich. Demgegenüber ist die Zahl der gegenwärtig tatsächlich zur Auswanderung Gelangenden sehr gering. So sind nach außereuropäischen Ländern in der ersten Hälfte 1953 aus der Bundesrepublik nur 27318 Personen ausgewandert, davon allein nach Kanada 14381.[7]

Die ganze Auswanderungs- und Umsiedlungsfrage steht natürlich in engster Verbindung mit der Frage: Wie groß ist die demographische Tragfähigkeit der Erde und bis zu welchem Grade ist sie ausgewertet? Die Bevölkerung der Erde kann gegenwärtig mit 2,4 Milliarden angegeben werden. Alle bisher gemachten Schätzungen der Tragfähigkeit übersteigen diese Zahl um ein Mehrfaches; sie schwanken zwischen 6,2 und 22 Milliarden, je nach dem Lebensstandard, den man der Schätzung zugrunde legt, und wie die wahrscheinlichen Fortschritte der Tier- und Pflanzenzucht, der Schädlingsbekämpfung, der Nahrungsreserven der Meere, die Ent- und Bewässerungsmöglichkeiten beurteilt werden. Legt man der Schätzung den amerikanischen Lebensstandard zugrunde, so gelangt man natürlich zu einer sehr geringen Tragfähigkeit. Aber es ist abwegig, der gesamten Erdbevölkerung den Lebensstandard eines Yankee beschaffen zu wollen; schon aus klimatischen Gründen wäre das für weite Teile der Erde völlig widersinnig. Was nun die wissenschaftlichen Fortschritte der Agronomie und Hydrologie anbelangt, so liegt sicherlich kein Anlaß vor, daran zu zweifeln, daß neue Erfindungen und Entdeckungen die Tragfähigkeit der Böden, sowohl der in Nutzung befindlichen wie der bisher nicht ausgewerteten, erhöhen werden.

Eine illusionsfreie Betrachtung der Bevölkerungsfrage muß jedoch davon ausgehen, daß die Menschen sich leider weniger von vernünftigen und humanen Erwägungen leiten lassen als von triebhaften eigensüchtigen Gefühlen, und es ist infolgedessen sehr schwierig, auf internationaler Ebene das durchzusetzen, was im wohlverstandenen und klarerkannten Interesse aller Völker notwendig wäre. Die Möglichkeit einer Entspannung der demographischen Krisenherde hängt folglich letzten Endes von dem guten Willen und von den moralischen Überzeugungen der Menschen ab, davon, ob der Gedanke der Solidarität aller Erdbewohner Fortschritte macht, oder die nationalistische Selbstsucht unvermindert fortbesteht.

[7] Statist. Berichte des Statist. Bundesamts 1953.

Der katholische Roman im heutigen England
Graham Greene und Evelyn Waugh

Von FREDERICK J. STOPP

Prinzipielles

Der christliche und besonders der katholische Roman steht heute im Brennpunkt des literarischen Interesses. Nicht nur sind seine Exponenten zu Best-Sellern geworden, auch dies ist wahr: es gibt kaum einen Gegenstand, der so gern kritisch angefeindet wird wie der katholische Roman. Der Angriff kommt einerseits von den rein humanistisch Eingestellten, anderseits aber auch von katholischer Seite. Die Humanisten meinen, hier liege ein wohl überlegter Überfall von seiten der Kirche auf die Festung humanistischer Gesinnung vor. Die Katholiken, und besonders die deutschen, bedauern, daß über Konvertiten, Revertiten, Asphaltproblematiker und andere Außenseiter so viel Staub aufgewirbelt wird. Sie reden von der Gefahr der Häresie, von kalvinistischem und jüdischem Einfluß, von Sündenromantik, Koketterie mit dem Laster und von einer zweifelhaften Theologie des Abgrundes.[1]

Widerstreitende Meinungen dieser Art bezeugen auf jeden Fall eines: daß die Frage sehr zeitnahe ist. Die Tatsache, daß von so entgegengesetzten Seiten in solch widersprechender Art angegriffen wird, ist vielleicht doch ein Beweis dafür, daß hier etwas vorliegt, was die Menschen unmittelbar und tief anspricht.

Eines gibt bei diesen Streitigkeiten sehr zu denken: wenn diese Literatur abgelehnt wird, dann gilt dieses abfällige Urteil meistens der gesamten katholischen Literatur der westeuropäischen Länder: Greene, Waugh, Mauriac, Langgässer, Robinson, Le Fort und wie sie alle heißen. Ein solches Verfahren kann aber leider nur als abwegig bezeichnet werden. Auch von den Gegnern wird zugegeben, daß diese Bücher oft ein hochentwickeltes technisches Können aufweisen — das ist ja der Grund, warum ihr Einfluß so sehr bedauert wird —, und daß sie mit außerordentlicher Wirksamkeit bei der Masse der Gebildeten eingeschlagen haben. Eben dieses hohe technische Können aber ist es, das uns verpflichtet, diese Werke in ihrer Besonderheit zu würdigen. Man ist nicht berechtigt, sie als unterschiedslose Masse zu betrachten, wenn man nicht vorher den Versuch unternommen hat, sie von ihrer literarischen Form her aufzuschließen. Diese Aufschließung von der Form her hat man aber größtenteils unterlassen.

Diese einleitenden Bemerkungen dürfen also den Grund angeben, warum ich mich hier auf die beiden führenden englischen Romanschriftsteller katholischen Glaubens beschränken möchte, und warum ich dabei die künstlerische Gestaltung dieser Romane in den Vordergrund der Betrachtungen

[1] Vgl. *B. Herzog* in dieser Zeitschrift Bd. 149 (März 1952) S. 420—426 und Bd. 151 (Oktober 1952) S. 20—25; *C. Hohoff* in „Wort und Wahrheit", Wien, April 1953.

rücke. Gerade bei Greene und Waugh kann man beobachten, wie unzertrennlich Thema und Technik sind, wie in ihren Werken das Zusammenspiel von Menschennatur und Übernatur — das ja wohl das Hauptanliegen eines katholischen Dichters sein dürfte — sich ein echt künstlerisches Gewand geschaffen hat. Hier kann sich der Kritiker nicht mit der einfachen Entscheidung begnügen, ob hier Erbauungsliteratur oder religiöse Schundliteratur vorliegt, sondern er muß rein sachlich feststellen, daß beide Autoren eine ihrer Eigenart angemessene Schaffensweise gefunden haben, um den Menschen am Schnittpunkt zweier Seinsbereiche zu zeigen: zwischen dem Weltlichen und dem Metaphysischen, zwischen Natur und Gnade, Ordnung und Unordnung, Welt und Transzendenz. Schließlich, und das wäre mein letzter Grund, die beiden in wechselseitiger Beleuchtung zu betrachten, zeigen die Lösungen, die sie unabhängig voneinander fanden, eine auffallende Übereinstimmung.

Bevor ich aber zu meinem eigentlichen Thema komme, möchte ich ganz kurz die Einwände, die gegen eine solche Literatur gemacht worden sind, zu entkräften versuchen. Diese Vorwürfe lassen sich in moraltheologische und literarische einteilen. Die moraltheologischen brauchen uns nicht lange aufzuhalten. Es muß übrigens bemerkt werden, daß diese in erster Linie nicht von Fachtheologen geäußert worden sind, sondern häufiger von theologisch interessierten Laien. Man stellt also fest: diese Werke handeln alle von unmöglichen Menschen und nicht vom gesunden Durchschnitt; sie handeln von Konvertiten und Revertiten und nicht von geborenen Katholiken, so daß in ihnen sämtliche Probleme in merkwürdiger Verzerrung gesehen werden. Bendrix im Roman „Der Ausgangspunkt" wird als Asphaltproblematiker, als intellektueller Nomade der Großstadt bezeichnet, und in einer Rezension von „Wiedersehen mit Brideshead" hieß es: „eine gespenstische Schar von Heiden, Christen, Intellektuellen und ‚Volk' (marschiert) hin und her, lauter Grenzfälle, und das einzige, was fehlt, ist der normale Christ, der gesunde Durchschnitt".[2]

Dazu muß gesagt werden, daß hier Literatur und Erbauung verwechselt worden sind. Die Dichtung hat sich niemals veranlaßt gefühlt, den gesunden Durchschnitt zu behandeln. Waren nicht Hamlet und Werther solche Grenzfälle, die alles andere verkörperten als den Durchschnitt und die Gesundheit? Jeder Dichter kann nur aus der Weltsicht heraus schreiben, die sich ihm gerade bietet. Niemand ist gezwungen, wenn er Romane schreiben und lesen will, „katholische" Romane zu schreiben oder zu lesen. Greene und Waugh schreiben einfach Romane, und nicht erbauliche Romane, wie etwa Bruce Marshall; es würde sie befremden, wenn man ihren Werken irgendeine repräsentative Funktion zuerkennen wollte, als ob sie für eine bestimmte Interessengruppe sprächen. Sie würden sogar den Begriff „katholischer Roman" als Bezeichnung einer Romanart ablehnen, obgleich

[2] *C. Hohoff* in „Hochland", Dezember 1949.

diese Bezeichnung selbstverständlich der Bequemlichkeit halber (wie beim Titel dieser Untersuchung) gebraucht werden kann.

Ein zweiter moraltheologischer Einwand ist ernster: es heißt, diese Autoren, und damit meint man vornehmlich Greene, verbreiten eine Art von „Sündenromantik" oder „Sündenmystik".[3] Wenn mit diesem Einwand gemeint ist, daß in „katholischen" Romanen die Sünde nicht beschrieben werden sollte, so kann man gegen solche Kritik die von Greene zitierten Worte Newmans anführen: „Es ist ein Widerspruch in sich, über sündige Menschen eine von Sünde freie Literatur zusammenstellen zu wollen" („Vom Paradox des Christentums", S. 112). Wenn aber gemeint ist, daß in diesen Werken die Sünde als etwas Anziehendes oder Bestechendes beschrieben werde, so ist das etwas, was von jedem anders empfindenden Leser anders beantwortet werden kann. Bekanntlich können die ernstesten Bücher von gewissen Lesern als aufreizend und beunruhigend empfunden werden; umgekehrt hat z. B. Hans Sachs die Novellen des Boccaccio als ethische Gemeinplätze, als Mahnungen zur Tugend aufgefaßt, eine Ansicht, die uns Heutige etwas in Erstaunen setzt. Ich kann also nur von mir aus behaupten, daß die Werke Greenes, weit davon entfernt, mir die Sünde anziehender zu machen, mir ein kaum zu überbietendes Maß von Herbheit, Disziplinierthheit und Asketentum aufzuweisen scheinen. Greene kann wohl roh und kraß und vor allem auch offen beschreiben, was an Allzumenschlichem in der Welt der Großstadt vorkommt; anstößig ist er aber meines Erachtens nie, und der alles überragende straff gespannte Bogen des Heils und der menschlichen Verantwortlichkeit kommt nie ins Wanken.

Wie das alles auch sein mag, eines steht fest: der christliche und verantwortungsvolle Leser kann niemals von der Pflicht entbunden werden, beim Autor den guten und reinen Willen vorauszusetzen und für sich selbst das auszuscheiden, was ihm seelisch nicht verträglich ist. Die Theologen werden ihr gutes Recht in Anspruch nehmen, auf etwaige Verstöße gegen die objektive Lehre der Kirche aufmerksam zu machen. Darüber hinaus aber sollten allgemeine Urteile hinsichtlich der seelischen Lage oder künstlerischen Absicht des Autors oder hinsichtlich der zu erwartenden Wirkung dieser Bücher auf andere Gruppen von Lesern, etwa Jugendliche, nur mit größter Vorsicht und Zurückhaltung gefällt werden.

Wie ich sagte, lassen sich die Vorwürfe, die gegen diese Autoren gemacht werden, in moraltheologische und literarische einteilen. Was nun die literarischen anbetrifft, wird behauptet, daß diese Werke Kolportage sind. Dieser Vorwurf braucht uns nicht weiter zu beunruhigen: Kolportagestoffe sind ja schließlich alle großen Themen der Weltliteratur. Man ist z. B. auf die Idee gekommen, die Dramenhandlungen Shakespeares im Idiom des modernen Amerikaners nachzuerzählen, wobei etwa der Hamlet sich wie ein

[3] Zu den folgenden Abschnitten vgl. die Unterscheidungen — aber ohne Nennung von Autorennamen! — bei *Karl Rahner S.J.*, „Situationsethik und Sündenmystik" in dieser Zeitschrift Bd. 145 (Februar 1950) S. 330—342.

Kriminalreißer oder eine Kurzgeschichte in der Art von Damon Runyon ausnimmt. Wichtig ist nicht, *was* behandelt wird, sondern *wie* es behandelt wird. Und damit sind wir wieder bei der Frage der literarischen Technik dieser Autoren angelangt, die uns nun weiter beschäftigen soll.

Die „Andeutung einer Erklärung" bei Graham Greene

Um mit Greene anzufangen, so ist hinlänglich bekannt, daß seine früheren Werke in Themenstellung, Technik und in ihrem realistischen Hintergrunde ziemlich einheitlich sind. Themen sind etwa: der Mensch als Verfolger und Verfolgter (man denke an „Das Attentat", „Jagd im Nebel", „Abgrund des Lebens", „Die Kraft und die Herrlichkeit"), ferner: das Problem der Treue und Untreue zwischen Menschen (wie in denselben vier Romanen, vornehmlich in „Das Attentat"), endlich: das Problem von Liebe und Sünde, von Häßlichkeit, Mitleid und Mißerfolg im Leben, überhaupt von der Suche um das Heil, von Gottesferne und Gottesnähe. Technik ist vor allem die des Kriminalromans und des Films, die übrigens vortrefflich dazu geeignet ist, Verfolgung und Verzweiflung, überhaupt die sogenannten menschlichen Grenzsituationen eindringlich und anschaulich darzustellen. Hintergrund ist das realistische, oft kraß-realistisch gesehene Leben der Großstadt, wozu auch die gelegentliche Hinwendung zu primitiven oder unerforschten Weltteilen (Mexiko, Westafrika) in eigenartig ergänzendem Verhältnis steht.

Das alles ist zur Genüge bekannt und auch schon beschrieben worden.[4]

Weniger hat man sich bei der Kritik an diesen Büchern überlegt, in welcher Weise sich eine solche Ansicht des Menschen in der rein künstlerischen Technik des Darstellens auswirken müßte. Dazu müssen wir die Lebensanschauung Greenes etwas näher betrachten. Bei Greene gilt grundsätzlich für die Lage, in die der Mensch sich versetzt sieht, zweierlei: erstens, es geht durch die ganze menschliche Natur ein Riß hindurch, der alle menschlichen Motive problematisch und zwiespältig erscheinen läßt; und zweitens, die Spuren des göttlichen Waltens lassen sich in dieser problematisch gewordenen Welt nur sehr schwer verfolgen. Dies ist nichts Neues, könnte man meinen; es sind dies eben die bekannten Folgen der Erbsünde. Das Spezifische und das bewußt Paradoxe bei Greene sind aber die Folgerungen, die er aus dieser Lage zieht: nämlich nicht, daß der Mensch Gutes will und Böses schafft, wobei der Vorsehung die Rolle zufällt, aus diesem Bösen wieder das Gute hervorgehen zu lassen, sondern eher das Umgekehrte. Der Mensch will das Gute, aber er verfolgt es oft unter der Gestalt des Bösen oder des Häßlichen, und Gott offenbart sich mit Vorliebe gerade in diesem Bösen und Häßlichen, das gar nicht erst ins Gute und Reine umgewandelt werden muß; denn es ist schon dieses Gute und Reine in verkappter Gestalt. Für den Leser bedeutet dies, daß ein Greenesches Werk grundsätzlich mehrschichtig ist, indem alles das Gegenteil bedeuten kann. Kritisch formulie-

[4] Besonders: *K. Allott* und *M. Farris*, „The Art of Graham Greene", London 1951.

rend kann man sagen, daß, wie Rilke es für seinen „Malte Laurids Brigge" verlangte, Greenes Bücher „gegen den Strich" gelesen werden müssen. Diese Forderung des „Gegen den Strich"-Lesens wird schon vorausgesetzt, wenn Greene mehrfach davon spricht, daß der menschliche Blick für die Begebenheiten dieser Welt niemals eine vollgültige und eindeutige Erklärung finden kann, sondern höchstens „die Andeutung einer Erklärung" („the hint of an explanation").[5]

Diese Technik ist in den früheren Werken nur in Ansätzen vorhanden, tritt aber seit dem Roman, „Die Kraft und die Herrlichkeit", voll in Erscheinung. Hier ist schon im Titel der Grundgedanke ausgesprochen, daß gerade in unserer Schwachheit, im Häßlich-Unzulänglichen des Menschen Gottes Kraft zur Geltung kommt, und die Auswirkung dieses Gedankens wird im Geheimnis der Priesterweihe aufgezeigt. Dieser Priester, gegen den der ganze Staatsapparat des atheistischen Mexiko eingesetzt wird, ist gewiß nicht einer „vom gesunden Durchschnitt" — das ist schon allein in den äußeren Umständen unmöglich —, der gesunde Durchschnitt unter den Priestern befand sich damals weit außer Landes. In ihm treffen sich aber die äußersten Möglichkeiten der Schwäche und der Stärke: seine Schwäche ist, der menschlichen Angst und Sünde verfallen zu sein; seine Stärke, dennoch das extremste Ausgeliefertsein zu erdulden, wo er doch die Gelegenheit hatte zu fliehen, ferner sein auf alle Kreaturen überströmendes Mitleid und seine letzte, der unmittelbaren Todesfurcht abgerungene Erkenntnis, daß es nur auf eines ankam, nämlich Märtyrer zu werden.[6] „In der Gottesnähe verdorrt der Mensch wie eine Blume vor der Flamme", heißt es in Greenes vor kurzem erschienenen Theaterstück „Der letzte Raum", wo ebenfalls ein in seiner Ohnmacht machtvoller Priester gezeigt wird, „ein unnützes Etwas", wie er selber mehrfach von sich sagt, und dennoch nicht so unnütz, als daß dieses Etwas nicht zum Angelpunkt des Stückes werden könnte.

Dieser Gedanke, den Greene in seinem Aufsatz „Vom Paradox des Christentums" kürzlich noch einmal in aller Schärfe formulierte: „Wo Gott am stärksten gegenwärtig ist, da ist es auch sein Feind", dieser Gedanke ist, trotz seiner Zugespitztheit, beim unauslöschlichen und geheimnisvollen Charakter der Priesterweihe doch jedenfalls zu verstehen, wenn man ihm auch nicht voll zustimmen kann. Schwieriger ist es, wenn ein Laie, der kein besonderes Charisma ausstrahlt, im Mittelpunkt steht, wie z. B. Scobie in „Das Herz aller Dinge", und Rose in „Der letzte Raum", diese Selbstmörder aus Mitleid und Liebe zu Gott. Noch schwieriger, wenn ausgesprochene Intellektuelle der Großstadt, wie Bendrix in „Der Ausgangspunkt" oder Dennis in „Der letzte Raum", in all ihrer Geistesproblematik unter die Lupe genommen werden, und wenn versucht wird, ihre keimende Anerkennung

[5] Vgl. die Kurzgeschichte, „The Hint of an Explanation", in „The Month", London, Februar 1949; auch in „Das Herz aller Dinge" bei Ankunft der geretteten Schiffbrüchigen.

[6] Vgl. *Franz Hillig S.J.* in dieser Zeitschrift Bd. 143 (Februar 1949) S. 354—366.

des Guten, Echten, und ihr Widerstreben dagegen zu ergründen und darzustellen. Am allerschwierigsten aber, wenn eine Ehebrecherin, wenn auch eine reuige, stirbt und sofort anscheinend Wunder wirkt, wie Sarah in „Der Ausgangspunkt". Dennoch möchte ich behaupten, daß alle diese Gestalten, auf die im einzelnen einzugehen der Raum hier nicht erlaubt, „gegen den Strich" gelesen, dem Leser vollkommen verständlich erscheinen können. Was sie alle eint, ist gerade das, *daß* sie Problematiker sind, d. h. sie können trotz ihrer menschlichen Schwäche kraft des ihnen eingeborenen Blickes für das metaphysisch Wichtige die Kraft der Spannung aufbringen, an einer gegebenen Lage zu verzweifeln. „Sie hatte die Kraft der Verzweiflung", sagt der Priester von Rose in „Der letzte Raum". Sie sind vor anderen Menschen ausgezeichnet, daß sie in Gottes Hand liegen können, indem sie entweder primär den Anprall der Spannung zwischen dem Guten, das angestrebt wird, und dem Bösen, das unlöslich damit verbunden ist, erfahren, wie Scobie, Sarah, Rose; oder indem sie sekundär die Spannung im andern erkennen und, davon angezogen, auf den Weg des Heils gebracht werden, wie Wilson, Bendrix, Dennis und Tante Helen. Um den bis jetzt verfolgten Gedankengang an einem konkreten Beispiel im einzelnen zu veranschaulichen, möchte ich den zuletzt erschienenen Roman „Der Ausgangspunkt" etwas eingehender betrachten.

„Der Ausgangspunkt" (1951)

Bekanntlich handelt dieses Buch von der Liebe eines Schriftstellers, Bendrix, zur Frau eines Staatsbeamten, Sarah. Das „Ende der Affäre" (wie es im englischen Titel heißt) läßt nicht lange auf sich warten. Bei Bendrix kehrt sich anscheinend die Liebe in Haß um; er läßt, auch im Auftrag des Gatten, durch einen Privatdetektiv Sarah beobachten, um den Beweis ihrer vermeintlichen Untreue an beiden mit einem dritten Manne zu erbringen. Mit Sarahs angeblicher Abtrünnigkeit hat es aber eine ganz besondere Bewandtnis: ihr Verhältnis zu Bendrix hat sie aus Liebe zu Gott gelöst — vorläufig ist das zwar eine sehr widerstrebende Liebe; denn sie ringt mit einem Gott, den sie gar nicht anerkennen will. Der „dritte Mann" ist also Gott selber, und auf diesen überträgt Bendrix die Abneigung, die er für den vermeintlichen Liebhaber hegte. Auch nach Sarahs Tod und angesichts einer Reihe von „Vorfällen", die wie Wunder aussehen, will er sich der Einwirkung des Übernatürlichen verschließen, indem er noch in den letzten Zeilen des Buches diesem bekannt-unbekannten Gott die Fehde ansagt.

Die Kritik hat Greene diese Gestalt des Bendrix, der sich so unheroisch und gottesleugnerisch benimmt, sehr übel genommen. Einer, für den Gott ein „Schürzenjäger"[7] war, dürfte auf weniger Verständnis treffen als ein noch so schwacher und sündiger Priester, der dennoch (der Ausdruck wieder aus dem „Letzten Raum") „die Kraft der Verzweiflung" hat. Und dennoch, wenn auch diesem unheroischen Menschen das Bestechende des großen

[7] Vgl. *Hohoff* a. a. O. (1).

Sünders abgeht, ist sein zwischen Haß und Liebe schwankender Weg (Ähnliches gilt auch für Dennis im „Letzten Raum") tief menschlich. Durch das ganze Buch hindurch geht eine Reihe von Andeutungen, die nicht nur Sarah als die gottsuchende Gestalt erkennen lassen, sondern auch Bendrix. Um diesen Grundgedanken zu erkennen, muß man aber das Werk „gegen den Strich" lesen. Angesichts der Fähigkeit Sarahs zur vollen unbegrenzten Hingabe an die geliebte Person, sei dies ein Mann oder aber Gott, schwinden ihm alle gewohnten Maßstäbe; er befindet sich wie in einem noch unerforschten Lande. Zeit- und Raumverhältnisse, sogar die Kausalität, werden ihm schwankend und unwahr. Treue erscheint als Untreue, Liebe als Haß, Friede als Krieg, die Kunst wird ihm zum Leben (er hatte nämlich ursprünglich Sarah aufgesucht, um Stoff für einen Roman über das Leben eines Staatsbeamten zu sammeln). Diese seine Verfolgung der ehemaligen Geliebten wird zwar durch den Schmerz verursacht, den ihm Trennung und Eifersucht bereiten, aber auch zugleich durch den ihm noch unbewußten Drang, hinter ihr Geheimnis zu kommen, ihren Gott *auch* zu erkennen. Das Ende der erotischen Affäre ist für ihn, wie früher für sie, zugleich der „Ausgangspunkt" für eine Bewegung zur Gnade hin; diese Bewegung vollzieht sich in verkappter Form: Gottessuche erscheint als Verfolgung, der keimende Glaube als skeptischer Unglaube.

Was berechtigt uns dazu, so könnte man fragen, zu verlangen, daß alles gleichsam mit umgekehrtem Vorzeichen gelesen werden soll, wie man etwa ein Stück Löschpapier vor den Spiegel hält, um eine umgekehrte Schrift darauf zu lesen? Als Antwort könnte man eine große Zahl von Textstellen aus dem Buch anführen, wie etwa jene Stelle gleich auf der ersten Seite, wo Bendrix einen bestimmten Zeitpunkt zum Anfang seiner Erzählung wählt, um aber gleich zu stutzen und sich zu fragen, ob er wirklich jenen Zeitpunkt gewählt hat oder nicht vielmehr der Zeitpunkt ihn. Oder jene Stelle aus einem früheren Werk,[8] wo Greene im Hinblick auf ein bekanntes Dostojewski-Wort die Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß man nicht nur Gott nicht ablehnen, sondern ihm sogar die Eintrittskarte nicht zurückgeben kann. Oder aber schließlich jene Stelle aus Peter Wusts „Ungewißheit und Wagnis": „Der oft so furchtbar zutage tretende Fanatismus des Unglaubens kann im gewissen Sinne sogar als eine positiv religiöse Erscheinung betrachtet werden." Das würden aber alles nur mittelbare Beweise sein. Einen viel unmittelbareren Zugang zur Seelenlage des Bendrix finden wir in der Gestalt des Parkis, des dümmlichen Detektivs, und in seinem Sohne Lance.

Nun möchte ich aber die Frage zur Erwägung stellen, wie ein Autor den psychologischen Zwiespalt in einem Charakter darstellen kann: den Zustand, in dem jemand sich befindet, der etwa bewußt gegen seine besseren, aber noch nicht deutlich formulierten Einsichten handelt, oder der in unaufrichtiger Weise einen unwürdigen Gedanken mit einem rationalen Ar-

[8] „Schlachtfeld des Lebens", letzter Abschnitt. Das Dostojewski-Wort ist Iwan Karamasoff in den Mund gelegt.

gument beschönigt. Ich möchte drei Möglichkeiten nennen und durch die Bezeichnungen „direkt", „ironisch" und „symbolisch" gegeneinander abheben. Der Autor kann sich also direkt an den Leser wenden und ihn darauf aufmerksam machen, daß die Äußerungen einer Romanfigur nicht als vollgültig anzusehen sind. Das wäre der Weg der großen Romanschriftsteller des 19. Jahrhunderts, etwa Dickens und Gotthelfs. Oder er kann ironisch andeuten, daß die Dinge nicht eigentlich so sind, wie es scheinen könnte. Diesen Weg hat Thomas Mann in den „Buddenbrooks" beschritten. Oder: die im Charakter noch ungelösten Widersprüche können symbolisch in die Außenwelt hinausprojiziert werden, indem das anscheinend eindeutige Tun einer Gestalt durch Taten und Aussagen einer anderen, schattenhaften Gestalt begleitet, gleichsam glossiert wird oder sogar in seinem Gültigkeitsanspruch aufgehoben wird.

Der dritte Weg, der Weg der symbolischen Projektion, ist der Greenes. Denn durch die Gestalten von Parkis und seinem Sohn werden die noch ungelösten Widersprüche im Wesen Bendrix' schattenhaft gegen die Leinwand der äußeren Wirklichkeit geworfen. Um das zu erklären, möchte ich zwei Hauptvorgänge herausgreifen und kurz deuten. Es hat sich herausgestellt, daß Sarah öfter in einem gewissen Hause Besuch macht; und es wird angenommen, daß sie dort ein Liebesverhältnis hat. Dies ist insofern wahr, als dort, dem Bendrix unbekannt, ein erklärter Rationalist und Atheist wohnt, zu dem Sarah in ihrer Verzweiflung hinflüchtet, um über die in ihrem Herzen keimende Gottesliebe Klarheit zu ertrotzen. Bendrix hofft, in zweierlei Weise hinter diese vermeintliche Liebschaft zu kommen: erstens, indem er in das Haus eindringt, zweitens, indem er sich Einblick in Sarahs Tagebuch verschafft. Zum ersten soll ihm der junge Lance verhelfen, zum zweiten der Vater Parkis. Bevor nun Bendrix und Lance zum Einbruchsunternehmen schreiten, findet zwischen Bendrix und Parkis eine merkwürdige kleine Unterhaltung statt. Bendrix erkundigt sich nach dem Namen des Sohnes und erfährt, daß er Lance heißt.

B. Lance heißt er, so?
P. Ja, nach Sir Lancelot in König Arthurs Tafelrunde.
B. Da bin ich aber überrascht. Das war doch eine recht unerquickliche Episode!
P. So? Er fand doch den heiligen Gral!
B. Das war Galahad. Lancelot wurde mit Guinevere im Bett gefunden.

Mr. Parkis warf einen langen Blick zu seinem Sohn hinüber und sagte dann, als ob er an ihm Verrat begangen hätte, in wehmütigem Ton: „Davon hatte ich nie gehört".

Und nun das zweite Unternehmen. Es gelingt Parkis, das Tagebuch Sarahs zu stehlen. In diesem Tagebuch findet Bendrix die volle Klarheit darüber, daß es sich bei Sarah um keine menschliche Liebesverbindung handelt, sondern um ein Ringen zwischen ihrer Liebe zu Gott und ihrer Liebe zu

Bendrix. Er soll erfahren, daß er durch keinen menschlichen Konkurrenten aus dem Rennen geschlagen wurde. Statt ihm aber sofort das Tagebuch auszuhändigen, unterhält Parkis den vor Ungeduld fiebernden Bendrix mit einem Kriminalfall, dem sogenannten Bolton Case, mit dem er beruflich zu tun hatte. Man muß sich vorstellen, daß etwa Geld oder Juwelen von dieser Lady Bolton, einer Dame aus der ersten Gesellschaft, gestohlen wurden, und daß dabei der Verdacht auf ein Zimmermädchen und einen mit ihr liierten Mann fiel. Nun kam in dieser Episode Parkis die Aufgabe zu, das vermeintlich schuldige Paar in einem Hotelzimmer zu überraschen. Die Eindringenden werden aber selber überrascht, indem sie nicht nur das Paar vorfinden, sondern auch — Lady Bolton selber. Als Andenken nun an jenen höchst skandalösen Vorfall übergibt Parkis den damals aus dem Zimmer entwendeten Aschenbecher mit folgenden Worten: „So sind die Menschen, mein Herr, und so ist die Liebe der Menschen; obwohl ich wirklich überrascht war. Denn mit der dritten Person hatte ich nicht gerechnet. Auch war das Zimmer weder groß noch elegant eingerichtet... Wenn Aschenbecher reden könnten..."

Das sind Stellen, bei denen wir stutzen und in Verlegenheit die Seite überschlagen wollen. Näher betrachtet aber können sie uns, gerade durch ihre Unvermitteltheit und Abgeschmacktheit, etwas Wichtiges sagen. In der Handlung des Buches erscheinen sie vollkommen unmotiviert; sie fallen unmißverständlich aus deren Rahmen heraus. Höchstens geben sie uns weiteren Aufschluß über den Charakter dieses sonderlichen Detektivs. Wenn wir uns aber daran erinnern, daß Parkis am Ende nicht für sich selbst arbeitet, sondern für Bendrix, und daß Greene uns wiederholt auf die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Gestalten aufmerksam macht, dann sehen wir, daß diese Stellen uns über Bendrix sehr viel sagen. Denn einerseits steht ihm im Tagebuch eine Belehrung bevor, die schon im Aschenbecher sinnbildlich ausgesprochen ist: nämlich, daß, wo er einen menschlichen Liebhaber vermutet, ein unantastbarer, allen Zugriffen unzugänglicher göttlicher Liebhaber ist. Und anderseits segelt er auch unter falscher Flagge wie der junge Lance unter falschem Namen. Während er sich wie ein Lancelot (der sicher ein „Schürzenjäger" war) benimmt, gibt es bei ihm doch eine Schicht des Bewußtseins, wo er einsieht, daß es für ihn ebenso wie für Galahad gilt, den heiligen Gral zu finden. Er verfolgt also das Gute unter der Gestalt des Bösen, des Unschönen —, wie der Schnaps-Priester sich als feiger Flüchtling benahm und dennoch Märtyrer wurde. Diese Ebene des Seelischen ist aber bei Bendrix vorläufig verdrängt und kann nicht ins volle Licht des Bewußtseins hindurchstoßen. Es ist ein Zustand des Zwiespaltes, in dem die miteinander ringenden Möglichkeiten in ihm sich nur in der Außenwelt zu erkennen geben können, — und zwar dort auch als zwiespältig, als die Gestalten Parkis und Lance. Jener, Parkis, ist der plump-befremdliche Versuch, mit unwürdigen menschlichen Motiven in den Kreis der Gottesliebe Sarahs einzudringen. Dieser, Lance, ist das kindliche Hingezogenwerden zu

dem als gut und rein Erkannten unter dem Mantel der Sünde, eine Glaubensbereitschaft, die sich als Unglauben gibt. Ich möchte also behaupten, daß, weit davon entfernt, eine mit abgeschmackten Motiven verbrämte Bekehrungsgeschichte zu sein, der dramatische Vorgang in diesem Buche tief sinnbildlich ist für die typische Lage des Intellektuellen unserer Zeit: Glaubenwollen und dennoch nicht Glaubenkönnen. „Und der Kampf wird oft um so erbitterter", um Peter Wusts Worte zu gebrauchen, „je stärker sich im Unglauben dieser ihm selbst verborgen bleibende Glaube regt."[9]

Ordnung und Unordnung bei Evelyn Waugh

Wenn auch Waugh von ganz anderen sozialen und künstlerischen Voraussetzungen ausgeht, so ist doch die Tatsache, daß seine Romane und die Greenes immer mehr Ähnlichkeit miteinander zeigen, ein beredtes Zeugnis dafür, daß letzten Endes ihre Welt- und Menschenansicht in demselben Glauben verankert ist. Ausgangspunkt für Waugh ist nicht die Dialektik von Gut und Böse oder Schön und Häßlich wie bei Greene, auch nicht in erster Linie die von Sünde und Gnade, sondern die von Ordnung und Unordnung. Bei der Behandlung dieses Gegensatzes aber bleibt er genau so wenig bei der einfachen Gesellschaftssatire stehen, wie Greenes Darstellung von Gut und Böse beim einfachen Kriminalroman bleibt; vielmehr werden diese Kulissen des Lebens, Gesellschaftswelt wie Kriminalwelt, zu bloßen Staffagen, zu Trägern einer sinnbildlichen Bedeutung.

Wie bei Greene, so zeigen auch die Romane Waughs bis kurz vor dem zweiten Weltkrieg eine große Geschlossenheit in künstlerischen Mitteln und Thematik. Wie bei Greene ist der Hintergrund die Großstadt oder der Urwald (zu den primitiven Weltteilen rechnet er auch die Filmstadt Hollywood). Auch bei Waugh stehen diese beiden typischen Kulissen des modernen Lebens in auffallendem, sich ergänzendem Verhältnis. Das Grundthema ist das Eintauchen des Helden in eine Welt des Chaos, woraus er entweder gar nicht wiederkehrt (wie in „Eine Handvoll Staub") oder woraus er in geheimnisvoller Weise wieder auf den Strand der Ordnung und der beständigen Werte herausgespült wird, wohl mit gefestigter Persönlichkeit und Welteinsicht.

Dieses Grundschema sehen wir etwa im Roman „Auf der schiefen Ebene", wo ein Student der Theologie von seinem Oxforder College ausgewiesen wird, um sogleich von einem Strudel seltsamer Geschehnisse erfaßt zu werden. Er wird in den Mädchenhandel verwickelt, kommt ins Gefängnis und wird auf ebenso gaunerische Weise wieder daraus befreit und in sein früheres College eingeliefert, wo er, den man nicht wieder erkennt, sein Studium fortsetzen kann. So auch in „Scoop" (etwa „Das große Los"), wo ein Nachkömmling einer verarmten Landadelsfamilie plötzlich vom Getriebe einer

[9] Zur Gestalt Parkis in einem anderen Zusammenhang, vgl. meinen Vortrag „Das Groteske als Form der Wirklichkeitsdarstellung bei Greene und Waugh", im „Jahresbericht der Görres-Gesellschaft", 1953.

Zeitung mit Millionenauflage erfaßt und als Sonderkorrespondent nach Ostafrika geschickt wird, um über einen angeblich ausgebrochenen Bürgerkrieg zu berichten. Dort gelingt es ihm aus reinem Zufall, sämtliche anderen Zeitungsmänner aus dem Feld zu schlagen; der Glückspilz gewinnt jenes „große Los", wovon im Titel des Buches gesprochen wird; jedoch lehnt er jedes weitere Angebot der Zeitung ab, um sich in den ersehnten Schutz des geborgenen Landlebens zurückzuziehen. So auch „Ferien in Europa", wo der Altphilologe einer ehrwürdigen Public-School anläßlich des dreihundertjährigen Jubiläums eines von ihm tief verehrten byzantinischen Dichters zu einem Besuch in der Heimat dieses Dichters, nunmehr einem totalitären Balkanstaat, eingeladen wird. Dort gerät er in den Wirbel politischer Kämpfe; er entkommt schließlich mit knapper Not auf einem mit illegalen jüdischen Einwanderern beladenen Schiff nach Palästina.

Diese Welt der wankenden Ordnung greift mit irrationalen Mitteln nach dem Helden (indem er etwa eines Vergehens beschuldigt wird, vor allem erotischer Art, das er gar nicht begangen hat, oder indem ganz einfach eine Personenverwechslung vorliegt), läßt ihn dann durch eine anziehende, oft weibliche Gestalt die ganze Tiefe des Chaos auskosten und entläßt ihn auf ebenso geheimnisvolle, manchmal direkt „unterirdische" Weise in die Ordnung zurück. Der Aufbau dieser Bücher zeigt also im allgemeinen ein dreiteiliges Schema, Ordnung — Unordnung — Ordnung, wobei die Unordnung sich dadurch kennzeichnet, daß sie die Werte der Ordnung umkehrt, auf den Kopf stellt.

Ungefähr zu Beginn des zweiten Weltkrieges und in stärkerem Maße seit Ende des Krieges setzte bei Waugh ein tiefgreifender Wandel ein. Ohne daß der Grundriß seiner Bücher sich geändert hätte, kehrten sich durch eine Art Schichtenverlagerung in der Tiefe sämtliche Vorzeichen um. Das Untertauchen in der Welt des Chaos wurde zum Einbruch in eine dem Helden vorerst fremde und ihn beirrende Welt der persönlichen Ausweitung, der Integration. Das Irrationale greift hier wohl auch unerwartet und beängstigend in das wohlversicherte, gehütete Leben des Menschen ein, aber als Aufruf zur Wiedererlangung der Sicherheit auf höherer Stufe. Im Zeichen dieser Verwandlung der künstlerischen Voraussetzungen kam als glänzender Wurf das Buch „Helena" zustande, ohne Zweifel Waughs technisch vollkommenstes Werk, die Nacherzählung der Auffindung des Heiligen Kreuzes durch die Kaiserin-Mutter Helena. Waugh nennt dieses Werk Legende und Roman zugleich, so daß wir doch berechtigt sind, das Grundgefüge seiner anderen Romane hier auch zu erkennen.

„Helena" (1950)

Um dieses Werk zu würdigen, müssen wir etwas ausholen; denn in einem andern Aufsatz („The Month", Januar 1952) beschreibt Waugh in ganz präziser Weise, wie er diese historische Tat der Helena auffaßt. Ihm scheint dabei zweierlei wichtig zu sein: erstens die Tat selber und zweitens der hi-

storische Zeitpunkt, an dem sie ausgeführt wurde. Die Tat selber war einzigartig: sie bestand nicht in Handlungen, die für die Gläubigen als nachahmbares Vorbild gelten konnten; sie war unwiederholbar: das Heilige Kreuz wurde entdeckt. Zweitens, der Zeitpunkt war nicht weniger einzigartig: um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts, so führt er aus, lief die christliche Religion Gefahr, ins Mythologisch-Poetische umgeformt zu werden. Scharfsinnige Philosophen im Osten und im Westen waren damit beschäftigt, die innere mythische, poetische, symbolische Wahrheit aus der christlichen Religion herauszuholen, wobei sie die historische Wahrheit dieser Heilstatsache vollkommen außer acht ließen. Von dieser falschen Sicht auf die christliche Religion hat uns Waugh köstliche Beispiele gegeben, wenn er etwa von jenem Philosophen erzählt, der, als er gefragt wurde, von welcher Holzbeschaffenheit das Kreuz sein könnte, eine ehrwürdige Tradition anführte, wonach das Kreuz aus sämtlichen Holzarten zusammengefügt war, damit die ganze pflanzliche Welt an dem Werke des Heils beteiligt wäre. Ein schöner, poetischer Gedanke, aber ein vollkommener Unsinn. Das ist aber eben die Umbildung der geschichtlichen Vergangenheit im Sinne des Mythos. Um die Zeit nun, als solche falsche Ansichten um sich griffen, erschien aus einem entlegenen Teil des römischen Reiches eine alte Frau, die nur ein Ziel hatte, nämlich die Holzbalken zu finden, an denen das Heil des Menschen gehangen hatte und noch hing, und „die hohlen Köpfe dagegen zu schlagen". Nicht umsonst zeigt der Schutzumschlag der englischen Ausgabe in Nahaufnahme die Faserung eines Holzbalkens.

Nach all dem brauche ich gar nicht zu sagen, daß diese Dame mit dem ausgeprägten Tatsachensinn eine englische Prinzessin gewesen war (Waugh hat nämlich die spärlich überlieferten Fakten ihres Lebens teilweise unverändert übernommen, teilweise dichterisch umgeformt). Die Einzigartigkeit ihrer Tat und die Spärlichkeit der überlieferten Fakten lassen ihm freie Bahn, die Legende nun doch als spannenden Roman aufzubauen und die Strahlen dieser im vorgerückten Alter vollbrachten Tat in ihr frühestes Leben zurückwirken zu lassen. Sämtliche Grundelemente der Welt Waughs lassen sich auch hier wiedererkennen. Auch hier der Einbruch des Irrationalen, Erotischen in die umfriedete Welt der jungen Prinzessin, und zwar in der plötzlich aufflammenden Leidenschaft für den Römer Constantius, dem zuliebe sie ihre englische Heimat verläßt und dem sie nach Verlöschen der Liebe den Sohn Constantinus schenkt, den ersten christlichen Kaiser. Die verkehrte Welt des heidnischen Roms um 300 ist der Hintergrund des Chaos, vor dem sich das Drama einer suchenden und sich befestigenden Persönlichkeit abspielt. Mit dieser Welt des Scheins und der Lüge hat sie in ihrem hohen Alter längst innerlich gebrochen. Sie verläßt sie — hier kommt das Neue im Vergleich zu den anderen Romanen — nicht, um in die Umfriedung ihrer ersten Heimat zurückzukehren, sondern um zur vollen historischen Wirklichkeit durchzustoßen, indem sie Christin wird und das Kreuz findet.

Dieses Neue aber, daß die Rückkehr aus der Unordnung in die Ordnung keine einfache Rückkehr ist, sondern ein Durchbruch in eine neue Welt, wird dadurch ermöglicht, daß Waugh das ganze Buch auf das Ende hin konstruiert hat, auf die Auffindung des Kreuzes hin. Dies geschieht durch zwei Motive: erstens das Motiv der Liebe, der man sich hingibt, zweitens das Motiv der Stadt, in der man beheimatet ist. Beide Motive werden in Helenas Verhältnis zu ihrer berühmten Namensvorgängerin, der Helena des Trojanischen Krieges, geeint.

Dieses symbolische Geflecht ist zu dicht und weitläufig, als daß ich es hier aufzeigen könnte.[10] Nur auf einige bedeutsame Stellen möchte ich aufmerksam machen. Ihre ganze jugendliche Phantasie beschäftigt sich mit den unsterblichen Ereignissen, die von Homer erzählt und von ihrem Hauslehrer vorgelesen werden. Dabei fühlt sie sich am meisten von der historischen Wirklichkeit der Stadt Troja und von der Hingabe Helenas an ihren geliebten Paris angezogen — Ausdrucksweisen ihres Tatsachensinnes und ihrer liebefähigen weiblichen Natur. Über Troja fragt sie den Hauslehrer aus, um ganz genau zu wissen, was von der legendären Stadt noch übriggeblieben ist:

Marcias: Es steht jetzt eine moderne Stadt da, zu der die Touristen pilgern. Die Führer zeigen ihnen alles, was sie verlangen — das Grab des Achilles, das geschnitzte Bett des Paris, ein Bein des hölzernen Riesenpferdes. Von Troja selbst aber ist nichts geblieben als das Gedicht.

Helena: Ich begreife nicht, wie man jemals eine Stadt ganz und gar zerstören kann ... Warum graben die Leute nicht? Etwas muß doch noch von Troja unter der Touristenstadt vorhanden sein ... Wenn ich ausgelernt habe, werde ich hinfahren und das wirkliche Troja finden — Helenas Troja!

Über die Liebe Paris—Helena wird ihr folgendes vorgelesen:

Marcias: Und Aphrodite hüllte Paris in eine dunkle Wolke und trug ihn in sein wohlriechendes, hochgewölbtes Gemach und ging dann Helena suchen und sprach zu ihr: „Komm, Paris wartet auf seinem geschnitzten Lager, strahlend und anmutig gekleidet, als ruhe er aus vom Tanze." Und Helena, die Tochter des Zeus, entglitt ihren Dienerinnen und stand schimmernd in ihren Schleiern in der Kammer des Paris. Paris sagte ihr: „Komm! Meine Liebe ist süß und heiß wie der Tag, an dem ich dich von Sparta entführte aufs Schiff, und wie die Nacht in dem meerumflossenen Kranae, wo ich das erste Mal bei dir lag. Komm!" So ruhten sie beieinander auf dem geschnitzten Lager, während draußen vor den Mauern Menelaus wie ein wildes Tier umherstreifte auf der Suche nach Paris, den er nicht fand in dem ganzen Heer, das ihm zusah. Und während Paris sorglos lag, verkündete Agamemnon, daß Menelaus Sieger sei und Helena ihr Leben verwirkt habe. (Leicht gekürzt.)

[10] Vgl. meine ausführliche Deutung des Helena-Buches in „The Month", August 1953.

„So ein Jux", sagte Prinzessin Helena bei dieser Lektüre, „so ein Reinfall"; sie genießt die Erzählung nach echter Backfischart. Etwas gestoßen und nüchtern antwortet darauf Marcias: „Es ist ein Vorfall, der gar nicht zu den heroischen Tugenden paßt; der große Longinus hält diese Szene deshalb auch für eine spätere Einschiebung."

Der große Longinus hatte recht: dieser Abschnitt ist eine spätere Einschiebung, aber nicht von einem griechischen Kopisten, sondern von Mr. Waugh selber, der den Vorgang einfach erfunden hat. Man fragt sich: zu welchem Zweck? Unter welchen Umständen könnte es ein Beweis heroischer Tugend sein, wenn eine Prinzessin ihre Heimat und ihren Mann verläßt, um auf geschnitztem Lager mit ihrem Geliebten zu ruhen? Es gibt nur eine Antwort: wenn der Liebhaber der göttliche Bräutigam ist und das geschnitzte Lager das Kreuz. Kurz, es handelt sich hier in ziemlich durchsichtiger Weise um die mystische Hochzeit, zu der Helena von Colchester durch die erste keimende Liebe zu Constantius weggerufen wurde; und es überrascht uns nicht, wenn wir die Schlußworte des Abschnitts „fair Helen forfeit" noch einmal als Titelüberschrift des nächsten Kapitels finden, wo Helena mit Constantius Britannien („das meerumflossene Kranae") verläßt. Wir schlagen die erste (oben zitierte) Unterredung mit Marcias nach und finden erwähnt: das Grab, das geschnitzte Lager und das Bein des hölzernen Pferdes, dieses letzte das Zeichen des Betruges und des Überfalls. Diese Sinnbilder kehren am Ende wieder, als Helena das Kreuz findet — d. h. als sie das Kreuz beinahe *nicht* findet; denn nach monatelangem Umhersuchen in Palästina ging ihr am Ende das Fragen und Auskundschaften aus; sie war erschöpft und entmutigt und stand glatt vor dem Mißerfolg in der einzigen Unternehmung, die ihrem ganzen Leben hätte Sinn geben können. Das war am Karfreitag. An jenem Abend aber, so sagt Waugh ausdrücklich, schlief sie den Schlaf einer Toten, wie auch ihr Herr vor 300 Jahren in jener Nacht den Schlaf des Todes geschlafen hatte. Und in einem Traum wurde ihr von Gott durch die Gestalt des Ewigen Juden die Antwort zuteil: sie wußte, wo sie zu graben hatte; sie grub nach, fand eine Zisterne und darin die Balken des Kreuzes. Grab, Schlafkammer und Zisterne entsprechen sich untereinander als die Unterwerfung des eigenen Willens unter den Willen eines Höheren; das geschnitzte Lager ist das Kreuz als das Sinnbild der liebenden Hingabe. Durch das Bein des hölzernen Pferdes kam Betrug und Überwältigung in die Stadt Troja; durch das Kreuz kommt die Treue und das Heil in die Wohnstätten der Menschen.

Vorläufig bleiben diese symbolischen Bezüge noch ganz im dunklen; denn statt ihren Paris zu finden und ihr Troja auszugraben, findet sie vorläufig nur — Constantius und Rom. Beide erweisen sich als eine Verzerrung der idealen Bindungen, die ihr vorschweben; sie sind nur deren kümmerliche Vorgänger: die Bindung zum Geliebten und das verborgene Gefühl des Beheimatetseins in einer Stadt. Erst am Ende ihres Lebens findet sie beides,

den göttlichen Liebhaber, auf dem geschnitzten Bette des Kreuzes ruhend, und die Stadt Gottes.

Abschluß

Die Situation, in der eine menschliche Liebe als ein geheimnisvolles, schattenhaftes Greifen nach der göttlichen Liebe erscheinen kann, wodurch die Liebe zu Christus in der Gestalt des menschlichen Geliebten „präfiguriert" wird, hat Waugh schon in seinem „Wiedersehen mit Brideshead" gestaltet. Dort hat er für die in die Transzendenz hineinweisende menschliche Figur die Bezeichnung „der Vorläufer" („the forerunner") gebraucht. Es handelt sich um eine Art von Projektion, aber natürlich um eine vollkommen andere Art als die, wovon im Problem Bendrix-Parkis die Rede war. Constantius als der Vorläufer weist für Helena über das Menschliche hinaus auf den göttlichen Liebhaber Christus hin; dagegen weist Parkis nur in grotesker Weise in das Menschlich-Unzulängliche seines Auftraggebers Bendrix zurück. Wenn wir aber das Bild umkehren, finden wir zwischen Greene und Waugh eine genaue Übereinstimmung; denn Sarahs Liebe zu Bendrix weist über die menschliche Situation hinaus in die Transzendenz, gilt also einem noch nicht erkannten göttlichen Liebhaber, wie auch Helenas Liebe zu Constantius. Wie man diese Beziehungen auch erklären mag, eines können wir klar erkennen: in diesen beiden Büchern haben wir eine voll entwickelte Symbolik der menschlichen und der göttlichen Liebe. Der grundlegende Unterschied ist, daß bei Waugh die Geschichte vom Standpunkt der Helena, also des hinauseilenden gotterfüllten Liebespartners, erzählt wird, während bei Greene die Darstellung vom Standpunkte des Bendrix, des widerstrebenden Liebespartners geschieht, der die Transzendenz nicht anerkennen will.

Zweck dieser Untersuchung war es nicht, in die Auseinandersetzung zwischen Moralisten und Ästhetikern über den katholischen Roman direkt einzugreifen, sondern sie auf indirektem Wege zu fördern. Denn einerseits wird diese Auseinandersetzung nie enden, da beide Gruppen von ihrem Standpunkte aus recht haben (vgl. G. von Le Fort im Vorwort zu Greenes „Vom Paradox des Christentums"). Anderseits aber gibt es kein fruchtbares Gespräch, wenn nicht über den Gegenstand des Gesprächs Klarheit herrscht. Auch katholische Romane sind Romane und ehe ein Roman nicht von seiner Kunstform her aufgeschlossen worden ist, besteht noch nicht Klarheit darüber, was der Autor eigentlich sagen wollte. Diese Aufgabe ist aber in Bezug auf Greene und auf Waugh noch größtenteils zu leisten.

Das Hauptanliegen eines christlichen Dichters ist es wohl, das Ineinanderwirken von Natur und Übernatur, von Natur und Gnade darzustellen. Für dieses Ineinander haben sowohl Waugh wie auch Greene nach langer dichterischer Bemühung und trotz sehr verschiedenartiger Begabung und Einstellung zur Zeit eine überraschend ähnliche Lösung gefunden. Diese Lösung wächst für beide organisch und folgerichtig aus ihrer früher so un-

ähnlichen Schaffensweise heraus. Man könnte also wohl geneigt sein zu glauben, daß diese Lösung eine Art grundsätzliche Antwort des modernen Schriftstellers auf das Problem darstellt, wie der Einbruch des Übernatürlichen zu gestalten sei. Es handelt sich bei beiden um eine Kunst der leisen und zeichenhaften Andeutung, die gerne in Symbolen spricht und einer Weltansicht angemessen ist, die den Blick auf kosmische Vorgänge gerichtet hält und in allen menschlichen Handlungen die Spuren des göttlichen Waltens sieht, oder um es mit den von Greene gern zitierten Worten Newmans auszudrücken: „die verblaßten und unterbrochenen Zeichen eines alles lenkenden und beherrschenden Plans" („the tokens, so faint and broken, of a superintending design").

Sozialprobleme in Chile

Von JOSÉ ARRAU S.J. UND HEINZ KLINKERT S.J.

Das Land

Wer die sozialen Verhältnisse in Chile verstehen will, muß sich seine geographische Lage wie seine wirtschaftlichen Bedingungen vor Augen führen. Das Land erstreckt sich vom 18. bis zum 57. Breitengrad 4200 km weit als schmaler Streifen, eingekeilt zwischen den über 7000 Meter hohen Anden und dem Pazifischen Ozean, von einer durchschnittlichen Breite von etwa 200 km.

Eine im Norden sich auf etwa tausend Kilometer hinziehende Wüste birgt reiche Kupferlager, Salpeter, Jod und Salz. Große nordamerikanische Gesellschaften beuten seit langem diese Reichtümer aus, welche die Grundlage der chilenischen Wirtschaft bilden. Die in diesem Gebiet entstandenen Städte müssen vom Süden her mit Lebensmitteln versorgt werden, da Landwirtschaft dort nicht möglich ist.

Die mittlere Zone des Landes mit der Hauptstadt Santiago, das fast eine Million Einwohner zählt, der Hafenstadt Valparaiso und dem aufstrebenden Industriezentrum Concepción mit Stahl, Kohle und Weberei, ist die volkreichste. Es ist das eigentliche Agrargebiet bei 1000 km Länge und etwa 150 km Breite. In das in Nord-Süd-Richtung verlaufende Längstal münden von den Anden her zahlreiche malerische Quertäler mit raschen Gebirgsflüssen, die einen großen Reichtum an bisher noch wenig ausgenützter „weißer Kohle" bedeuten.

Der sich anschließende südliche, noch kontinentale Teil Chiles, ist mit seinen Wäldern, Seen und schneebedekten Vulkanen vielleicht der schönste des Landes. Allerdings wurde er erst zugänglich nicht zuletzt durch die heroischen Anstrengungen der deutschen Kolonisten, die dem Urwald Bauland abrangen und eine blühende Landwirtschaft schufen. Südlich von Puerto Montt beginnt eine Inselwelt, die neuerdings immer mehr Touristen

anzieht, aber auch wirtschaftlich viele Möglichkeiten bietet, wie der Aufschwung von Puerto Ayssen und Punta Arenas beweist.

Die Industrie

Die eigentliche Basis der chilenischen Wirtschaft sind die Minerallager. Von den 360 Millionen Dollars der Gesamtproduktion entfallen auf Kupfer 200 Millionen, auf Salpeter 37 und auf andere Mineralien 60 Millionen. Bis in die allerjüngste Zeit befanden sich diese Industrien in völliger Abhängigkeit vom Ausland. Die Rohstoffe verließen das Land, um dann als teure Fertigware zum Teil wieder eingeführt zu werden. Die Gesellschaften, die sich mit der Ausbeutung befassen, genossen fast unbeschränkte Freiheit. Sie setzten auch die Preise fest; dies gilt besonders für die Kupferminen. Die Kupfervorkommen in Chile stellen ein Drittel des Weltvorkommens dar; 20 Prozent der Weltproduktion entfallen heute auf Chile. Es sind in der Hauptsache nordamerikanische Gesellschaften, die die 500000 Jahrestonnen Kupfer produzieren: die Anaconda und Braden Company.

In letzter Zeit hat sich die chilenische Regierung das Recht vorbehalten, 20 Prozent der Kupferproduktion selber an beliebige Länder verkaufen zu können, und es sind bereits Verträge mit Argentinien und europäischen Ländern abgeschlossen worden. In Paipote bei Copiapo ist kürzlich ein nationales Unternehmen gegründet worden, das mit einer Jahresproduktion von 15000 Tonnen Kupfer den chilenischen Bedarf decken soll.

Der Salpeterproduktion mit 1500000 Jahrestonnen ist durch die synthetische Herstellung eine scharfe Konkurrenz erstanden. Mit zwei Millionen Tonnen fördert Chile zwei Drittel der südamerikanischen Kohle. Allerdings werden noch recht primitive Methoden angewandt, so daß die Kohleförderung ein teures und ungesundes Geschäft ist.

Zum Reichtum Chiles gehören ferner gewaltige Eisenlager, die den siebten Teil des Weltvorkommens ausmachen; die Jahresproduktion beläuft sich auf 1700000 Tonnen. Bis vor kurzem wurde das Eisen mit vielen Millionen Tonnen Erdreich von der Bethlehem Steel Co. nach USA geschafft, von wo dann Rohstahl und Roheisen mit einer sechsunddreißigfachen Preiserhöhung nach Chile zurückkamen. Daraufhin hat die chilenische Regierung begonnen, mit Hilfe von Anleihen eine eigene Eisenindustrie aufzubauen. Seit etwa einem Jahr arbeitet dieses Unternehmen mit bestem Erfolg. Fünftausend chilenische Arbeiter haben dabei gut bezahlte Arbeit gefunden. Fast alle Direktoren und Ingenieure sind Einheimische. Diese junge Industrie ist bereits imstande, den gesamten Innenmarkt mit einfachen Eisen- und Stahlerzeugnissen sowie mit Röhren und Wellblech zu versorgen. Es sind bereits die ersten Abkommen mit Nachbarländern geschlossen worden, um mit dem Export zu beginnen. Es liegen auch schon Pläne vor für künftige Maschinenfabriken, die nur auf das nötige Kapital warten. So bildet sich in der Nähe von Concepción eine zukunftsreiche Industriezone mit Kohlenlagern, landwirtschaftlichem Hinterland und leichten Transportmöglichkeiten.

Wie schon erwähnt, ist Chile reich an Gebirgsflüssen, die von den hohen Anden zur Küste herabstürzen. Das bedeutet eine gewaltige Quelle für elektrische Energie. Diese Reserven an „weißer Kohle" liegen neunmal über dem Weltdurchschnitt pro Einwohner. Die Elektrifizierung ist in vollem Gang. In der mittleren Zone Chiles, wo sich auch die neue Industrie befindet, werden bereits 200000 KW produziert; binnen kurzem werden neue Elektrizitätswerke 235000 KW liefern. Bei Fertigstellung der neuen Werke soll mit der Elektrifizierung der Eisenbahnen begonnen werden.

Im äußersten Süden des Landes hat man Petroleum in genügender Menge gefunden, um den eigenen Bedarf zu decken. Bis zur Fertigstellung eigener Raffinerien wird das rohe Petroleum an Uruguay verkauft.

Die Landwirtschaft

Im Vergleich zur aufstrebenden Industrie befindet sich die Landwirtschaft in einer beklagenswerten Lage. Chile ist kein Agrarland. Von den 74 Millionen Hektar sind nur sechs Millionen anbaufähig; von diesen werden nur 1500000 ha bewässert. Die Regenverhältnisse sind ungünstig. Unter diesen Umständen kann nur eine mechanisierte Intensivwirtschaft die Bevölkerung ernähren. Das Land wird aber weithin nach veralteten Methoden bebaut; es fehlen Maschinen und auch der nötige Kredit. 20 Prozent der Devisen werden für den Ankauf von Weizen und Fleisch aus dem Ausland ausgegeben. Der Mangel an Milch und Gemüse wirkt sich in der Volksernährung gefährlich aus. Dazu kommt, daß die Lebenshaltung der Landbevölkerung, die über die Hälfte der Gesamtheit darstellt, überaus primitiv ist mit entsprechend geringer Konsumkraft. So ist die Landbevölkerung trotz ihres großen Anteils an der Gesamtbevölkerung nicht imstande, die andere Hälfte der Bevölkerung zu ernähren.

In USA benötigt man für die Produktion eines Zentners Weizen 2,9 Stunden Arbeit. In Chile 17 Stunden. Zum Teil ist dieses Problem zu lösen durch eine eigene Industrie für landwirtschaftliche Maschinen oder durch günstigen Ankauf aus dem Ausland. Vor dem Kriege war der deutsche Traktor Lanz wegen seiner Leistungsfähigkeit, Unverwüstlichkeit und Einfachheit in Chile sehr begehrt. Die glücklichen Besitzer eines solchen Traktors hüten ihn heute wie einen Schatz. Einen Landmann in USA kostet die Anschaffung eines Traktors 390 Zentner Weizen, in Chile kostet er 900.

Die Mittelzone, Santiago-Concepción, produziert unter anderem Hülsenfrüchte, die vor dem Kriege gegen deutsche Maschinen und Lanztraktoren ausgeführt wurden. Der Zuckerverbrauch in Chile ist sehr groß. Von den 360 Millionen Dollars, die als Devisen dem Land zuströmen, werden 29 Millionen für Zucker ausgegeben. Erst jetzt beginnt man mit nationaler Zuckerrübenkultur, die die besten Erfolge aufweist. Die bisherige nationale Produktion bedeutet eine Ersparnis von 10 Millionen Dollars. Wie die Erfahrung zeigt, sind die natürlichen Bedingungen trotz allem für die Landwirtschaft in Chile nicht ungünstig. Es fehlen aber Kapital und Techniker. Der

arbeitswillige und mit den nötigen Kenntnissen ausgerüstete Europäer kommt auf dem Lande bald zu einer guten Existenz.

Ein noch kaum ausgenutzter Reichtum ist der Waldbestand, der mit seinen 7000000 ha 22 Prozent des anbaufähigen Bodens einnimmt. Eine erste Papierfabrik ist kürzlich in Betrieb genommen worden.

Doch das Problem der Landwirtschaft in Chile hat noch tiefere Wurzeln. Von den 2800000 Menschen, die von der Landwirtschaft leben, sind 15000 Familien die alleinigen Besitzer fast des gesamten Bodens. Der „inquilino", meist Mischling, der mit seiner Familie auf den „Fundos" arbeitet, verfügt trotz seiner mannigfachen guten Eigenschaften nicht über die Mittel einer entsprechenden Erziehung und Kultur, um selbständiger Besitzer und Landwirt werden zu können. Diese Bevölkerungsschicht, die ja großenteils das „Volk" ist, aus seiner Unwissenheit, Trägheit und Kulturferne heraus und in eine geachtete gesellschaftliche Stellung im Volksganzen zu führen, ist eines der brennendsten, aber auch dornigsten sozialen Probleme des Landes.

Trotz aller Reichtümer und Möglichkeiten leidet Chile an einer schweren sozialen und wirtschaftlichen Krise. Der Grund liegt an der unglücklichen Verteilung der Güter. 90 Prozent aller Chilenen, die Lohnempfänger, erhalten nur 42 Prozent der Nationalrente, während die andern 58 Prozent in die Taschen der übrigen 10 Prozent fließen. Greifbarer Ausdruck dieses Mißverhältnisses sind die großen Städte, wo sich neben luxuriösen Villenvierteln die Elendsquartiere der „rotos" (d. i. der „Zerlumpten") hinziehen. Für die sechs Millionen Einwohner, die das Land zählt, fehlen 400000 Wohnungen. Jährlich kommt in Chile ein neues Haus auf 971 Einwohner, in Spanien auf 430, in England auf 225, in USA auf 162, in Deutschland auf 160, in der Schweiz auf 140 Einwohner. Die Wohnungsnot wächst jährlich noch um 10000 Wohnungen, da das derzeitige Bautempo hinter der Vermehrung der Bevölkerung zurückbleibt. Wie weit das Elend geht, wird an der Tatsache anschaulich, daß durchschnittlich auf 2,5 Arbeiter nur ein Bett kommt.

Die Regelung der Löhne ist ebenfalls ein schweres Problem; es hängt mit der geringen Bildung der meisten Arbeiter zusammen. Unter entsprechender Anleitung zeigt jedoch der chilenische Arbeiter technisches Geschick und Leistungsfähigkeit.

Eine wahre nationale Plage ist der Alkoholismus. Auf 148 Einwohner kommt in Chile ein Ausschank, in der Schweiz einer auf 760 Einwohner und in USA einer auf 1000.

Soziale Arbeit

Mit seinem neuen Gesetz der Sozialversicherung stellt sich Chile an die Seite von England. Dieses Gesetz betrachtet nicht nur den Arbeiter sondern seine ganze Familie als Nutznießer der sozialen Einrichtungen. Es werden

drei Millionen Lohnempfänger mit ihren Familien erfaßt, also fast die gesamte Bevölkerung.

Man arbeitet unter dem Wahlspruch: „Wir sind nicht da, um bedient zu werden, sondern um zu dienen." Die Mittel sollen nur durch Steuern aufgebracht werden; die vorhandenen Werte und Liegenschaften des bis zum neuen Gesetz tätigen Sozialdienstes sollen innerhalb von zehn Jahren verkauft werden — gegenwärtig sind zum Ankauf nicht die nötigen Kapitalien vorhanden — und mit dem Erlös Siedlungen und billige Wohnungen gebaut werden. Mit einem einprozentigen Lohnabzug haben dann die neuen Bewohner die Baukosten langsam abzutragen.

Eine wichtige Rolle spielen die Gewerkschaften. Die große Masse der chilenischen Arbeiterschaft, die dem Namen nach katholisch ist, befindet sich von Tag zu Tag in größerer Gefahr, dem Kommunismus zu verfallen. Das herrschende Elend, die Spannung zwischen den Gesellschaftsschichten, der kulturelle Tiefstand der Massen bieten für kommunistische Agenten günstige Möglichkeiten, Einfluß zu gewinnen und die Führung der Gewerkschaften in die Hand zu bekommen. Angesichts dieser Bedrohung gründete der 1952 verstorbene Sozialapostel Alberto Hurtado S.J. die ASICH (Acción Sindical Chilena). Ihre Aufgabe ist, christliche Gewerkschaftsführer heranzubilden. Außerdem besteht eine Sektion: Servicio del Proletado (Arbeiterdienst), in dem sich christlich gesinnte Anwälte und sonstige Fachleute den Arbeitern in ihrem Kampf um das Recht zur Verfügung stellen. Die ASICH will die Zentrale der christlichen Arbeiter sein und alle christlichen Gruppen zusammenschließen. Sie gliedert sich in drei große Arbeitsgebiete: Arbeiter, Angestellte und Wirtschaft (Económico Social); unter diesem letzten Titel haben sich Juristen und Wirtschaftler zusammengefunden, um Gesetzentwürfe vorzubereiten, Bittgesuche und Gewerkschaftsfragen zu studieren. Ihre Zeitschrift ist „Tribuna Sindical".

Neuerdings sind in Chile alle Lohnempfänger in einer Landesorganisation, der Central Unica De Trabajadores zusammengefaßt. Zur Wahl des Direktoriums kamen 2325 Delegierte zusammen. Man rechnete mit 1000 Stimmen für die Kommunisten, die gut vorgearbeitet hatten und die Situation zu beherrschen schienen; die christlichen Vertreter hatten alle Mühe, zu Wort zu kommen.

Das Wahlergebnis zeigte jedoch, daß die Kommunisten nur 400 Stimmen für sich hatten. Die 25 Mitglieder des auf zwei Jahre gewählten Direktoriums verteilen sich auf die verschiedenen Gruppen wie folgt:

Chilenische Sozialisten (Socialistas de Chile): 6
Kommunisten: 5
Volkssozialisten (Socialistas populares): 4
Anarchistische Syndikalisten (Anarcosindicalistas): 3
Unabhängige: 3
Christliche: 2
Radikale: 2

Ansätze katholischer Sozialreform

Trotz des im Lager der vermögenden Katholiken weitverbreitenden Liberalismus kann man in Chile von einer tatkräftigen katholischen sozialen Reformbewegung sprechen. Die CAJ, die hierzulande JOC (Juventud Obrera Católica) heißt, ist an der Arbeit. Die Katholische Aktion unterhält ein soziales Sekretariat. An vielen Orten bestehen Konsumvereine und dergleichen. Im Jahre 1948 wurde die USIC (Unión Social de Industriales Católicos) gegründet, in der Industrielle, Fabrikbesitzer und hohe technische Leiter sich zum Studium der sozialen Frage zusammengetan haben. Die Gruppe ist der internationalen katholischen Arbeitgeberorganisation angeschlossen.

Einer der Männer, die in der katholischen Sozialreform Chiles entscheidende Bedeutung gewonnen haben, ist der schon erwähnte, 1952 im Alter von 51 Jahren verstorbene P. Alberto Hurtado, dessen Begräbnis sich zu einem nationalen Ereignis gestaltete.

P. Hurtado begann bei der Jugend, arbeitete dann bei der Katholischen Aktion. Seine Schrift: „Ist Chile ein katholisches Land?", in der er seinen Landsleuten die wirkliche Lage eindringlich vor Augen hält, sollte die schlafenden Gewissen wachrütteln. P. Hurtado wandte sich immer mehr den sozialen Problemen zu. Er gründete den „Hogar de Christo" (das „Christusheim"). Dort finden Männer und obdachlose Frauen Unterkunft. Viele verwahrloste Kinder und Jugendliche, die der Pater oftmals selbst auf den Straßen und unter den Brücken von Santiago auflas und mit seinem Auto ins Heim brachte, haben in den vier von ihm begründeten Berufsschulen den Beginn eines menschenwürdigen Daseins gefunden. Daneben war er weiter schriftstellerisch tätig.

Für die Katholiken ist es keine kleine Aufgabe, das Werk P. Hurtados fortzusetzen. An seiner Bahre hat Bischof Manuel Larrain von Talca die Worte gesprochen: „Wollten wir sein Beispiel mit Schweigen übergehen, wir würden die Zeit einer großen Heimsuchung Gottes für unser Vaterland verkennen." In Chile wie in den andern Ländern der Erde ist noch unendlich viel zu tun, um die sozialen Forderungen des Christentums zu verwirklichen.

Gottesstaat und Weltzeit[1]

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

I

Christentum und Geschichtlichkeit

Das Christentum ist eine geschichtliche Macht. Wäre es denkbar, daß es in die Menschheitsgeschichte hereinwirkte, ohne selbst in seinem Wesen von der Geschichtlichkeit berührt zu werden? Wir wissen, daß die evangelische Kunde endzeitlichen Charakter hat. Ebenso sicher ist es aber, daß das auf uns gekommene Christentum im Fluß der Geschichte steht. Es ist in die Zeit eingegangen und hat sich in der Zeit ausgewirkt. Es hat das Kreuz gepredigt und über die Erde verbreitet und es überdies zum Wahrzeichen und Sinnbild einer ganzen Kultur, der abendländischen, gemacht, so daß man für Jahrhunderte von einer christlichen Weltgestaltung reden konnte. Die Bürgerschaft Gottes hat zeitliche Dinge in ihre Besorgung genommen. Wie ist dies zugegangen und wie ist dies vom Wesen der Weltzeit und des Gottesstaates her möglich gewesen? Ist die Geschichtlichkeit des Christentums aus der ursprünglichen Botschaft Jesu selbst herausgewachsen oder von außen dazugekommen? Wir wissen auch, daß die von Jesus gegründete und von den Aposteln verbreitete Gemeinde auf ihrem Weg in die Welt das Erbteil der Heiden, die griechisch-römische Bildung, übernommen hat. Ist es nun so, daß dieses Kulturerbe ein im eigenen Wesen ruhendes Christentum nur ergänzt, oder so, daß es eine schwärmerisch eschatologische Verkündigung erst einfängt und den schäumenden, gärenden Wein des urchristlichen Überschwangs in einem längeren Klärungsvorgang zur Reife bringt, zur Reife für die Erde und für irdische Aufgaben, d. h. für Geschichte. In diesem zweiten Falle würde das uns überlieferte Christentum sich erst aus der Verschmelzung von urchristlicher Botschaft und Antike ergeben. Die Weisheit der griechisch-römischen Welt würde zum Wesen des Christentums nicht nur hinzutreten, sondern es mitbilden. Und was wir wahres Christentum nennen, ließe sich nicht mehr voll auf Jesus von Nazareth zurückführen, sondern auf den Verwandlungsprozeß des christlichen Selbstverständnisses.

Die Frage der urchristlichen Eschatologie

Zum Geschichtsbewußtsein der ersten Christen sagt Wilhelm Kamlah: „Nicht daß nun die alte, die bisherige Heilsgeschichte des ‚Alten Bundes' zu Ende und die neue, christliche des ‚Neuen Bundes' angebrochen sei, war die Meinung der ersten Christen, sondern daß es nun überhaupt mit ‚dieser'

[1] Vgl. hierzu in dieser Zeitschrift, 79. Jahrgang 1953/54 (Januar 1954) S. 274 ff., Antikes und christliches Geschichtsdenken, wo gesagt wird, wie das Altertum durch die christliche Botschaft aus der Erstarrung erlöst und ins Feld neuer geschichtlicher Dynamik übernommen worden ist. Vorliegender Aufsatz dagegen möchte den Beitrag der Antike zur geschichtlichen Fruchtbarkeit des Christentums untersuchen.

Welt und ihrer eigenmächtigen Besonderung zu Ende sei. Die eminente Geschichtlichkeit des christlichen und mehr noch des modernen Abendlandes gründet in dieser eschatologischen Aufhebung der Geschichte, worin also die Paradoxie von Geschichtlichkeit überhaupt auf die radikalste Art zum Vorschein kommt." (20)[2]

Es wird hier eine Dialektik der ursprünglich christlichen Existenz angenommen. Mit Christus ist das Ende des alten Äons gekommen, die Welt ist gerichtet, das Ende bricht herein. Und eben aus der Verkündigung dieses Endes entspringt dann eine neue Dynamik des Geschehens. Zunächst versucht Kamlah den Satz der christlichen Verneinung alles Geschichtlichen zu beweisen. „Die ursprüngliche christliche Botschaft verweist über solche unentbehrlichen, aber vielfältigen und besonderen Lebensbedingungen hinaus auf das Heil als das Eine, was not tut. Alles, was sonst noch zum Leben not tut, das ‚tägliche Brot' wird der eigenmächtigen Sorge entnommen und der Fürsorge des Vaters im Himmel anvertraut, der sich auch Rache und Gericht allein vorbehalten hat. Wo der Gerichtstag unmittelbar bevorsteht, der die Geschichte beendet, da kann von ausdrücklicher Neugründung der zweideutigen Natürlichkeit und Geschichtlichkeit nicht die Rede sein. Es kann nur davon die Rede sein, daß die geschichtliche Welt noch da ist, nicht aber davon, daß die Heiligen Gottes für und um sie mitverantwortlich zu sorgen hätten" (28).

Das ursprüngliche Christentum verzichtet auf Selbstbehauptung in der Welt; es steht in der Situation des unmittelbar bevorstehenden Endgerichtes. Da hat alle „natürliche" Eigenmächtigkeit zu schweigen. Der „gewaltsamen Eigenmächtigkeit" der anderen gegenüber aber hat sich die christliche Gemeinde zu verhalten „wie Christus in seiner Passion". Er hat sich nicht gewehrt, sondern gelitten und die feindlichen Verfolgungen erduldet (29). Es wäre demnach urchristliche Haltung, wenn heute utopische Schwärmer meinen, man dürfe als Christ der feindlichen Gewalt des Bolschewismus keinen bewaffneten organisierten Widerstand entgegensetzen, sondern nur duldende Kreuzesbereitschaft. Ein christliches Staatswesen wäre demnach urchristlich gesehen ein Unding. (Vgl. 42ff.; 55.) „Jesus und die Gemeinde hoffen nicht mehr auf geschichtlich-politische Zukunft. Denn der Verzicht auf die Eigenmacht der Selbstbehauptung bedeutet den Verzicht auf die Selbstbehauptung. Schon die Eschatologie der Propheten wartet nicht mehr wie die ältere Heilshoffnung auf politische Macht, sondern auf die Gottesherrschaft und damit auf die Reinheit der Herzen" (42/43). Auch Paulus verzichtet wie Christus auf geschichtliche Zukunft (44). Der Christ lebt in einem eschatologischen Heute, das die Geschichtlichkeit aufhebt, „die Geschichtlichkeit des alten Äon nämlich, so daß der neue Äon nicht wiederum als geschichtlich erstreckte Zeit erscheint. Tod und Auferstehung Christi können nicht so vergangen sein, wie Abraham und Moses in geschichtlicher

[2] Christentum und Geschichtlichkeit. Zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage. (348 S.) Stuttgart und Köln 1951, W. Kohlhammer.

Vergangenheit waren. Christus ist der gegenwärtige Herr der Gemeinde in der Vergegenwärtigung des Kultes, im Jetzt seiner Heilstat als im Jetzt des Kerygma. In diesem eschatologischen Jetzt wird die Weltenwende sozusagen durchgehalten" (44).

Aber könnte nun nicht eine neue Geschichtlichkeit beginnen, jene nämlich, in der sich der Gang der Geschichte in der Dialektik des ständigen Heute von Tod und Auferstehung Christi und dem Wachstum der Gemeinde zum vollkommenen Mannesalter Christi vollzieht? Daß nicht Geschichtlichkeit schlechthin, sondern nur jene des alten Äons aufgehoben ist?

Aber dieses Wachstum, an dem nicht nur die Gnade, sondern auch das sittliche Streben des Menschen beteiligt wäre, lehnt Kamlah für die Urgemeinde ab. „Nicht gute Werke soll der Mensch mühselig sammeln, sondern jetzt an Christus glauben, darin ist alles getan, darin ist ihm die Gewißheit des Heiles geschenkt"(55). Das Verhältnis des Christen zum Staate ist folgendes: „Das Volk Gottes verzichtet als die eschatologische Gemeinde auf eigene politische Existenz und wird dadurch frei zum Gehorsam gegen fremde politische Gewalt" (58). „Paulus sieht in der politischen Rechtsgewalt Gottes Dienerin nicht allein deshalb, weil sie den Bösen wehrt — dieser Gedanke ist schon jüdisch und tritt in der protestantischen Theologie des Politischen seit Luther in den Vordergrund —, sondern darüber hinaus deshalb, weil sie zum Guten leitet wie das Mosesgesetz ... Die gehorsame Anerkennung des Christen betrifft das Politische also insofern, als es gesetzliche Ordnung des Miteinanderlebens der einzelnen ist. Und die Entfremdung des Christen betrifft das Politische insofern, als es kämpfende Selbstbehauptung ist" (58). Aber gibt es überhaupt eine gesetzliche Ordnung des Miteinanderlebens in dieser Welt ohne kämpfende Selbstbehauptung? Wer die Ordnung des Miteinanderlebens bejaht, muß zwangsläufig die Ordnung der kämpfenden Selbstbehauptung bejahen. Das eine Gesetz schließt das andere ein. Zudem: ist in dieser Haltung des Christen zum Staate nicht die Geschichtlichkeit des Christentums — und zwar nicht nur in einem dialektischen Umschlag, sondern grundsätzlich und unmittelbar — anerkannt? Es ist in der Zeit und muß sich in das jeweilige Staatsgefüge hineinfinden, in ihm leben und sich mit ihm auseinandersetzen.

Kamlah sieht ganz richtig bereits in Christus und seiner Botschaft eine Wurzel der neuen christlichen Geschichtlichkeit. „Christus, der das Ende der (jüdischen) Geschichte bedeutet, ist schon gekommen und wird doch erst wiederkommen. Weil er schon gekommen ist, darum ist auch seine Gemeinde, die Endgemeinde Gottes, schon gegründet. Weil er aber erst erwartet wird und faktisch ausbleibt, immer weiter erwartet wird — ohne daß übrigens von einer Enttäuschung über dieses Ausbleiben den Quellen etwas anzumerken wäre —, darum wird nun faktisch durch diese Gründung der Anfang einer neuen, nunmehr christlichen Geschichte gesetzt" (67).

Daß dieses Auf-dem-Wege-sein zur Wiederkunft Christi auch eine sittliche Aufgabe bedeuten mußte, ist nach Kamlah eine zwar naheliegende,

vielleicht notwendige Entwicklung, aber kaum urchristliches Gedankengut. „... auch die ‚echte paulinische Lehre' hätte schwerlich verhindern können, daß man sich mit der Unterscheidung leichter und schwerer Sünden wieder in ‚Gesetz' verstrickte, wieder eine heilige Ordnung besonderter Allgemeingültigkeiten schuf, daß man die Bewahrung der Reinheit des Taufsiegels schließlich überhaupt der eigenen Anstrengung des Gläubigen als Aufgabe zuwies. Die Heiligkeit des Christusgläubigen wurde so aus einer geschenkten zur behaupteten Heiligkeit. Daraufhin konnte die Rezeption des hellenistischen Tugendbegriffs erfolgen. Die Gläubigen stellen nun etwas dar in ihrer ἀρετή, ihre Gesetzeserfüllung ist eine neue Weise der moralischen Selbstbehauptung" (71). Mit dieser neuen Selbstbehauptung geht der Weg des Christen aus der absoluten Endzeitlichkeit wieder in die Geschichte hinein.

Wir stoßen nunmehr auf die These Kamlahs, daß der Durchbruch des Urchristentums im eigentlichen und vollem Sinne erst durch die Begegnung mit dem Hellenentum und von ihm her erfolgt sei. Christentum in dem uns geläufigen Sinne ist eine Synthese von Urchristentum und griechischem Denken. „Es bleibt ... ein schlechthin beispielloses Geschehnis, daß im Christentum eine Vereinigung von mythischer Tradition und philosophischem Denken zustande gekommen ist, und noch dazu eine Vereinigung, die bis heute andauert" (90). Die Wandlung beginnt schon früh, schon dann, als man sich mit dem Namen Christen als diese bestimmte religiöse Gemeinschaft mit dieser bestimmten Lehre versteht (72ff.). Das Christentum begibt sich in der apologetischen Auseinandersetzung mit den Heiden auf die Ebene der Weltanschauung, es wird „weltbildliche Lehre" (74). „Aus der Tod oder Leben verbreitenden Predigt wird die ‚heilsame' Lehre, die nun das Begehren menschlicher Selbstbehauptung nicht mehr radikal zurückweist..." (75). Und Selbstbehauptung wird von der Geschichtlichkeit vorausgesetzt (85).

In der apologetischen Auseinandersetzung mit den heidnischen Religionen und der heidnischen Weltweisheit übernimmt die christliche Gemeinschaft außer der weltanschaulichen Fechtkunst auch viele Bildungselemente ihrer Gegner. Zum ersten Male einigen sich Christentum und Humanismus (93/94). „Christliche Lehre und hellenistische Philosophie treffen sich in der seltsam ungemeinsamen Gemeinsamkeit, daß hier wie dort die ursprüngliche Geschichtlichkeit durchbrochen und das Allgemeingültige enthüllt ist. Der über alle Grenzen erhabenen Weltüberlegenheit des einen christlichen Gottes entspricht die eschatologische Einzelheit des Menschen in seiner allgemeinen Sündigkeit oder des gerechtfertigten Menschen in seiner liebenden Selbständigkeit. Und der Weltüberlegenheit des philosophischen Gottes entspricht die von allem Vordergründigen sich lösende, auf das höchste Allgemeine ausgerichtete selbständige Einzelheit des Philosophen. Durch diese Übereinstimmung wird der christliche Platonismus Augustins ermöglicht" (94/95). Mit dieser Verschmelzung ist nichts Geringeres entstanden als das Christentum selbst, d. h. das, was wir seit der Väterzeit Christentum nennen (99). Dieses Hineinwachsen in die hellenistische Kulturwelt und da-

mit in eine christliche Weltbesorgung, d. h. christliche Geschichte, ist keine Entfaltung der unverfälschten Offenbarung; denn es war nur möglich durch ein Mißverstehen und Beiseitesetzen dessen, was die christliche Urgemeinde geglaubt hat. Die hellenische Philosophie begründet vernünftige menschliche Selbständigkeit, christliche Erkenntnis dagegen ist: „Wie der Mensch seine wahre Möglichkeit ganz allein von Gott her hat in der Aktualität der Gnade als der allein mächtigen Ermöglichung ..." (95).

Wie verträgt sich nun diese Ansicht mit Kamlahs vorigen Aussagen, daß die Wurzeln christlicher Geschichtlichkeit schon sehr alt seien und sogar bis ins Alte Testament zurückreichen? (302) Daß durch Christus, den einerseits bereits Gekommenen und doch anderseits erst in der Zukunft Wiederkommenden „der Anfang einer neuen, nunmehr christlichen Geschichte gesetzt" ist? (67)

Zunächst ist zu sagen, daß zwar der bereits gekommene Christus, der die jüdische und mit ihr die Geschichte überhaupt beendet, der historische Jesus von Nazareth ist. Er und seine Botschaft begründen neue Geschichte nur durch die Dialektik des Neins einer ferneren Geschichte, also in einem uneigentlichen Sinne. Der ausbleibende Christus dagegen ist erst im Verwandlungsprozeß des christlichen Selbstverständnisses entstanden. Die Gläubigen mußten mit der Enttäuschung über das Ausbleiben der nahen Wiederkunft fertig werden. Dieses Fertigwerden besteht in einer neuen Deutung des Christus. Die Gründung der neuen, nunmehr christlichen Geschichte ist kein Plan Jesus' von Nazareth. Er ist zwar faktisch, aber nicht der Absicht nach der Beginn einer neuen Weltzeit. Faktisch, weil er durch sein Nichtkommen die Gemeinde zwingt, sich wiederum in der Zeit einzurichten und zu behaupten; nicht der Absicht nach, weil die neue Selbstbehauptung nur unter Mißverstehen und Preisgabe der ursprünglichen Botschaft Jesu möglich ist (89; 95). „Die geschichtliche Selbstbehauptung, ohne die es faktische Geschichtlichkeit nicht gibt, ist in der Gemeinde von Anfang Verteidigung der Rechtgläubigkeit und kommt alsbald in einer neuen Variante zum Vorschein: als die literarische Verteidigung des christlichen Glaubens durch die Apologetik. Mit den Apologeten beginnt die sogenannte patristische Literatur. Während die Geschichte der urchristlichen Gemeindeliteratur zu Ende geht, erzwingt die Verfolgung den Anfang dieser eigenartig neuen antik-christlichen Bildungsliteratur und hat damit eine zweite, der Weltentfremdung des Märtyrertums gerade entgegengesetzte Wirkung" (85). Den Schlüssel zur Deutung des Christentums durch Kamlah finden wir in dem Ausspruch, daß „sich das Selbstverständnis der Kirche als ein geschichtliches jeweils aus ihrem geschichtlichen Schicksal bestimmt" (183).

Die Weisheit der Griechen bietet sich der zur Selbstbehauptung in der Zeit veranlaßten Gemeinde als Hilfe (94). Das Allgemeingültige in christlicher Botschaft und griechischem Denken schafft die inhaltlichen Berührungspunkte zwischen beiden, aber das rationale Allgemeine wird nun ver-

wandt, um die alle betreffende Kunde vom weltüberlegenen Gott, der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen und der alle angehenden Erlösung vor den Heiden zu verteidigen und sie unter den Menschen zur Geltung zu bringen. Aber „daraufhin wird das Christentum, sobald es philosophisch verstanden wird, zugleich auch schon rationalistisch und humanistisch mißverstanden" (95). Das Christentum wird mißverstanden? Eigentlich nicht das, was wir heute Christentum nennen, sondern die ursprüngliche Lehre Jesu und das Selbstverständnis seiner ersten Gemeinde. Das Christentum ist durch das rationalistische und humanistische „Mißverständnis" eigentlich erst entstanden (99; vgl. 114).

Die Geschichtlichkeit des Christentums erwuchs also aus zwei Wurzeln: der ursprünglichen Kraft und dem endzeitlichen Glauben der frühchristlichen Gemeinde einerseits und der griechischen[3] Weisheit anderseits. Beide verbunden ermöglichen es, daß die neue Religion unter den zeitlichen Bedingungen des menschlichen Daseins bestehen und dauern kann.

Müßte nun Kamlah nicht folgern, daß das, was wir heute Christentum nennen, ein großer Abfall sei, eine Verfälschung der Lehre Jesu? Müßte er nicht jenen reformatorischen Bemühungen recht geben, welche die Ehe zwischen Jesu Worten und der griechischen Vernunft bekämpften und noch bekämpfen? Wenn dieser Bund nur durch ein Aufgeben des ursprünglichen christlichen Glaubens möglich war, müßte man ihn doch bedauern und verdammen — es sei denn, daß jener Jesus von Nazareth eben nicht die für alle Zeiten verbindliche, nicht die endgültige Offenbarung Gottes gebracht hat, daß er mit anderen Worten nicht in einem eigentlichen dogmatischen Sinne Gottes Sohn gewesen ist und keine auf seine Lehre verpflichtete Kirche gegründet hat. Kein Zweifel, daß Jesus von Nazareth bei Kamlah nur in einem sehr eingeschränkten Sinne Stifter des Christentums genannt werden kann. „Wenn also Clemens und Origines ... das Christentum als überhöhende Erfüllung nicht allein für das Judentum, sondern auch für das Hellenentum ansehen, so wenden sie damit nur scheinbar das ursprüngliche judenchristliche Verständnis von Verheißung und Erfüllung auf das Hellenentum an. In Wahrheit ist das geschichtsphilosophische Verständnis des Christentums als Erfüllung so neu wie das zugehörige Verständnis der Schöpfung" (114).

Für Kamlah ist die Hellenisierung der frühchristlichen Lehre als solche noch kein Abfall, sondern notwendig für ihr Weiterleben. Diese Hellenisierung wurde von den Kirchenvätern schon vom Ende der apostolischen Zeit ab kräftig betrieben. Kamlah redet von der „kallistischen Wende" (116). Wenn nun also der griechische Beitrag für das Christentum konstitutiv, d. h. mitwesensbildend sein soll, müßte man doch eigentlich annehmen, daß der Weg in die griechische und hellenistische Weltgestaltung durch irdische

[3] „Griechisch" wird hier in einem weiteren Sinne genommen, so daß auch die im Hellenismus weiter wirksame philosophische Vernunft, die ja ein griechisches Erbe ist, darunter zu verstehen ist. Kamlah selber zieht den Ausdruck „hellenistisch" vor.

Kultur und Politik ganz selbstverständlich gewesen sei. Daß nicht nur die kallistische Wende, sondern auch die konstantinische und der mittelalterliche Versuch eines Gottesstaates auf Erden echt „christlich" zu nennen seien. Ja sogar die byzantinische Einheit von Kirche und Staat würde nicht auf den ersten Blick als verfehlt gelten können. Man könnte nicht ohne weiteres sagen, daß das „christliche Experiment des Konstantin" das „Christentum als Staatskult für eine Rolle mißbraucht", die aus „römisch-heidnischer Überlieferung" stammt (127). Selbst die Reichstheologie eines Eusebius scheint von dem Satz her, daß die griechische Vernunft das Christentum mitkonstituiert habe, schwer abzuwehren.[4] In Wirklichkeit zieht Kamlah diese Folgerung keineswegs.

Die eusebianische Staatstheologie entwickelt sich zur Heiligung des römischen Reiches zum Sacrum imperium (128; vgl. 129). Noch aber lebt die Selbstkritik innerhalb der „katholischen Kirche" und es ist Augustin, in dessen Denken die Polarität, endzeitliche Gemeinde in geschichtlichem Dasein, gegenüber der eusebianischen Richtung zum Ausdruck kommt. Diese augustinische Spannweite bewahrt das Vermächtnis der Urgemeinde in abgewandelter Form und erschließt doch den Zugang zur Selbstbehauptung in der Welt. „Denn die hellenistische Entgrenzung, mit der die Antike dem Christentum so seltsam den Weg bereitet hat, wirkt sich erst in der Kaiserzeit politisch völlig aus" (127). Augustin nun gehörte zu jenen kritischen Stimmen, die dem eigentlichen eschatologischen Pol innerhalb der christlichen Spannung von „schon" und „noch nicht" zur Wirkung verhelfen. Freilich das offizielle Christentum ist, wie Kamlah meint, nicht den augustinischen, sondern den eusebianischen Spuren gefolgt. Zwar „als der Enderfolg der christlichen Verkündigung ... wird die konstantinische Wende für Augustin ... äußerst wichtig ..., so gesehen, rechtfertigt sie auch den Ausdruck ‚Christiana tempora' ..." (182/83). „Hingegen auf das Politische gesehen bleibt es dabei: Augustin kennt in schlechthin gar keinem Sinne so etwas wie ein christliches Sacrum Imperium. Er beantwortet die seit 410 aktuelle Frage nach der Möglichkeit eines Bundes zwischen Christentum und römischer Selbstbehauptung mit einem deutlichen Nein. Damit entfernt er sich denkbar weit von der zeitgemäßen Reichstheologie. Sein Widerspruch und seine Lehre von der reichsfremden Mitbürgerschaft der Engel ist jedoch eine verlorene Episode geblieben. Trotz der unerhörten Autorität, mit der er

[4] Dieses Bündnis der christlichen Lehre mit der Vernunft in ihrer griechischen Gestalt ist für Kamlah nicht absolut. Zwar konnte Christentum ohne die Vernunft nicht endgültig entstehen, „jedoch mit ihr nur stets vorläufig entstehen, so daß auch die erste Vollendung seiner abendländischen Vernunftsgestalt durch Augustin, der die Eschatologie erneuern will, vorläufig bleiben mußte, erneute Vergeschichtlichung und radikalere Erneuerung der Zukunft überlassend. Erst der Versuch, diesem unruhigen Fortgang durch die Versteinerung der Gegenreformation ein Ende zu setzen, die Wahrheit endgültig zu fixieren, hat die Mühe um diese nicht zu endende Problematik auf den Raum einer Konfession beschränkt, in der auch heute wieder, nun im Abgrund der Profanität, um Neugründung gerungen wird." Die Thematik wird dadurch nicht wesentlich verschoben; denn immer bleibt es dabei, daß das Vernunftgemäße (die rationabilitas) erst nachträglich zur urchristlichen Botschaft hinzutritt und ihr nicht von sich aus zukommt.

zum Mittelalter spricht, haben die Historiker des mittelalterlichen Imperiums nicht seine, sondern die eusebianische Lehre in ihre Weltchroniken aufgenommen. Sein Versuch, dem ‚Gottesstaat' der Zukunft in letzter Stunde noch in den Arm zu fallen, ist von der Geschichte selbst übergangen worden und darum unbemerkt geblieben" (183).

Der wirkliche Geschichtsgang hat, so urteilt der Verfasser, die echte Spannung von Endzeit und Geschichte nicht gewagt, sondern ist einer verweltlichten Eschatologie erlegen, einer Art Chiliasmus, der Aufrichtung eines tausendjährigen Reiches, eines Gottesstaates auf Erden. Der urchristliche Ruf rief aus der Welt heraus, predigte die Ohnmacht und Nichtigkeit alles Irdischen und das Ende dieses zeitlichen Äons. Das spätere Christentum führte in die Welt hinein, aber nicht nur als Verkünder des ewigen Heiles in der Zeit; vielmehr beanspruchte es eine christliche Kultur und ein christliches Reich zu schaffen. Es war nicht nur Missions-, sondern auch politische Macht. Nicht die augustinische, sondern die eusebianische Form der Verschmelzung von Antike und Christentum hat sich behauptet.

Wir gehen einig mit Kamlah, daß das Christentum stets in der Schwebe zwischen „schon" und „noch nicht" bleiben muß, daß es ständig und wesentlich eschatologisch, d. h. am Ende stehen muß. Immer ist in Christus, d. h. in Jesus von Nazareth, der Mensch mit seiner Geschichte aufgehoben. Aber in Jesus von Nazareth beginnt nun auch die eigentliche Geschichte Gottes mit den Menschen. Für Kamlah hat diese Geschichte, die neue Geschichtlichkeit des Christentums, nicht eigentlich mit dem historischen Jesus begonnen, sondern mit dem neuen Selbstverständnis der Gemeinde, durch das unser Christus erst geschaffen worden ist, und dies wiederum nicht in dem Sinne, daß diese Gemeinde die Lehre ihres Meisters nun besser verstanden hätte, sondern in einer Wandlung der ursprünglichen Lehre, in einem Mißverstehen und Vergessen, freilich unter dem Zwang der Tatsachen, unter der Not der Lage, die durch das Ausbleiben der Wiederkunft und des Gerichtstages Christi entstanden war.

Was wir hier zu Kamlahs Theorie sagen wollen, bewegt sich nicht auf der Ebene der neutestamentlichen Schrifterklärung, sondern auf der theologischen und geschichtsphilosophischen, die voraussetzt, daß die Offenbarung in Christus wirklich göttliche Offenbarung ist. Auch die Exegese wird sich mit Kamlah zu beschäftigen haben und hat auch, sei es ausdrücklich, sei es einschlußweise, bereits geantwortet. Wir verweisen diesbezüglich nur auf den Aufsatz: „Der Herr ist nahe." Über die endzeitlichen Aussagen Jesu in der frühchristlichen Gemeinde heißt es dort: „In Wirklichkeit handelt es sich aber gar nicht um chronologische Angaben, sondern um Wesensaussagen über das bleibende Verhältnis des wiederkommenden Christus zu seiner Gemeinde."[5] Es besteht also zwischen Jesus von Nazareth und dem später ge-

[5] *F. J. Schierse,* Der Herr ist nahe, in dieser Zeitschrift Bd. 153 (Dezember 1953) S. 168.

glaubten Christus kein Bruch und Gegensatz oder Abstand der Lehre. Beide sind endzeitlich und beide stehen im Bereich der Geschichte. Kreuz und Auferstehung und Wiederkunft Christi haben einen übergeschichtlichen und einen geschichtlichen Aspekt, sie stehen über der Zeit und zugleich in jeder Zeit als Grundkräfte eines geschichtlichen Geschehens. Nach diesem Hinweis auf die exegetische Seite der Frage bliebe uns nur noch das Verhältnis von urchristlicher Botschaft und hellenischer Vernunft zu klären.

Christus und Hellas in religionsphilosophischer Sicht

Auch wir sind der Meinung, daß die Begegnung der christlichen Botschaft mit dem griechisch-römischen Kulturkreis für ihre Entfaltung und Erhellung fruchtbar, ja daß die Auseinandersetzung sogar notwendig gewesen ist. Aber als konstitutiv, als das Wesen des Christentums mitbestimmend, können wir sie nicht anerkennen. Gerade wenn man die griechische Vernunft als für das Christentum wesensbestimmend ansieht, führt der Weg zu Eusebius, zur Staatsreligion östlicher, byzantinischer Prägung. Wohl sehen wir die Offenbarung Gottes, die in Christus Jesus geschehen ist, im Raume der Vernunft, aber zunächst nicht im menschlichen, sondern im göttlichen. Gott ist durch und durch Licht und Geist, und dieses geistige Licht hat sich sowohl in der Schöpfung als auch in Christus offenbart. Wir sehen die Ordnungen der Naturreligion, des Alten Bundes und die Erscheinung Christi alle im Bereich der göttlichen Vernunft. Es ist ein Gott, der sich kundtut, freilich in verschiedener Weise. Seine eigentlichen, tiefsten persönlichen Geheimnisse haben nicht einmal Moses und die Propheten geahnt; sie leuchteten — freilich verhüllt unter der Wolke menschlicher Bilder, Worte und Begriffe — erst im Neuen Bunde auf. Aber da Gott sich nicht selbst aufheben kann, so kann auch der in Christus sich mitteilende Gott nicht so sprechen, daß zwischen dem fleischgewordenen Wort von Bethlehem und dem Wort der Weltschöpfung kein Band mehr liefe. Das heißt, wie das Wort, durch das die Natur und der Mensch ins Dasein gerufen wurden, im Bereich der göttlichen Vernunft gesprochen worden ist, so ist auch das ewige Wort in Jesus Christus kein irrationales, sondern der tiefste Ausdruck der göttlichen Vernunft.

Freilich so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch sind Gottes Gedanken über Menschengedanken, aber durch das Wort der Schöpfung hat der Mensch einen Geistesfunken erhalten, der ihn zum wenn auch schwachen Ebenbild der göttlichen Vernunft macht, so daß alles, was im Raum der göttlichen Vernunft in der Welt offenbart wird, ihn mit den Zeichen und der Sprache der Schöpfungsordnung irgendwie ansprechen kann. Es ist, was die innergöttlichen Geheimnisse angeht, freilich nur eine ferne, sozusagen durch eine doppelte Analogie verschleierte Verstehbarkeit —, aber es ist alles grundsätzlich im Raum der Vernunft gesprochen. Deswegen ist das Christentum von sich aus, d. h. von seiner Urbotschaft her, aufgeschlossen für

gedankliche Durchdringung, wie sie dann die Theologie geleistet hat, und ebenso nicht verriegelt gegen die durch die Schöpfung geschaffene Welt hin. Das Werk, „Christentum und Geschichtlichkeit", setzt einen Offenbarungsbegriff voraus, der dem katholischen ganz fremd ist.

Da also das Christentum seiner Herkunft nach bereits auf menschliches Verstehen hin ausgesprochen worden ist, braucht es keine von außen kommende Wesensbestimmung, um seine religiöse Dynamik in allen Daseinsbereichen zu entfalten. Die griechische Vernunft war das Werkzeug dieser Entfaltung. Sie ergänzt die christliche Botschaft, bestimmt aber keineswegs das Wesen des Christentums. Es ist allerdings noch längst nicht nach allen Seiten aufgehellt, welche geschichtliche Bedeutung es hatte, daß das junge Christentum dieses Werkzeug vorfand und es benützt hat, jedenfalls ist es nicht die, daß das Christentum seine Geschichtlichkeit diesem Werkzeug ursprünglich mitverdankt.

Kamlah sieht die gestauten Kraftquellen des Urchristentums sehr wohl (306/307). Warum also der Rückgriff auf die griechische Weisheit, um die Geschichtlichkeit des Christentums zu erweisen? Ganz abgesehen von seiner exegetischen Theorie glaubt er offenbar, daß die eschatologische Feuersbrunst des Urchristentums ohne die kühlende ratio der Griechen zur Selbstzerstörung geführt hätte. Die glühende Lava des frühchristlichen Glaubens mußte im universalen Begriffsdenken des hellenischen Geistes geklärt und abgekühlt werden, um so zum Baugestein zu werden. Aber dieses Christentum hatte die Ausrichtung auf Maß und Form in sich selber, weil es von vornherein im Strahlungsfeld der göttlichen Vernunft begründet war. Wir können wohl sagen, daß die griechisch-römische Antike zum Wesen der abendländischen Kultur gehöre, aber nicht, daß sie zum Wesen des Christentums gehöre. Unsere ganze europäische Geisteswelt baut sich auf — einerseits auf den menschlichen Hochleistungen von Hellas und Rom, die von den jungen Völkern Europas übernommen und weitergeführt wurden, — anderseits auf dem von Jesus gepredigten Evangelium und der von ihm gestifteten Gemeinde. Aber Christentum und Abendland dürfen nie zusammenfallen, die Bürgerschaft Gottes kann niemals, auch nicht im Mittelalter, mit den Belangen der christlich gewordenen Menschheit schlechthin gleichgesetzt werden. Wo dies geschah, wo man versuchte, es zu tun, sei es von weltlicher, sei es von geistlicher Seite her, ist immer Unheil daraus entstanden.

Nun meinen wir freilich, daß es gerade auch Augustins Geschichtstheologie und -philosophie gewesen ist, die bewirkte, daß im westlichen, lateinischen Christentum trotz aller Krisen die Einheit von Welt und Kirche, Christentum und Kultur eine Gegensatzeinheit geworden und geblieben ist, während im griechischen Osten diese Polarität mehr und mehr gefährdet wurde. Diese Spannungseinheit ist aber nicht von Augustinus erfunden, sondern nur entfaltet worden. Sie ist bereits im Evangelium grundgelegt. „In einem

Punkte haben sich wohl alle Ausleger zu gemeinsamer Deutung vereinigt, daß es die Lehre Christi ist, die im Gottesstaat Gestalt gewonnen hat..."[6] „Der Gottesstaat als Schriftdenkmal ist die Enthüllung des Glaubens an den fortlebenden Leib Christi, zu der sich Augustinus der Heilige auf der Höhe seiner viel erprobten geistigen Schaffenskraft entschlossen hat".[7]

Zeitbericht

Die Landwirtschaft im Staate Israel — Israels Handel und Industrie — Südamerika und das deutsche Auslandsvermögen — Protestantismus in Kolumbien

Die Landwirtschaft im Staate Israel. Erste Voraussetzung für eine landwirtschaftliche Erzeugung ist überall das Wasser. Die Niederschläge sind im Lande Israel verhältnismäßig reichlich. Es regnet z. B. in Jerusalem ebensoviel wie in den meisten Gegenden Frankreichs (650 mm). In den Gegenden zur Wüste hin, so z. B. in Berseba, erreicht die Regenmenge nur 150 mm, das entspricht etwa jener der algerischen Hochflächen. Was noch bedeutsamer ist: die Niederschläge verteilen sich zeitlich sehr schlecht; zwischen Mai und Oktober fällt gewöhnlich kein Tropfen. Dieser mißliche Umstand wird von der Natur insofern gemildert, als die Kalkfelsen dort das Wasser rasch aufsaugen und so sein Verdunsten verhindern. Später kann es dann aus den Brunnen gewonnen werden. Die Erde Palästinas ist nicht mehr wie einst: feindliche Einfälle und Kriege, die sich seit Jahrhunderten über das Land hinwegwälzten, haben auch den Boden verwüstet. Erosion hier, Versumpfung dort haben das Ihrige getan.

Seit 1948 bemüht sich Israel die landwirtschaftliche Erzeugung wieder in Gang zu bringen und zu verbessern. Innerhalb fünf Jahren hat sich die bebaute Bodenfläche von 165000 ha auf 400000, die bewässerte Fläche von 29000 ha auf 59000 ha vergrößert. Diese letztgenannte soll sich innerhalb 10 Jahren auf 250000 ha ausdehnen. Um den Boden ertragreich zu machen, bedarf es meist harter Arbeit. Oft muß er entsteint, geebnet und künstlich berieselt werden. Im Negeb, einer wüstenhaften Landschaft bei Jaffa, findet sich zwar auch ein ausgezeichneter Lößboden, aber ihm fehlt die Feuchtigkeit. Um ihn zu bewässern und urbar zu machen, wurde eine Rohrleitung von 130 km Länge gelegt, die das Wasser von den Quellen des Yarkon bei Tel Aviv herbeiführt. Vor dem Kriege mit den Arabern hatten Fachleute aus dem Tennesseetal einen großartigen Bewässerungsplan entworfen: die Wasser des Mittelmeeres sollten durch einen Kanal von 10 km und einen Tunnel von 25 km Länge ins Tote Meer geleitet werden. Dieser Zufluß würde gestattet haben, den Jordan abzuleiten und für Berieselung des Trockenlandes zu verwenden. Auch würde der Höhenunterschied von 400 Meter zwischen den beiden Endpunkten der Leitung die Errichtung eines elektrischen Kraftwerkes ermöglichen, das rund eine Milliarde kWh spendete, das 1½fache des gegenwärtigen Bedarfs im Staate Israel. Überdies würde durch die Zufuhr von Mittelmeerwasser der Salzgehalt des Toten Meeres gesteigert und für eine Ausbeutung ergiebiger gemacht werden. Heute, bei dem fortdauernden Kriegszustand mit seinen Nachbarn, kann der junge Staat ein solches Vorhaben nicht ausführen. Er muß bessere Zeiten abwarten.

Inzwischen wird getan, was möglich ist. Da Israels anbaufähiges Erdreich im Verhältnis zur Volkszahl sehr gering ist, zielt es einstweilen eher auf Garten- als

[6] *C. J. Perl,* Augustinus, Der Gottesstaat, Salzburg 1951, 1. Band, S. 24.
[7] Ebda 28.

auf Landwirtschaft ab, legt z. B. kein Gewicht auf die Aufzucht von Mastvieh oder den Getreidebau, sondern bestrebt sich, Orangen und Gemüse zu erzeugen, die man ausführen, und mit deren Gegenwert man im Ausland Fleisch und Korn einkaufen kann.

Die landwirtschaftlichen Zukunftspläne gehen sehr weit. Trotz der Wüsten und der sonstigen durch die Natur gesetzten Grenzen, will man dahin kommen, das Land ernährungsmäßig selbständig zu machen. Heute deckt die eigene Erzeugung erst 65 Prozent des Bedarfs. Man will sie so steigern, daß sie im Jahre 1959 den Wert von 220 Millionen Dollar erreicht, das ist mehr als das Doppelte von 1952. (Vgl. Revue de L'Action Populaire, Januar 1954, S. 37 f.)

Israels Handel und Industrie. Das Land ist arm an Rohstoffen. Keine Kohle, nur etwas Torf im Norden. Bohrungen nach Erdöl waren bisher ohne Erfolg. Die Erzeugung elektrischen Stromes beträgt 700 Millionen kWh. Wenn man die verschiedenen örtlichen Energiequellen, die dem einzelnen Bürger zur Verfügung stehen, in Kohle umrechnet, kommt man nur auf etwa 800 kg. Zum Vergleich mögen Frankreich, bzw. USA dienen, wo die entsprechende Umrechnung zwei bis drei Tonnen, bzw. (USA) acht Tonnen aufweist.

Gibt es andere Bodenschätze? Wie es bis jetzt scheint, wenig. Die Schürfungen von Negeb, wo man die Bergwerke des Königs Salomon zu entdecken hofft, sind noch nicht weit gediehen. Immerhin gewinnt man bereits etwas Mangan und eine belgische Gesellschaft fördert täglich etwa zehn Tonnen Kupfer. Außerdem gibt es noch kleine Glas- und Kalkindustrien (Zement) und eine Anzahl Phosphatminen. Auch hörte man schon von Uranerzvorkommen.

Die Landwirtschaft kann also einstweilen nicht im großen Umfange Industriepflanzen wie Tabak oder zur Öl- und Textilverarbeitung wichtige Gewächse ziehen. Für den Augenblick bietet das Tote Meer die meisten Rohstoffe. Man gewinnt bereits Pottasche, es waren schon 100000 Tonnen im Jahre 1953. Fügt man diese Menge den etwa 100000 Tonnen Phosphat hinzu, die im gleichen Zeitraum gewonnen wurden, so verfügt Israel nicht nur über reiche Düngemittel für die Landwirtschaft, sondern kann auch noch einiges ausführen.

Indes dürften die eigentlichen Möglichkeiten des jungen Gemeinwesens auf dem Gebiete der Veredelungsindustrie liegen. Arm an Rohstoffen wie die Schweiz, muß es wie diese diesen Mangel durch Qualitätsarbeit ersetzen. Bereits gibt es Diamantenschleifer, die ihren kostbaren Rohstoff mittels Flugzeug aus Südafrika beziehen, ebenso Autowerkstätten, die aus den USA die Einzelteile erhalten und sie zu Kraftwagen zusammensetzen, die dann ins Ausland gehen. Langsam beginnt man auch, Autoteile selbst herzustellen. Autoreifen werden bereits im Lande erzeugt.

Ein leistungsfähiges Eisenbahnnetz überzieht das Land. Die Linien ins Innere werden allerdings fast nur von Einheimischen benützt. Zwar fehlt es nicht an zahlreichen ausländischen Reisenden; es sind indes zu einem großen Teil Pilger, die sich auf dem Weg zu den heiligen Stätten befinden. Eine Schiffahrtsgesellschaft und eine Luftverkehrsgesellschaft sind ebenfalls bereits gegründet worden und spielen im internationalen Verkehr eine Rolle. Auch das Bankwesen hat vielleicht noch eine Zukunft. Wenn es zu einem Ausgleich mit den Arabern käme, könnte Tel Aviv eines Tages das Finanzzentrum des Nahen und Mittleren Ostens werden.

Auch für wissenschaftliche und technische Forschung und Bildung ist gesorgt. Am Weizmann-Institut zu Rechoboth z. B. arbeiten gegen 100 Naturwissenschaftler. Und die Hochschülerschaft im Staate Israel zählt 6000 Studierende, die Techniker (Ingenieure) einbegriffen. Auch das könnte in einem befriedeten Morgenlande eines Tages bedeutsam werden. (Vgl. Revue de L'Action Populaire, Januar 1954, S. 38 ff.)

Südamerika und das deutsche Auslandsvermögen. Brasilien. Wie man weiß, wurde das gesamte deutsche Vermögen in Brasilien am 10. 3. 1942 beschlagnahmt, und zwar als Garantie und Pfand für die Zahlung von Entschädigungen für die von den Achsenmächten begangenen Angriffshandlungen, soweit die verantwortlichen Regierungen nicht zufriedenstellende Leistungen aufbrächten.

Brasilien hat freilich schon am 16. 11. 1945 — als erster der Alliierten — den Kriegszustand mit Deutschland beendet. Es hat auch im Laufe der Zeit die Härten des Beschlagnahmegesetzes vom 11. 3. 1942 gemildert.

Die Italiener erhielten auf Grund einer Vereinbarung vom 8. 10. 1949 — ein Abkommen, das ein wertvoller Präzedenzfall ist, da es den Grundsatz der Unverletzlichkeit des Privateigentums anerkennt — ihr Vermögen in vollem Umfange zurück.

Die Japaner wurden von allen Diskriminierungen befreit. Die Deutschen, die am 8. 11. 1950 in Brasilien ansässig waren, erhielten nach dem Freigabegesetz vom 4. 11. 1950 ihr Eigentum zurück und sollen als Ersatz für die beschlagnahmten Geldsummen Titel der Divida Publica erhalten. Der Gesamtbetrag dieser bisher noch nicht herausgegebenen Titel wird auf eine Milliarde Cruzeiros geschätzt.

Die Deutschen aber, die das Unglück hatten, am 8. 11. 1950 nicht in Brasilien zu leben, warten jetzt noch auf die Regelung ihrer Ansprüche und werden so behandelt, als wenn der Krieg nicht beendet wäre.

Es ist bis heute nicht festzustellen, um wie viele Millionen es sich handelt und wie viele davon als unwiederbringlich verloren abgeschrieben werden müssen.

Chile. Die chilenische Regierung hat die Rückgabe des in Chile beschlagnahmten deutschen Eigentums beschlossen. Der Beschluß ist dem deutschen Bundeskanzler am 12. 11. 1953 durch den chilenischen Botschafter in Bonn, Hormanzabal, offiziell übermittelt worden.

Guatemala. Guatemala betrachtet die entschädigungslose Enteignung der Deutschen während des Krieges nur als ersten Schritt auf dem Wege zu einer „neuen Ordnung". Ein weiterer Schritt, nämlich die Enteignung der United Fruit Company, richtet sich nunmehr gegen Bürger der gleichen Vereinigten Staaten, die dem kleinen Verbündeten Guatemala bei der Enteignung deutschen Eigentums im Kriege beispielgebend vorangegangen sind.

Peru. Nach einer Erklärung des peruanischen Botschafters in der Bundesrepublik, Gonzalo de Aramburu y Rosas, von Anfang September 1953, haben die in Peru lebenden Deutschen den größten Teil ihrer beschlagnahmten Vermögenswerte zurückerhalten. Über die Rückgabe der übrigen deutschen Vermögen haben bereits Erörterungen stattgefunden. Es besteht Grund zur Annahme, daß Peru zu einer Fortsetzung dieser Erörterungen bereit ist.

Peru hatte als einer der ersten ibero-amerikanischen Staaten die deutschen Markenrechte zurückgegeben. (Aus: Nachrichten der Studiengesellschaft für privatrechtliche Auslandsinteressen, Januar 1954, S. 8, 9, 10 u. 15.)

Protestantismus in Kolumbien. Man müßte genauer zusehen, bevor man den Vorwurf erhebt, daß die katholische Kirche (im großen ganzen und allgemein) intolerant sei. Den Anlaß zu solchen Beschwerden gibt diesmal Kolumbien. Dort würden die Protestanten ärger noch als in Spanien verfolgt. Was hat es mit diesen besonders in der protestantischen Presse der angelsächsischen Länder wiederholten Meldungen auf sich?

Eine erste Feststellung: In jeder der insgesamt einundzwanzig Republiken Latein-Amerikas bildet die katholische Kirche die weitaus stärkste Religionsgemeinschaft. Trotzdem berufen sich die genannten Behauptungen einer religiösen Verfolgung einzig auf Kolumbien. Schon dies allein scheint ein Hinweis, daß die an-

gebliche Intoleranz vielleicht nicht so sehr der Kirche schlechthin als vielmehr besonderen Verhältnissen Kolumbiens zuzuschreiben ist. Die Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Äußerung eines führenden Anwalts der protestantischen Sache, Dr. Alberto Rambaos: „In Kolumbien ist die Religionsverfolgung noch ärger als in Spanien, weil in ihr politische Spannungen eine Rolle spielen ... Jeder Protestant ist in Kolumbien automatisch ein Liberaler." Diese Begründung verdient, etwas genauer betrachtet zu werden. Weshalb ist es so bedeutungs- oder verhängnisvoll, in Kolumbien Liberaler zu sein?

Im Jahre 1946 fiel das Amt des Staatspräsidenten einem Konservativen zu, doch blieb die Mehrheit des Parlaments in beiden Kammern liberal. Nun hat für eine vernünftige Zusammenarbeit weder die eine noch die andere Partei jemals Begabung gezeigt. Als nun gar ein ehrgeiziger Extremist der Liberalen, Jorge Gaitan, die Führung seiner Partei ergriff, war jeder politischen Mäßigung ein Ende gesetzt. Er selbst wurde 1948 ermordet. Seine Anhänger aber rächten sich, indem sie einen wilden Kleinkrieg entfachten, der innerhalb von fünf Jahren (1948—53) an die zwanzigtausend Opfer gefordert hat. Nachdem die Regierung sie aus Bogota und den wichtigeren Städten vertrieben hat, setzen sie ihren Widerstand als Bandaleros auf dem Lande fort. Das konservative Regime wurde im Verlauf dieser Schreckenszeit immer mehr zu einer Diktatur — bis ihm wieder einmal, im Juni vergangenen Jahres, ein General (der übrigens Katholik ist) ein Ende machte. Während nun die katholische Kirche nicht einseitig Stellung nahm(es gibt angesehene Katholiken in den gemäßigten Flügeln beider Parteien), war von den Protestanten bekannt, daß sie es entschieden mit den Liberalen hielten und selbst den Bandaleros, d. h. zum Teil kriminellen Terroristen, ihre Sympathien zuwandten. Dr. Zuleta Angel, derzeitiger Botschafter Kolumbiens in Washington, verwahrte sich 1950 gegen den Vorwurf religiöser Unterdrückung wie folgt: „Man kann in Gebieten, wo die Presbyterianer eine beträchtliche Zahl von Anhängern haben, deutlich beobachten, daß sie alle oder fast alle bedauernswerterweise Beziehungen zu den Liberalen unterhalten, so daß, wenn dort rein politische Zusammenstöße erfolgen, sie versuchen, diese als religiöse Verfolgung zu deuten." In diesem Wirrwarr einer politisch überhitzten Atmosphäre von religiöser Verfolgung zu reden, scheint also, vorsichtig ausgedrückt, reichlich fragwürdig.

Eine zweite Feststellung: Trotz dieser unglücklichen Verquickung mit politischen Vorgängen spielen bei den erfolgten Gewaltakten, deren Opfer jedoch nur zum Teil Protestanten waren, auch konfessionelle Spannungen mit. Denn die meist von finanzkräftigen nordamerikanischen Missionaren eingeführten Sekten sind, wie überall in Latein-Amerika, so auch in Kolumbien alles andere als beliebt. Den Eindruck, den sie erwecken, gibt P. Eduardo Ospina S. J. in „Revista Javeriana" Juli 1952, wie folgt wieder: „Der starken anti-protestantischen Reaktion liegt hauptsächlich der Charakter der protestantischen Werbearbeit zugrunde. Die Protestanten sagen, daß sie nach Kolumbien kämen, um uns Kolumbianern das Evangelium zu verkünden. Hätten sie sich bei ihrer ersten Einwanderung 1856 unter den damals noch wilden Stämmen von Putumayo und Goajira angesiedelt, so hätten wir es geglaubt, daß sie gekommen seien, das Evangelium zu verkünden, wo das Evangelium noch unbekannt war. Aber sie siedelten mitten in Bogota. Diese einfache Tatsache sagt uns, daß sie entweder nicht kamen, um das Evangelium zu verkünden, oder daß sie meinen, wir Katholiken kennten das Evangelium nicht. Eine solche Haltung ruft in Katholiken ein Gefühl der ... Entrüstung hervor." Daß diese Entrüstung verständlich ist, geben selbst Protestanten zu, die mit den Pamphleten der Zeugen Jehovas oder mancher Bibelforscher bearbeitet worden sind.

Selbst die Miteinbeziehung konfessionellen Zwistes will somit nicht recht genügen, den Alarmruf: Religiöse Verfolgung! voll verständlich zu machen. Sicher-

lich liegen in diesem politisch-religiösen Knäuel Taktlosigkeiten, Roheiten und Ungerechtigkeiten auf beiden Seiten. Wenn dem aber so ist, macht sich jene Berichterstattung verdächtig, die aller Liebe bar nur den andern belastet. In einem vorbildlich belegten Artikel der „Orientierung" vom 15. Januar 1954 wird eine Stellung bezogen, der auch wir uns anschließen möchten. Nach Aufzählung heftiger Vorwürfe, die katholischerseits in Kolumbien erhoben werden (es hätten die Protestanten Marienstatuen und Heiligenbilder zerztört, den Papst als teuflischen Antichrist bezeichnet usw.) heißt es: „Wir haben nicht gesagt: Der Protestantismus greift in maßloser und unverschämter Weise die katholische Kirche an. Wir wollen das auch jetzt nicht sagen, weil wir wissen, wie schwer man über Ereignisse in einem fernen Land mit ganz anderen Voraussetzungen, als sie bei uns herrschen, ein allseits gerechtes Urteil fällen kann. Wir hatten gehofft, daß auch die Gegenseite solche Klugheit werde walten lassen, abgesehen von dieser oder jener Entgleisung, wie sie in solchen Fällen immer wieder geschieht. Wir wurden in dieser Annahme leider enttäuscht und müssen feststellen, daß von einzelnen Kreisen — sie stellen gewiß nicht den Protestantismus bei uns dar — eine Art systematischer Propaganda gegen unsere Kirche mit den Ereignissen in Kolumbien betrieben wird ..., die es an exakter Berichterstattung auch nur der Tatsachen gröblich fehlen läßt ... Das mag aus Eifer für die bedrängten Glaubensgenossen geschehen sein; es ist aber ein unkluger Eifer, durch den man sogar den eigenen Glaubensgenossen nur schadet." Einerseits wird man dem Unwillen, wie ihn P. Ospina formuliert, eine gewisse Berechtigung nicht absprechen können; anderseits kommt man an der Tatsache nicht vorbei, daß in den übrigen, nicht weniger katholischen Staaten Latein-Amerikas dieser dort ebenfalls gärende Unwille keine Gewaltakte zeitigt. (The Tablet 16. Januar 1954; Orientierung 15. Januar 1954.)

Umschau

Irrwege eines nationalistischen Mythos

Man hat den Bolschewismus in seiner heutigen Gestalt gelegentlich als eine paradoxe Verbindung von kommunistischer Doktrin mit nationalistischem Pathos bezeichnet. Gewiß ist diese Begriffsbestimmung nicht erschöpfend, aber sie weist auf eine oft übersehene Wirklichkeit hin. Zwar besitzen wir heute eine Reihe guter Bücher über die marxistisch-stalinistische Theorie, aber es fehlt eine zusammenhängende Darstellung des slavischen Nationalismus, von seinen Quellen angefangen bis zu seinen gegenwärtigen Verzerrungen. Hans Kohn, der aus Prag — der Metropole des slavischen Nationalismus — stammt, als Kriegsgefangener im ersten Weltkriege fünf Jahre in Rußland verbrachte und heute Professor in den Vereinigten Staaten ist, macht sich an das heikle Thema des Panslavismus als interessierter, aber kühler Beobachter. Sein Buch ist gründlich, übersichtlich und so geschickt geschrieben, daß man es mit Spannung liest.[1] Zwar lautet sein Titel „Pan-Slavismus", aber es gibt über diese spezielle Form hinaus einen guten Einblick in die Entstehung des gesamten slavischen Nationalismus.

Es mag uns heute wie eine geistesgeschichtliche Ironie erscheinen, daß wir auf der Suche nach den Quellen des Bolschewismus so oft bei deutschen Denkern anlangen. Hat der Kommunismus seinen Ursprung bei Marx und Engels, so verdankt der slavische Nationa-

[1] *Kohn, Hans,* Pan-Slavism. Its History and Ideology. (356 S.) Notre Dame, Indiana USA 1953, University of Notre Dame Press. Ln. US-Dollar 6,25.

lismus sein Entstehen dem Romantiker Johann Gottfried Herder, dessen 1784 erschienenes Buch, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", für Deutschland nicht viel bedeutete, bei den Slaven aber die nationale Erweckung einleitete. Als Schüler Rousseaus hatte Herder eine tiefe Sympathie für die wenig kultivierten und daher „naturnahen" Slaven. Er beklagte ihre ungerechte Unterdrückung durch die Deutschen, pries ihre hohen geistigen Werte in Sprache und Volkskunst, ihre ursprünglich demokratische Ordnung, die ihnen eigene Friedensliebe und ihre unverbrauchte Kraft, die sie befähige, einmal zur führenden Nation Europas aufzusteigen. Er betrachtete alle Slaven als ein Volk mit einer gemeinsamen Sprache in verschiedenen „Dialekten". Damit waren die Stichworte für den im 19. Jahrhundert auftretenden slavischen Nationalismus gegeben: Abwehr der Unterdrückung, Betonung der slavischen Eigenart und Gemeinsamkeit, Glaube an die eigene Friedfertigkeit und an eine besondere geschichtliche Auserwählung. So war von Anfang an ein Gegensatz zum Westen da.

In der Frühzeit des Panslavismus, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf dem Boden der heutigen Tschechoslowakei entstand, war dieser Gegensatz nur kulturell ausgeprägt. Man versuchte, durch eine deutliche Abgrenzung sich des eigenen Volkstums bewußt zu werden. Das war die Zeit der Studenten, der Gelehrten und Poeten. Mit hingebendem Idealismus wurden die Sprachen entwickelt und den kulturellen Bedürfnissen angepaßt, Volksdichtungen und Lieder gesammelt, die Anfänge einer Literatur geschaffen und die „große slavische Nation" in Poesie und Prosa gepriesen, die vereint die größte in Europa sei und zu ungeahnter Größe aufsteigen könne. Die Intelligenz der West- und Südslaven suchte engere Verbindungen mit dem Ziel, die slavische Bruderschaft zu festigen. Das alles vollzog sich in einem friedlichen Geist, beinahe in einer romantischen Idylle. 1848 trat in Prag der erste panslavische Kongreß zusammen, der zwar eine eindrucksvolle Kundgebung des gemeinsamen Wollens war, aber kaum praktische Folgen hatte. Es kam zu keiner echten Einigung. Schon damals zeigte sich die Schwäche des ganzen Panslavismus: es ließ sich herrlich über slavische Brüderlichkeit deklamieren, aber in konkreten Fragen strebten die Geister weit auseinander. Die westeuropäische Geisteswelt stand der slavischen Bewegung mit Sympathie gegenüber und begrüßte den Prager Kongreß. Eine der wenigen Ausnahmen sind Marx und Engels, die in wütenden Artikeln die „reaktionären" slavischen Völker angriffen. Marx glaubte, daß die Böhmen das Rad der Geschichte rückwärts drehen wollten und dafür mit dem Untergang bestraft würden. Für Rußland hatte er ein mit Besorgnis gemischte Verachtung. Die östlichen Kommunisten haben es nicht leicht mit ihren geistigen Ahnen!

Der polnische Nationalismus hatte seit den Anfängen eine besondere Note von Melancholie und Empörung wegen des nationalen Unglücks der Zerstückelung des Vaterlandes. Mickiewicz gab diesem Gefühl am vollendetsten Ausdruck, wenn er Polen mit dem gekreuzigten Erlöser verglich. Gerade das Leiden und Sterben seiner Nation sei das Unterpfand für ihre Auferstehung und geschichtliche Auserwählung. Die Idee der slavischen Brüderschaft konnte in einem Volke, zu dessen Henkern auch Rußland gehörte, nie recht Wurzeln schlagen.

Der slavische Nationalismus in Rußland entwickelte sich in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts in der Gestalt der Slavophilie. Seine Begründer standen unter dem Einfluß von Schellings Mythologie. Ihre Lehre hatte eine stark religiöse Ausprägung. Rußland wurde als Land der wahren Orthodoxie, der religiösen Brüderlichkeit und Einheit unter der Herrschaft des gesalbten Zaren, echter Menschlichkeit, Friedensliebe und Toleranz dargestellt. Genährt

wurde dieser Nationalismus von einem heftigen Ressentiment der russischen Intelligenzler gegenüber Europa, das man einerseits bewunderte und von dem man lernen wollte, das aber jetzt korrupt und dekadent sei und sein eigenes kulturelles Erbe verraten habe. Die besondere Zielscheibe der Kritik waren die katholische Kirche, der westliche Rationalismus und Juridismus und die hochmütige Verkennung Rußlands. Rußland wurde als der berufene Erbe der westlichen Kultur in gereinigter Form verkündet. Das Bild der Slavophilie schwankt zwischen Panslavismus und Panrussismus. Die Polen wurden als verwestlichte und damit degenerierte Slaven verachtet. Den übrigen Westslaven stand man reserviert gegenüber. Mehr Sympathie bestand immer für die Balkanslaven, die zumeist der gleichen Religion waren wie die Russen, und bei deren Befreiung Rußland zugleich den eigenen Feind, die Türkei, schlagen und vielleicht Konstantinopel erobern, das Kreuz auf der Hagia Sophia und Befestigungen am Bosporus errichten konnte. Auf dem zweiten panslavischen Kongreß in Moskau 1867 wurde zum ersten Mal der Anspruch Rußlands auf die Führung aller slavischen Völker proklamiert. Wie Preußen Deutschland geeint habe, so müsse Rußland alle slavischen Völker zur Einheit führen. Dieser Anspruch wurde zwar von anderen Vertretern des Kongresses lebhaft angefochten, aber er blieb die politische Theorie gewisser russischer Kreise. Die späteren Slavophilen, unter ihnen Danilewskij, Katkow und F. M. Dostojewskij stellten sie in den Vordergrund. Besonders der große Dichter Dostojewskij, der wie so viele russische Künstler es nicht mit seinem Gewissen vereinbaren konnte, der reinen Kunst zu dienen, verhalf in seinen journalistischen Publikationen („Tagebuch eines Schriftstellers") der Slavophilie zu weiter Verbreitung. Er war einer der emphatischsten Prediger des russischen Messianismus. Gegen Europa empfand er jene Haß-Liebe, die viele russische Intelligenzler auszeichnete. Gegen Ende seines Lebens glaubte er eine neue „Lösung" des europäisch-russischen Problems gefunden zu haben: Rußland müsse sich zunächst dem Osten zuwenden. Die Eroberung und Erschließung Asiens würde ihm die Kraft zur Auseinandersetzung mit dem Westen geben.

Nach dem ersten Weltkrieg erlangten die West- und Südslaven die ersehnte Selbständigkeit. Zumeist hatten sie diese nicht erkämpft, sondern sie fiel ihnen durch den Zusammenbruch des Zarenreiches, der Mittelmächte und der Türkei von selbst zu. Nun war die Möglichkeit für die slavische Brüderlichkeit auch in der politischen Praxis gegeben. Aber davon war nichts zu sehen. Die Slowaken sahen sich von den Tschechen unterdrückt, die Kroaten von den Serben, die Westukrainer und Weißrussen von den Polen. Es wurde keine Allianz der jungen slavischen Staaten gebildet; der nationale Egoismus behielt die Oberhand. Die slavischen Monarchien oder Republiken konstituierten sich nach westlichen Vorbildern. Die neue Sowjetunion schien völlig aus der slavischen Gemeinschaft ausgeschieden.

Lenin war marxistischer Internationalist. Er glaubte nicht an die sagenhafte slavische Brüderlichkeit, sondern an die noch vagere proletarische Solidarität. Die Sowjetunion war ein Föderativstaat, in dem jedes Volk im Rahmen der Klassensolidarität über eine gewisse Autonomie verfügte. Nach außen zeigte sich die Sowjetunion am Schicksal der anderen slavischen Völker desinteressiert. Jeder Nationalismus wurde verdammt. Das änderte sich beinahe über Nacht unter dem Eindruck der Machtergreifung Hitlers in Deutschland. Hatte Stalin erkannt, daß das Nationalbewußtsein eine stärkere emtionale Macht ist als das Klassenbewußtsein, oder zwang Hitlers Erfolg ihn wider Willen zur Nachahmung? Wir wissen es nicht. Jedenfalls wurde die Geschichtsauffassung von Prokowskij, nach der die eigentliche Weltgeschichte mit dem Aufstand der Pariser Kom-

mune begann, in Grund und Boden verdammt. Plötzlich wurden die Ausbeuter und Klassenfeinde der Vergangenheit wieder zu nationalen Heroen. Alle russischen Heldentaten der Zarenzeit wurden als Fortschritte der Menschheit gefeiert. Russischer Stil in allen Lebensbereichen wurde die Mode. Kurzum das alte Heizmaterial der nationalistischen Dampfkessel fand wieder Verwendung. Dem nationalen Messianismus wurde jedoch eine neue Begründung gegeben: da allein in Rußland der Sozialismus verwirklicht ist, ist es das fortschrittlichste, friedlichste, auf das Wohl aller Menschen bedachte Land, das berufen ist, die geschichtlichen Hoffnungen der Menschheit zu erfüllen. So entstand der sowjetische Panrussismus; von slavischer Brüderlichkeit war zunächst noch keine Rede. 1939 opferte Stalin in seinem Pakt mit Hitler die westlichen Slaven und beteiligte sich an der Neuaufteilung Polens. Erst nach Ausbruch des deutsch-sowjetischen Krieges wurde der Panslavismus wieder aus dem ideologischen Arsenal hervorgeholt. Die alte, neu formulierte These lautete: die Sowjetunion kämpft nicht nur um ihre eigene Existenz, sondern auch für die Befreiung und den Wohlstand aller slavischen Völker. Im sowjetischen Sieg allein liegt deren Rettung.

1945 war diese Befreiung vollzogen. Zum ersten Mal in der Geschichte war der hundert Jahre alte Traum des Panslavismus verwirklicht. Alle slavischen Völker waren unter Rußlands Führung zu einem Block vereinigt. Doch das schöne Traumbild wurde in der Wirklichkeit zu einem Schreckgespenst. Brutale Gewalt und kaum verschleierte Ausbeutung durch den neuen Beschützer erstickten alle Regungen der Brüderlichkeit. Die Verlogenheit der neo-panslavistischen Phrasen wurde jäh entlarvt, als sich 1948 Jugoslavien der bedrückenden Fürsorge durch den großen Bruder entzog. Damals setzte sich bei den Sowjets die Erkenntnis durch, daß der slavische Nationalismus zwar sehr nützlich sei, wenn er im eigenen Lande proklamiert wird, aber sehr schädlich, wenn er von den Volksdemokratien allzu eifrig nachgeahmt wird. So machte man in der Folge eine saubere Scheidung zwischen dem eigenen Nationalismus, der als „Sowjetpartriotismus" höchste Pflicht ist, und dem Nationalismus der anderen, der als „bourgeoiser Nationalismus" eine verabscheuungswürdige Erscheinung des ideologischen Verfalles ist.

Die von reinen Idealisten geformte panslavische Idee wurde tatsächlich zu einer geschichtlichen Macht, die die Landkarte Europas umgestaltete. Da ihr jedoch die reale Grundlage weitgehend mangelte, mußte sie sich zu einem kollektiven Mythos umwandeln, um geschichtlich wirksam zu sein. Der Mythos aber spricht nicht zum Geist, sondern zu den Masseninstinkten. Unter den Instinkten der Selbstbehauptung und des Hasses blieb von der ursprünglichen erhabenen Idee nur die ideologische Verbrämung für beschämende politische Praktiken. Ein großer Slave hat das im 19. Jahrhundert vorausgesehen, der russische Philosoph Wladimir Solowjow. Die Worte, die er den damaligen Slavophilen zurief, gelten für jede Form des engherzigen Nationalismus: „Wenn immer Rußland in seinem nationalen Egoismus sich selbst behauptete und von der christlichen Welt trennte, war es unfähig, etwas von Größe und Bedeutung hervorzubringen. Nur in enger, innerer und äußerer Verbindung mit Europa hat das russische Leben wirklich große Taten vollbracht" („Das nationale Problem in Rußland").

Johannes Groetschel S.J.

Horoskope und Bürgerliches Gesetzbuch

Strafurteile gegen die Horoskopie sind eine Seltenheit, da die Sterndeuter es verstehen, trotz der „wissenschaftlichen" Aufmachung des Horoskopes beim Versagen der treffsicheren Prognosen sich auf die üblichen Ausreden zu berufen: „entgegenstehende Um-

stände", Krisenkonstellationen, falsche Angabe der Geburtsstunde, Vernachlässigung irgendeines Aspektes, Wahl eines falschen Deutungssystems oder andere Gründe, wie sie schon das verworrene Vierbuch (Tetrabiblos) des Claudius Ptolemäus (um 160 n. Chr.) vorgebracht hat, das bis auf unsere Zeit die Astrologenbibel geblieben ist.

Demgegenüber ist eine beachtenswerte Entscheidung grundsätzlicher Art über die Astrologie und das Stellen von Horoskopen unter Berufung auf das Bürgerliche Gesetzbuch (§ 306) das Urteil des Oberlandesgerichts in Düsseldorf vom 27. Februar 1953 (5. Zivilsenat, Aktenzeichen 5 U 319/52). Es handelt sich um folgenden Fall.

Ein Großkaufmann hatte mit einem Astrologen einen Vertrag geschlossen. Er sollte ihn bei geschäftlichen und privaten Planungen auf astrologischer Grundlage beraten und hierbei ihm besonders günstige Tage für seine Vorhaben benennen. Die Beratung lief ausschließlich darauf hinaus, dem Beklagten unter Berücksichtigung seiner Geburtsverhältnisse nach dem Stand der Sterne Weisungen für die Zukunft zu erteilen. Den hierüber geschlossenen Vertrag hat der offenbar enttäuschte Kaufmann letztlich aber nicht erfüllt. Das hatte der Astrologe nicht vorausgesehen, ebensowenig den für ihn kostspieligen Ausgang seiner Klage auf Zahlung gegen den anfangs sterngläubigen Kaufmann. Das Oberlandesgericht in Düsseldorf hat die Klage abgewiesen, weil ein „Vertrag über Stellen von Horoskopen auf astrologischer Grundlage auf eine objektiv unmögliche Leistung gerichtet ist, die zur Nichtigkeit führt". Zur Begründung des Urteils wird folgendes ausgeführt.

Der Astrologe hat seine Begabung ausschließlich darauf aufgebaut, aus Zeit und Ort der Geburt des Menschen Beziehungen zu den Sternen und damit Folgerungen für die Zukunft herzuleiten. Dabei hat er nicht nur Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten der Zukunftsentwicklung angedeutet, sondern hat wiederholt gewisse Einflüsse der Sternkonstellationen für bestimmte Zeiträume positiv angekündigt. Hierbei hat er offenbar Einflüsse anderer Art völlig außer Betracht gelassen. Er will lediglich aus dem Geburtshoroskop praktisch verwertbare Aussagen entnehmen, die sich auf einzelne Planungen und Handlungen eines Menschen erstrecken.

Soweit die Astrologie davon ausgeht, daß alles Geschehen und damit auch die Beziehungen des Menschen zu diesem Geschehen von den Sternen abhängt, also schicksalhaft vorausbestimmt, und deshalb aus den Sternen ablesbar sein muß, steht sie nicht auf dem Boden wissenschaftlicher Erkenntnisse. Die breite Masse der vernünftig denkenden Menschen lehnt diese Art der Schicksalsdeutung als Wahnidee und Irrglauben ab. Sie wird in dieser Auffassung auch durch bedeutende Vertreter der echten Wissenschaft gestützt. Es entspricht dem Stande der Wissenschaft und der sittlichen Weltanschauung, daß auf die Lebensgestaltung nicht nur die Erbmasse, sondern auch die Kraft der Persönlichkeit, des Geistes und des Bewußtseins einwirkt. Der Mensch hat einen freien Willen und kann diesen Willen seiner Einsicht entsprechend betätigen. Wenn sich auch in der Wissenschaft die Erkenntnis allmählich durchsetzen sollte, daß auch Sonne, Mond, Planeten und andere Gestirne infolge ihrer Strahlungen eigene spezifische Wirkungen auf den einzelnen Menschen ausüben können, so kann es sich hierbei zwingend nur um einen Teileinfluß handeln. Die Stellung der Sterne, die Ekliptik der Sonne und die kosmischen Strahlungen sind dann nur neben vielen andern ein Faktor, der möglicherweise als einflußnehmend auf den Menschen angesehen werden könne. Wenn auch die Frage nicht entschieden werden kann, in welchem Verhältnis diese Kräfte zueinander stehen, so kann man trotzdem mit Sicherheit davon ausgehen, daß der kosmische Einfluß nicht in der Stärke wirkt, daß hier-

durch die andern Einflüsse ausgeschaltet werden.

Die Astrologie ist nur ein Sternglaube, deren Anhänger sich den wissenschaftlichen Erkenntnissen verschließen. Für ihre Behauptung, daß zwischen außerirdischen kosmischen Erscheinungen und Lebensvorgängen Beziehungen sich erkennen lassen und daraus Voraussagen für den wahrscheinlichen Ablauf der Lebensvorgänge gemacht werden können, ist nicht der geringste Beweis zu erbringen.

Das Urteil des Düsseldorfer Oberlandesgerichtes ist eine vernichtende Abrechnung mit der unkontrollierbaren astrologischen Sternmystik und ihrem Anspruch „eine ewige Wahrheit zu sein, die dem Sturm der Jahrtausende standgehalten hat und sich nicht vernichten läßt" („Zenit" Zentralblatt für astrologische Forschung). Wie notwendig und gerechtfertigt heute bei dem unsauberen Gebahren der Astrologie ein scharfes gerichtliches Vorgehen ist, zeigt eine Bestimmung des Württembergisch-Badischen Staatsministeriums vom Jahre 1946, wonach es „eine bedauerliche Zeiterscheinung sei, daß zahlreiche Personen es versuchten, durch Sterndeuten und ähnliche Künste ihren Unterhalt zu verdienen". Da sich jede Privatperson mit Wahrsagen und Astrologie befassen und ohne Kenntnis astrologischen Wissens wertlose Radixhoroskope, die das Geburtshoroskop als die Wurzel (Radix) des Lebensschicksals betrachten, ausarbeiten kann — man muß sich nur die antiken Typen der Tierkreis- und Planetenkinder etwas modern zurechtgemacht einprägen —, so versteht man es, daß so viele Berufs- und Gelegenheitsastrologen in Dorf und Stadt ihr einträgliches Geschäft ausüben.

Ihre Zahl ist kaum festzustellen, da diese Allerweltspropheten und moderne Pythien ihre Tätigkeit möglichst im geheimen ausüben, um sich vor Bestrafung zu schützen. So wurde z. B. auf eine an die Polizeidirektion München gerichtete Anfrage, wie weit dort Sterndeuterei und ähnliche Wahrsagekünste blühten, folgende bemerkenswerte Auskunft erteilt: „Der Aberglauben wirkt sich in München hauptsächlich im Sterndeuten, Kartenlegen, Hellsehen und Ausdeuten der Handlinien aus. Mit Sterndeuten befassen sich in München vielfach verfehlte Existenzen aus den Kreisen der Halbgebildeten, aber auch kleine Handwerker wie Schuhmacher usw. betätigen sich auf diesem Gebiete und suchen sich dadurch einen Nebenverdienst zu verschaffen. Das gleiche gilt für das Hellsehen."

In einer juristischen Statistik über die in Deutschland in den letzten Jahren wegen Astrologie angeklagten Personen finden wir stellenlose Musiker, Artisten, Graveure, Schriftsteller, stellungssuchende Kaufleute und eine unübersehbare Schar von Astrologinnen, angefangen von der hellseherischen Gemüsefrau bis zu den Frauen der besten Gesellschaft, die sich dann noch als Spezialistinnen astrologischer Technik, als Chirologinnen, Astro-Graphologinnen, als Phrenologinnen „auf rein wissenschaftlicher Grundlage" oder „auf Grund altindischer Weisheit" anbieten.

Wenn man die ungeheuren Verwüstungen bedenkt, welche die Astrologen seit Jahrtausenden durch ihren Orakelbetrieb mit nichtssagenden Phrasen, inhaltlosem Gefasel von Selbstverständlichkeiten und Widersprüchen angerichtet haben, dann kann man verstehen, daß immer wieder aus ärztlichen, juristischen und theologischen Kreisen vor der Sterndeuterei wegen der mit ihr verbundenen seelischen und körperlichen Gefahren gewarnt wird. Viel schlimmer als der durch den finanziellen Nachteil wertloser Horoskope entstandene Schaden sind die schweren psychischen Schäden, die durch unverantwortliche Prognosen entstehen können. Bei willensschwachen und zu Psychopathie neigenden Personen können solche Prophezeiungen zu Energielosigkeit, Stumpfsinn, Lebensüberdruß, Verzweiflung, ja zum Selbstmord führen. In einem bisher un-

veröffentlichten Gutachten, das der im Jahre 1945 verstorbene bekannte Gegner der Sterndeutung, Prof. W. Gundel, Gießen, über einen typischen Fall von trügerischer Geschäftsastrologie zwecks gerichtlichen Vorgehens ausgearbeitet und das sein Sohn dem Verfasser dieses Artikels freundlichst überlassen hat, macht er besonders auf die durch die Horoskopie verursachten Schäden aufmerksam. Er kommt dabei auf astrologische Ehebücher, auf Empfehlung von „Zeugungsbarometern" usw. zu sprechen: „Wenn die E. Ebertin, eine bekannte Astrologin, sich in ihrem Buche ‚Astrologie und Liebesleben' in marktschreierischer Weise damit brüstet, aus den Sternen Ehebruch und Mord erkannt zu haben, so ist das nicht mehr ein einfacher Betrug, sondern ein ganz schweres Verbrechen ... Es wäre an der Zeit, daß gegen diese Schundliteratur allerübelster Sorte von seiten der Gesetzgebung mit aller Schärfe vorgegangen würde und daß durch weitgehende Aufklärung ein weiteres Vordringen dieses Aberglaubens und dieser gewinnsüchtigen Ausbeutung unseres Volkes durch skrupellose Skribenten und Praktiker mit aller Energie verhindert würde."

Es hat eine Zeit gegeben, da war die Ausübung der Astrologie gesetzlich der Giftmischerei gleichgesetzt und bei Todesstrafe verboten wie im alten republikanischen Rom und im Rom der Kaiserzeit. Polizeiliche Maßnahmen wandten sich vor allem gegen den gewerbsmäßigen Betrieb, der mit Vermögenseinziehung, Verbannung und schweren Freiheitsstrafen geahndet wurde. Ein allgemeines Verbot der Astrologie, die, entgegen den erlassenen Strafbestimmungen von manchen Kaisern zur Kontrolle verdächtiger Personen begünstigt wurde, erging unter Kaiser Diokletian im Jahre 294, der sie in all ihren Formen als „Ars damnabilis", als verdammenswerte Kunst, untersagte. Nach Einführung des Christentums hat Konstantin II., der Nachfolger Konstantins, im Jahre 357 in einem Edikt erneut die Astrologie bei Todesstrafe verboten als unvereinbar mit der neuen Staatsreligion. Justinian I., dessen Ziel die Wiederherstellung des römischen Weltreiches auf christlicher Grundlage war, nahm diese äußerst strenge Bestimmung in die letzte geistige Schöpfung der Antike auf, in das corpus juris Justiniani.

Für die Beurteilung der strafrechtlichen Bestimmungen, die gegen die Astrologie seit ihrem Bestehen in den Gesetzbüchern erlassen wurden, sind ihre jeweilige geschichtliche Entwicklung in den einzelnen Kulturkreisen und der Glaube an ihren Wahrheitsgehalt von Bedeutung. Die Stellungnahme der Gesetzgeber und die Verbote sind durch die grundlegende Wandlung des Sternglaubens im Laufe der Jahrtausende bedingt. So war die Wahrsagekunst und damit auch der Sternkult in Babylonien und Assyrien Staatsreligion, die von einer hochstehenden Priesterklasse als „Schrift des Himmels" ausgelegt wurde. Deshalb galten etwaige Gesetze nicht der Verurteilung der Astrologie, sondern dem Schutz und der Verehrung der Sterngötter. Auch in Griechenland sind diesbezügliche Strafbestimmungen nicht bekannt. Wenn auch zu jeder Zeit wissenschaftliche Bedenken und heftige Angriffe sich gegen das Vordringen dieser „chaldäischen Kunst" geltend machten, so war doch die uneingeschränkte Freiheit der Forschung und des Gewerbes ein Schutz für die Astrologie. Im frühesten germanischen Kulturkreis finden sich kaum Spuren astrologischer Gedankengänge und somit auch keine Straferlasse. Auch nicht im Zeitalter der Aufklärung, wo Sternglaube und Sterndeutung ihre Mystik verloren und nur hie und da wie ein Irrlicht einer schwachen Erinnerung früheren astrologischen Denkens aufflackerten. Ein ausgesprochenes Verbot der Astrologie finden wir erst in einem Reichsbeschluß des Jahres 1699. In Bayern wurde nach altem Recht vom Jahre 1751 das Horoskopstellen als Bündnis mit dem Teufel angesehen, und

falls jemand durch die Astrologie Schaden an Leben, Leib oder Gemüt genommen hatte, wurde als Strafe der Tod durch das Schwert gefordert. Im Dritten Reich wehrte sich bei den Machthabern das Gefühl der Würde und des Stolzes, der Selbstachtung und der eigenen Kraft mit aller Entschiedenheit dagegen, daß die nationalsozialistische Revolution auf der Wirksamkeit der Gestirnkonstellation beruhen sollte. Man erblickte in der Sterndeutung eine Schmälerung von Hitlers „Kraftgenie", belegte sie mit scharfen Polizeiverordnungen und brachte viele Astrologen ins KZ. Aber trotz dieser äußeren Ablehnung fand sie Beschützer in höchsten Parteikreisen, so u.a. durch Heß, Ley, der im Rahmen der Arbeitsfront eine astrologische Berufsgruppe gestattete. Auch gab es einen „Reichsverband deutscher Astrologen", der um 1938 herum, ähnlich wie die Theosophie durch die Gestapo aufgehoben wurde. Nach dem 20. Juli 1944 wurde immerhin alles, was als Astrologe aktiv tätig gewesen war, in das KZ gebracht. Dagegen ist es sowohl nach deutschen wie nach amerikanischen Quellen so gut wie sicher, daß Hitler selbst sich immer wieder in seinen politischen Planungen und militärischen Ratschlüssen von Astrologen beraten ließ. So berief er den bekannten Schweizer astrologischen Statistiker Krafft in seine Nähe, der aber später in Ungnade fiel und im KZ starb. Auch Himmler hatte einen Astrologen namens Wulf ins KZ bringen lassen, doch wurde er zwei- oder dreimal daraus befreit, erhielt seine Berechnungen und Bücher wieder zurück und mußte für Himmler selbst Horoskope herstellen.

Die heutigen strafrechtlichen Bestimmungen, die sich gegen das Horoskopstellen als strafbaren Betrug richten, reichen zur Unterbindung der Astrologie mit ihren ernsthaften Gefährdungen in keiner Weise aus. Nur ein möglichst allgemeines Verbot jeder Art von Wahrsagung könnte eine befriedigende Lösung bieten.

Phil. Schmidt S.J.

Bergengruen liest

Es mögen an die achthundert Hörer gewesen sein, denen Bergengruen aus bisher unveröffentlichter Lyrik und Prosa vortrug.[1] Die Veranstaltung zeichnete sich aus durch einen guten, unaufdringlichen Stil. Da war nichts übertrieben: weder an der Werbung, die auf den Abend aufmerksam machte, noch an der Erscheinung des Dichters, dem nichts ferner lag als das Gehaben eines geniebeschwingten Poeten, noch an seinem Vortrag. Wie bringt er es dennoch zuwege, einen geräumigen Saal zu füllen, noch dazu mit vorwiegend jungen Menschen, Studenten?

„Ich beginne mit einer Ballade vom Wind." Er begann freilich etwas verspätet, doch ohne daß sich deshalb die Gunst der Hörer verloren hätte. Herzlicher Beifall begrüßte ihn. Sieht so ein Dichter aus, mochte sich wohl mancher fragen, der diese hohe, hagere und vornehm straffe Gestalt zum ersten Mal sah. Doch blieb nicht viel Zeit für diese Frage. Schon hatte Bergengruen begonnen, sein Werk, einen Ausschnitt aus seinem gegenwärtigen Schaffen,[2] für sich sprechen zu lassen. Was daran gefällt, läßt sich vielleicht in drei Begriffen umreißen: Welthaltigkeit, Tradition und Geheimnisnähe.

„Preist den Wind!" Die nun folgenden Bilder und Namen mußten besonders auf deutsche Hörer lösend wirken. Bergengruen, den man versehentlich fast für einen Geschäftsmann halten könnte (so kühl und klug steht er hinter dem Lesepult) hat Welt in sich, eine Welt weiten Atems. Die versteht er zu bannen, und die verleiht seiner Kunst, auch wo sie Schweres ausspricht,

[1] Am 8. Februar im großen Saal des Amerikahauses/München.

[2] Er bot zunächst zwei Gedichte: Ballade vom Wind, Meines Vaters Haus. Daraut, die Vorlesung unterbrechend, eine knappe Adresse persönlicheren Charakters. Es folgten weitere Gedichte: Die Geiße Gangelor, Die vier Elemente, Der versiegte Brunnen, Verborgene Frucht, Die Flöte, Frage und Antwort — in deren Abfolge eine Novelle (Howinkel) eingeschoben war.

eine lösende Macht. Daß seinem Wort diese Macht verbleibt, dazu trägt auch sein Vortrag bei. Die Eindringlichkeit seiner Diktion beschränkt sich darauf, Erscheinungen und Gestalten zu beschwören, hütet sich jedoch, durch irgendwelche suggestiven Künste Hand an den Hörer zu legen. Also beschwört er den Wind als Verlöscher, Schürer, Zerstörer und großen Zeuger, als Abbild des pfingstlichen Geistgebrauses; ruft, auf der Suche nach dem verschwundenen Landhaus seiner Eltern, Regenfrau, Nebelfrau und Totenfrau an — und läßt trotzdem so etwas wie einen trennenden Vorhang um sich: es genügt, wenn es mich erschüttert hat. So widersteht er der Versuchung oder ist ihrer gar nicht fähig, durch die eigene Stimmung anzustecken. Er läßt dem Hörer die Freiheit, sich zu dieser seiner Welt zu stellen, wie er will. Er jedenfalls freut sich ihrer, und wer will, dem gibt er Anteil daran.

Dennoch schließt seine Kultur einer allgemeingültigen Weltlichkeit persönliche Partien nicht aus. Bergengruen hat Tradition. Dem schon 1932 niedergeschriebenen Gedicht „Meines Vaters Haus" schickte er eine Einführung voran, die einem Stück Kindheits- und Familiengeschichte gleichkam. Aufwärts Riga also, irgendwo in einem Wald, durch den 1914—18 die Front verlief (die es einebnete), dort stand es. Desgleichen war die Erzählung des Howinkel in einen Rahmen gefaßt, der einige Züge von Vater und Mutter erkennen ließ: ihre Gastlichkeit, Rechtlichkeit, Vergeßlichkeit... Und in den knappen Minuten, die er einer direkten Ansprache einräumte, bekannte er sich offen zum Wert der Tradition. Wohl gelte es heute, überlebte Lebensformen abzulegen und neue auszubilden. Doch müßten diese ehrfurchtsvoll an die abendländische Tradition geknüpft werden, die inne zu haben er sich glücklich schätze.

Will es nicht scheinen, als sei die Welt des Dichters allzu heil geblieben?

Was aus Schmerzen kam,
War ein Übergang.
Und mein Ohr vernahm
Nichts als Lobgesang.

Der Menschen, die zu einem solchen Schluß kommen, sind heute nur wenige. Aber Bergengruen, der doch auch düstere Saiten anschlagen konnte, steht über dem Verdacht, vorschnell nach Zuversicht zu langen. Die reichlich geheimnisvolle und zum Teil schiefe Erzählung des Howinkel ließ ahnen, woher ihm der Mut kommt, immer wieder zum Preisen aufzufordern. Sie sei deshalb kurz skizziert: Der morgenländische Gastherr, bei dem Howinkel zur Genesung weilt, zögert keinen Augenblick, sich in die Fluten zu stürzen, um seinem Gast zu Gefallen dessen Hund herauszufischen. Wieder auf der Jagd, widerfährt Howinkel das Mißgeschick, anstatt des Wildes eine Magd seines Gastgebers tödlich zu treffen. Dieser greift auf die Nachricht hin kühl nach seinem Gewehr: „Siehst du, was sich dort hinter der Hecke bewegt?" „Ein Arbeiter." Und der Hausherr streckt den Arbeiter nieder, nur um seinen Gast beruhigen zu können: „So schätzen wir hierzulande eine erwachsene Arbeitskraft ein. Sorge dich also nicht um dieses halbwüchsige Mädchen." — Wenn Bergengruens Welt trotz allem irgendwie zusammensteht, dann vielleicht deshalb, weil er diese Welt als Gast eines solchen Gastherrn erlebt. Doch hat er das nicht ausgesprochen.

Dem von ihm selbst gepflegten Maße folgend sei hier nicht behauptet, daß der Abend ein literarisches Ereignis allerersten Ranges gewesen sei. Die erwähnte Novelle schien trotz ihrer Sinnfülle künstlich gedrechselt. Und doch genügt Bergengruens Name, einen Saal so zu füllen, daß auch nicht ein Platz unbesetzt bleibt? Die Antwort: Es ist das jedem zu wünschen, der soviel rechte Ordnung hat wie er. Nur sind ihrer eben nicht viele.

Heinrich Stenzel S. J.

Für das innere Leben

Ein Buchbericht für die Fastenzeit

Welche Kraft gerade auch der heutige Mensch aus den *„Gebeten der Urkirche"* schöpfen kann, zeigt Ludwig A. Winterswyls gleichnamiges, in der Reihe der „Zeugen des Wortes" erschienenes Büchlein (Freiburg, Herder, 79 S.). Der Verfasser sammelt darin Gebete aus den ersten vier Jahrhunderten, worin der wahrhaft große Stil dieser Christen zum Ausdruck kommt. Ganz anders ist des Thomas von Kempen *Herberge der Armen* (Olten-Freiburg 1952, Walter Otto, 169 S. DM 8.85). Das Büchlein eignet sich gut für stille Stunden, die zu einer Einkehr mit Gott einladen. Bei den Betrachtungen sind auch die berühmten *Betrachtungen und Gebete* des Kardinals Newman zu nennen (München 1953, Kösel, 361 S. DM 9.80), in denen der Kardinal für alle Zeiten und Feste des Jahres tiefe Gedanken und Anregungen zum Beten gibt. Die Frucht einer siebenjährigen Zeit im Konzentrationslager sind wohl die Betrachtungen für alle Tage des Kirchenjahres, die ihr Verfasser, der frühere Bürgermeister von Wien, Richard Schmitz, unter dem Titel, *Gnade,* herausbrachte (Wien 1952, Herold-Verlag, V. Bd. 144 S. DM 4.80).

Mehr systematischer Art ist Hörmanns, *Leben in Christus,* (Wien 1952, Herold-Verlag, 348 S. DM 12.50). Durch eine Menge von Belegen aus Schriften der nachapostolischen Zeit führt uns der Verfasser in das Leben der Urkirche. Für sie ist die lebendige Überzeugung, daß Christus in uns lebt und wir ein Tempel des Heiligen Geistes sind, der mächtige Ansporn zu einem heiligen Leben in Christus für Gott. Diese „Gottesläufer", wie Ignatius von Antiochien die Christen nennt, können uns ein Vorbild sein, daß auch unser christlicher Glaube und unser christliches Handeln lebendig ineinander fließen. Ebenfalls mit Jesus Christus als dem Mittelpunkt unseres Lebens befaßt sich Faßbinder in seinem Buch, *Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus* (Trier 1952, Paulinus-Verlag, 359 S.). Der Vf. wendet sich an aufgeschlossene Christen und zeigt die tieferen Zusammenhänge des Glaubens. Der besondere Vorzug des Buches ist, daß es das Evangelium mitten in die Wirklichkeit des Lebens stellt. Für den Seelsorger ist es eine wertvolle Hilfe zu zeitnaher Verkündigung, für die Familie ein vortrefflicher Wegweiser zu christlicher Lebensführung. Sprühend und neuartig ist Hanns Diego Goetzs O.P. Buch, *Das Interesse Gottes,* (Freiburg 1952, Herder, 250 S. DM 8.50) worin der Vf. auf das Verhältnis von Aszetik und Mystik eingeht. Matthias Laros gibt in der 3. völlig überarbeiteten Auflage seiner *Drei verlorenen Söhne — und wir heute* (Frankfurt 1952, Knecht, 114 S. DM 4.20) eine geistreiche Schilderung der Zeitsituation und der dreifachen Verlorenheit, in der wir heutige Menschen stehen.

Die Verwirklichung des christlichen Lebens sehen wir an den Heiligen der Kirche. Für den Monat März empfiehlt sich Franz Jantschs, *Josef von Nazareth* (Graz 1952, Styria, 187 S. DM 8.40). Das Bild des heiligen Josef ersteht vor uns aus dem Evangelium, den apokryphen Schriften und aus der Verehrung der Kirche. Hans Hümmeler schildert flüssig und anschaulich das Leben des Peter Friedhofen, *Eines Menschen Weg zu Gott* (Trier 1952, Paulinus-Verlag, 271 S.). Peter Friedhofen ist der Gründer der Genossenschaft der Barmherzigen Brüder von Trier. In die Kolonialzeit führt uns Talbot, *Pionier Gottes unter den Huronen,* (Salzburg 1952, Otto Müller, 391 S. DM 11.50). Jean de Brebeuf, dessen Leben darin erzählt wird, kam als erster Jesuitenmissionar zu den Huronen, mit denen er zusammenlebte. Aberglaube und Macht der Zauberer bedrohen nicht nur sein Lebenswerk, sondern auch sein Leben. Als sich endlich ein Großteil des Volkes zu Christus bekennt, stirbt der Vater eines sterbenden Volkes am Marterpfahl der feindlichen Irokesen. Er wird mit seinen Gefährten, sieben französischen Jesuiten, als Heiliger der Kirche verehrt. Das Buch Talbots zeugt von ernstem Quellenstudium sowie von großen geschichtlichen, geographischen und ethnologischen Kenntnissen.

Besprechungen

Literatur

Günther, Werner: Weltinnenraum. Die Dichtung Rainer Maria Rilkes. (342 S.) Berlin-Bielefeld 1952, Erich Schmidt Verlag. Brosch. DM 23,60, geb. DM 26,80.

Das Werk ist aus einer sehr breiten und tief eindringenden Kenntnis der Dichtung Rilkes entstanden. Seine erste Auflage, während des Krieges in der Schweiz erschienen, ist in Deutschland kaum bekannt geworden. Nun liegt die zweite, stark vermehrte Auflage vor. Das Buch ist ein echter Beitrag zur Rilkeforschung und zur Auseinandersetzung mit dem Werk des Dichters.

G. bekennt sich zur rein ästhetischen Interpretationsmethode, die dem Kunstwerk „allein voll gerecht" werde. Wie dann noch metaphysische und existentielle Auslegung auch „volle Berechtigung" haben könne, ist freilich nicht einzusehen.

In mehreren Abschnitten arbeitet der Verfasser die Hauptmotive der Rilkeschen Dichtung heraus und versucht sie und ihre Entwicklung aus den Werken zu belegen. Immer wieder deckt er dabei geistig-seelische Umstände auf, aus denen die einzelnen Dichtungen entstanden seien. Alles, was bisher darüber gearbeitet wurde, trägt er sorgsam zusammen. Viel Wichtiges und Neues steht in den über hundert Seiten sehr ausführlicher Anmerkungen. Freilich wird dabei das Eigendasein des Werkes, das über allen biographischen Daten, psychologischen Einflüssen und subjektiven Nöten des Dichters steht, oft nicht gesehen. Ja zuweilen wird so daran vorbeigesehen, daß die Interpretation die Dichtung in noch größeres Dunkel stößt, besonders bei den Elegien. Ob nicht doch Christiane Osann recht hat, daß eine Deutung des Rilkeschen Werkes fast unmöglich sei? Sicher ist eine Deutung des Gesamtwerkes in der Form, wie sie hier versucht und beansprucht wird, noch nicht möglich, bevor nicht die Hauptwerke sorgfältig interpretiert sind. So sehr die von G. erarbeiteten Hauptmotive dem Gesamtwerk des Dichters auch wesentlich sein mögen, die Lebenseinheiten der einzelnen Dichtungen lassen sich nicht so durch das Sieb von Stichworten drücken. Gerade die ästhetische Methode läßt das nicht zu.

Deutlich und überzeugend ist das Kapitel über den „Weg nach Innen", das die Dichtung Rilkes sehr klar als Abschluß einer Geistesentwicklung von 150 Jahren zeigt, und wie auf diesem Wege die innerliche Welt des Menschen immer sorgsamer erschlossen und immer feiner und genauer sprachlich erfaßt wird.

Drei wichtige Aufsätze sind als Anhang beigefügt: „Die letzte Ortschaft der Worte" zeigt zum ersten Mal in ausführlichen Belegen, wie die deutsche Sprache durch Rilkes Dichtung an Fülle des Ausdrucks und an Feinheit der Aussage seelischer Nuancen gewachsen ist. „Rilke und Hölderlin" gibt gute Belege für die Beziehung und innere Verwandtschaft beider. „Über die absolute Poesie" war schon 1949 in der Deutschen Vierteljahresschrift erschienen. Aber es ist auch heute noch fraglich, ob Rilkes Dichtungen zur absoluten Poesie gerechnet werden können.

Im Widerspruch zur ästhetischen Methode, die der Verfasser für die Interpretation befolgen will, steht seine weitgehende Anlehnung an Eudo C. Masons „Lebenshaltung und Symbolik bei R. M. Rilke" (1939). Dieser Schotte ist der Rilkeforschung bekannt gerade durch seinen völligen Mangel an ästhetischem Sprachgefühl. Von ihm übernimmt der Verfasser die These, daß die Dichtung Rilkes, auch die späte, nur die Darstellung des kunstschöpferischen Vorgangs sei. Dahin werden alle großen Intuitionen und Gestalten der Dichtung zurückgebogen und eingeschränkt, vor allem die Heillosigkeit des Menschen, Gott, Orpheus und der Engel. G. selber kommt oft genug auf die metaphysischen Gründe, ja direkten Seinsaussagen Rilkes zu sprechen. Die metaphysische Deutung muß ja nicht, wie er meint, „das intuitive Ganze des Kunstwerks in die vorintuitiven, nur stofflichen und abstrakten Teile auflösen". Daß die rein ästhetische Auslegung — wie der Verfasser meint — „nordwärts der Alpen bei vielen verpönt" ist, könnte doch auch daher kommen, daß uns nach der Ernüchterung zweier Weltkriege auch das Kunstwerk bis auf einen Grund durchsichtig wird, der jedes große menschliche Werk trägt und der auch im Ganzen und in allen Teilen spürbar ist.

Da die zweite Auflage des Buches in einem deutschen Verlag erschienen ist und in einer Berliner Druckerei gedruckt wurde, sollten für Schweizer Dialektwendungen wie „besammeln" und „sömmerlich" die hochdeutschen Worte stehen. H. Kreutz S.J.

Staiger, Emil: Grundbegriffe der Poetik. (263 S.) 2. Auflage. Zürich 1951, Atlantis-Verlag. Geb. DM 14,—.

Die Grundbegriffe sind aus der Geschichte der Poetik übernommen. Die moderne Mannigfaltigkeit mache es fast unmöglich, das Wesen des lyrischen Gedichts, des Epos und Dramas zu bestimmen. Aber eine Bestimmung des Lyrischen, Epischen, Dramatischen sei denkbar. Wir sehen das dichterische Kunstwerk durch eine a priori erfaßte Idee. Der Verfasser verrät, daß er in diesen Gedankengängen Husserls Phänomenologie und Heideggers Existenzphilosophie

verpflichtet ist. Er will eine literaturwissenschaftliche Propädeutik geben. Die Frage nach dem Wesen der Gattungsbegriffe führt auf die nach dem Wesen des Menschen. Der lyrische Stil — wobei der Verfasser „Stil" mit der „Welt" des Autors gleichsetzt — ist „Erinnerung" im Sinne der untrennbaren Einheit von Objekt und Subjekt. Epischer Stil ist „Vorstellung", dramatischer Stil ist „Spannung".

Homer ist für St. der Vater Europas. So auch das Maß jedes Epos. Daher der Schluß: im Christentum scheine ein wahres Epos nicht mehr möglich zu sein. Der Mensch wird zum Gegenstand eines Heilsplans. Der Epiker dieser Welt ist Dante. Vom Nibelungenlied spricht der Verfasser merkwürdigerweise nicht, was doch im Sinne der schweizerischen Tradition wäre. Seit der herrlichen Würdigung des Nibelungenliedes durch A. W. Schlegel und der Erkenntnis der Wesensverwandtschaft seines Geistes mit dem Shakespeares kann man an ihm doch nicht mehr vorübergehen. Der dramatische Stil als „Spannung" umfaßt Pathos und Problem. In der antiken Tragödie, im Drama der französischen Klassik, bei Schiller ist die Vereinigung von Pathos und Problem vollkommen. Das Drama der Kleist, Hebbel usw. konzentriert sich auf Probleme. Die metaphysische Einstellung des Verfassers verrät der Satz: „Endlichkeit ist die Schuld, die mit dem Wesen des Menschen schon besteht, und jede wirkliche Schuld begründet" (S. 193).

Eine objektive Definition der Lyrik, des Epos und der Tragödie und Komödie gibt der Verfasser nicht. Die Erklärung für manche Fragen, die sich daraus ergeben, läßt sich aus seinem Goethe-Werk finden. Fr. Braig

Staiger, Emil: Goethe. (567 S.) Zürich u. Freiburg i. Br., Atlantis-Verlag. Geb. DM 24,—.

Das auf 3 Bände berechnete Werk umfaßt im letzten vorliegenden Bande die Jahre 1749—1786, also die Zeit von Goethes Geburt bis zum Beginn der italienischen Reise. Dem „Stil" Goethes, der Interpretation der Texte ist der größte Teil des vorliegenden Buches gewidmet.

Im Märchen vom „Neuen Paris", das uns Goethe in „Dichtung und Wahrheit" erzählt, sucht der Verfasser die Deutung der Kindheit Goethes im Zeichen seiner Geburtsstunde: Jupiter, der Herrscher und Mittelpunkt der Dinge, und Venus, die Liebesgöttin, die dem gewogen ist, der sich vergißt und hingibt. In der aus „Dichtung und Wahrheit" bekannten Gretchengeschichte hat G. selber das Ende seiner Kindheit erblickt. Die vom jungen G. schmerzlich empfundene Säkularisierung des Christentums sucht der Verfasser humanistisch zu deuten: „Alles, was von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer großen Konfession." Die Erfahrung, daß sein eigenes Herz das Herz der Schöpfung sei, ist der Ursprung seines gesamten Dichtens und Denkens. Daher seine freien Hymnen als Eingebungen des Augenblicks.

G. will das Eine, immer Gleiche im Wechsel des Vielen finden. Im Mahomet-Monolog sieht Staiger das einzige Beispiel einer von Klopstock großartig vorbereiteten Kunst, von der aus sich eine Dichtung im Geiste Hölderlins hätte ausbilden können. „Nach der italienischen Reise kommt für G. das Gebet überhaupt nicht mehr in Betracht." Der Versuch, die Linie der G.schen Entwicklung nachzuzeichnen, erweise sich mindestens bis 1775 als ohnmächtig, da G. sich stetig wandelte.

Die Kosmogonie, die G. am Schluß des 8. Buches von „Dichtung und Wahrheit" entwickelt, hätte der Verfasser entschiedener in die Mitte rücken müssen. Entscheidendes hätte sich ihm so erschlossen. Wir meinen, eine große Bühnentradition wäre bei voller Konsequenz G.s im „Faust" auch von 1808 an noch möglich gewesen. „Iphigenie" und „Tasso" zeigen nur den Griechen- und Renaissancegeist G.s, durch den „Faust" konnte die große Welt-Tradition wiedererstehen. Mit dem Satz: „der Geist der G.-Zeit wird für die nächsten hundert Jahre zum Geist der abendländischen Menschheit", hat der Verfasser die ganze Problematik dieser Zeit ausgesprochen. S. 254 sagt der Verfasser: „G. bedeutet die Sünde nichts." Ohne G., besonders den „Faust" und die Konzeption der Natur wäre Hegels Leistung nicht möglich gewesen.

G. hat sich dem Dämonischen unterworfen gefunden. Im „Egmont" sieht der Verfasser den Nachzügler des „Götz von Berlichingen". Er gibt zunächst Schillers berühmter Kritik recht, um dann doch das Positive im dämonischen Wesen Egmonts zu suchen. Wenn Egmont (Orest) wie Faust im Höhepunkt der Krise entschlummert, um dann gestärkt zu erwachen, nennt das Fr. Th. Vischer mit Recht eine leichtsinnige Liquidation der Schuld. Die „Einigung mit der Tiefe", wie der Verfasser sagt, ist doch eine Umgehung des Wesentlich-Wahren. Der ungelöste Optimismus des Verfassers kommt in dem Satze zum Ausdruck: wird Iphigenie gerettet, erfüllt sich ihr Glaube an die Vorsehung. Sie vollbringt die Rettung aber selbst, indem sie zu Thoas die Wahrheit spricht und ihn durch ihr Vertrauen nötigt, vertrauenswürdig und gut zu sein.

„Torquato Tasso" „scheitert" im Gegensatz zu Iphigenie. In dieser sieht Staiger ein Situationsdrama, im „Tasso" ein Charakterdrama. G. selber sah im Tasso den „gesteigerten Werther". Staiger erkennt in der Prinzessin wieder das Bild der Freundin, Frau v. Stein, wie in Iphigenie. Entsagung ist das Los der Prinzessin, „gern" ihr Kennwort, Heiterkeit der Seele ihr Grundzug, in

dem sie an das „Heilige" reicht. Eine pietistische innige Seelenkunst „außerhalb christlicher Vorstellungen". Im Herzog zeige sich die Koinzidenz von Pflicht und Neigung wie in Schillers Philosophie. Racine war sein Vorbild, das er übertroffen hat. Ampère sagte von ihm: „Il admire Athalie et noûte Bérénice."

Der Verfasser zeigt in einigen Bemerkungen eine Gegensätzlichkeit, die aus der gleichen gnostischen Einstellung kommt wie G.s Haltung selbst in entscheidenden Momenten. Wir meinen, er stehe sich hier selber im Wege, und eine konsequente christliche Einstellung würde ihm wie G. selbst die einzig beglückende Lösung geben.

Fr. Braig

Lüdeke, Henry: Geschichte der amerikanischen Literatur, mit 24 Bildern und 2 geographischen Karten. Sammlung Dalp Bd. 37. (656 S.) Bern 1952, A. Francke AG. DM 13,40.

Unter dem schlichten Titel einer Geschichte der amerikanischen Literatur verbirgt sich eine Geistesgeschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika, wie sie in dieser Klarheit, Gründlichkeit und Abgewogenheit bisher noch nicht vorgelegt wurde. Der Einfluß von Land und Klima, die wirtschaftlichen Verhältnisse, die politischen Strömungen, die sozialen Wandlungen, die wissenschaftlichen Anschauungen, die religiösen Kräfte werden in ihrem Auf und Ab jeweils kurz geschildert. Hinzu tritt die Feststellung ausländischer Einflüsse, wobei die wechselnde Vorliebe etwa für Deutschland, das englische Mutterland, Frankreich, Spanien, Italien sorgfältige Berücksichtigung findet. Wer ausführliche Darstellungen all dieser Einzelgebiete sowie der allgemeinen Geschichte des Landes kennt, wird feststellen, daß es dem Verfasser gelungen ist, in kurzen Sätzen den jeweiligen Kern der geschichtlichen Größen herauszuheben. Dies alles ist die Voraussetzung für die Dichtung, der die eigentliche Bemühung gilt. Lüdeke wählt nicht den Weg einer allgemeinen Charakterisierung der Richtungen, die er dann mit Einzelzitaten belegte. Wir müßten ihm dann glauben, daß jeder Dichtungsabschnitt so oder anders zu kennzeichnen sei. Vielmehr läßt er es sich nicht verdrießen, die einzelnen Dichter (und Kritiker) in ihrem Leben und in ihren Werken darzustellen, von den Anfängen bis zu dem eben verstorbenen Eugene O' Neill, den er (wohl übertrieben) den größten Tragiker englischer Zunge seit Shakespeare nennt. Er gibt dabei selbst ins einzelne gehende Untersuchungen der wichtigsten Werke. Trotzdem zerfällt das Buch nicht in eine Menge von Namen und Titeln, sondern es entsteht ein wahres, einheitliches und sicher gezeichnetes Gemälde der einzelnen Zeiten, der Entwicklung, der Gesamtliteratur. Es ist eine erstaunliche Leistung, dies alles auf verhältnismäßig knappen Raum zusammenzuschließen. Dem Leser wird es auffallen, eine wie geringe Rolle eigentlich das Religiöse in der amerikanischen Literatur spielt. Das protestantische (kalvinische) Erbe wandelt sich bald in eine mehr oder weniger rein ethische, puritanische Grundhaltung. Katholisches tritt nur ganz vereinzelt auf, als Bildungskraft einzelner Dichter oder als bestimmende Größe in einzelnen Dichtungen. Überraschend groß ist der Einfluß romantischer oder neuhumanistischer Gesinnung oder einer dem Geist zugewandten Sehnsucht. Materialistischer Naturalismus bricht, auch in den letzten Jahrzehnten, nur teilweise durch. Selbst bei Dichtern, die den Ruf des äußersten Realismus haben, weist Lüdeke nach, daß sie mehr Innerlichkeit in sich tragen, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Eine sorgfältige Bibliographie und ein Verzeichnis der besprochenen Werke schließen das Buch, das als Nachschlagewerk und zum Gesamtstudium gleich unentbehrlich sein wird.

H. Becher S.J.

Grabert, Dr. W.: Geschichte der deutschen Literatur. (540 S.) München 1953, Bayerischer Schulbuchverlag. Hln. DM 8,40.

Diese Literaturgeschichte, die von der germanischen Zeit bis in die Gegenwart und zu den in ihr wirkenden Dichtern reicht, ist nicht ausschließlich für die Oberklassen der Höheren Schulen gedacht; sie will auch Hochschülern, jungen Buchhändlern und allen Literaturfreunden eine Handreichung bieten. Der Verfasser hat es sich angelegen sein lassen, die Dichtungen selbst zu Worte kommen zu lassen oder kurze Inhaltsangaben zu machen. Zu Beginn der größeren Abschnitte stellen geraffte Überblicke über die Zeit- und Kulturgeschichte den lebendigen Zusammenhang zwischen der Dichtung und ihrer Entstehungszeit her.

Es versteht sich, daß bei einer so gedrängten Darstellung vieles nur angedeutet werden kann und manches bei der Kürze in ein schiefes Licht gerät. So, wenn es auf S. 75 heißt, im Spätmittelalter sei das „Erbkaisertum in ein Wahlkaisertum umgewandelt" worden, oder wenn auf S. 129 f. etwas überschwenglich und einseitig von Aufgabe und Wirken der Societas Jesu berichtet wird. Über den Raum, der den einzelnen Dichtern in einem solchen Handbuch zukommt, wird sich immer streiten lassen. Dennoch fragt man sich, ob nicht z. B. eine Dichterin vom Ruf einer Gertrud von Le Fort mehr als einige Zeilen in Kleindruck erfordert hätte. Doch das sind Einzelheiten, die vor der Tatsache zurücktreten, daß die Literaturgeschichte von Grabert den humanistischen und christlichen Kosmos anerkennt. Sie kann als erste Heranführung an unsere Dichtung durchaus empfohlen werden. Der

Preis ist, besonders in Anbetracht der vielen Illustrationen und der gefälligen Druckanordnung, erstaunlich niedrig.

K. Michel S.J.

Süskind, W. E.: Vom ABC zum Sprachkunstwerk. Eine deutsche Sprachlehre für Erwachsene. (229 S.) Stuttgart 1953, Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 8,80.

Daß eine Sprachlehre für Erwachsene im 50. Tausend erscheinen kann, spricht sowohl für dieses Buch wie für das Leserpublikum. Es beweist, daß doch viele Menschen bei uns ein Verhältnis zur Sprache haben und einsehen, wie wichtig es ist, die Sprache nicht verwildern zu lassen. Die lebendig und ansprechend geschriebenen Kapitel, die so gar nichts Schulmeisterliches an sich haben und auf so unterhaltsame Weise zum Nachdenken anregen, seien darum nicht nur Lehrern und Schriftstellern, sondern auch dem weiten Kreis der Leser empfohlen. Süskind, der selbst vorbildlich zu schreiben versteht, gibt wenig pedantische Regeln an die Hand, die ja doch sehr schnell vom Leben überspielt werden; er weckt Interesse und Freude an der Sache, und das scheint uns viel mehr. Denn wenn in einem Menschen erst die Freude am sauberen, echten und frischen Sprechen und Schreiben geweckt ist, dann kommt das Übrige wie von selbst.

F. Hillig S.J.

Rußland

Solowjew, Wl.: Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. von Wl. Szylkarski unter Mitwirkung von N. Loßky, R. Lauth, L. Müller, W. Setschkareff und J. Strauch. Bd. VII, 8°. (449 S.) Freiburg i. Br. 1953, E.-Wewel-Verlag. Ln. DM 23,50, brosch. DM 20,—, bzw. DM 17,—.

In deutscher Sprache haben wir bisher nur wenige und schlecht übersetzte Bruchstücke aus den Schriften des großen russischen Philosophen Wladimir Solowjów (1853—1900). Seine Werke umfassen in russischer Sprache 10 Bände, dazu 4 Bände Briefe. Die von besten Fachkräften herausgegebene achtbändige deutsche „Gesamtausgabe" soll alle Hauptwerke in ungekürzter Übertragung, die übrigen in sorgfältigen Zusammenfassungen enthalten. Als erster liegt Band VII vor mit inhaltlich zusammengehörigen Abhandlungen aus den Gebieten der Erkenntnislehre, der Ästhetik und der Philosophie der Liebe. Sie sind in den letzten 10 Lebensjahren Solowjóws entstanden und zeigen ihn vor allem auch als Künstler, der in der irdischen Schönheit einen Widerschein der himmlischen „Sophia", d. h. des mit Gott vereinten Idealbildes der Schöpfung sieht. Die Übertragung ist gewissenhaft, die deutsche Sprache flüssig. Die Werke Solowjóws werden von nun an hoffentlich in jeder philosophischen Bücherei zu finden sein und davon zeugen, daß auch Rußland vor seinem Absinken in den Materialismus einmal einen säkularen Beitrag zur Entwicklung des menschlichen Geistes geleistet hat.

G. Berger

Rauch, Georg v.: Rußland. Staatliche Einheit und nationale Vielfalt. Föderalistische Kräfte und Ideen in der russischen Geschichte. (235 S.) München 1953, Isar-Verlag. Ln. DM 15,60.

Das politische Zukunftsbild der Flüchtlinge aus Ländern der Sowjetunion ist keineswegs einheitlich. Sollen die vielen, von Moskau heute diktatorisch zusammengehaltenen Völkerschaften auch später zusammenbleiben oder sollen sie staatliche Eigenständigkeit erhalten? Während sich die Großrussen meist für eine straffe Einheit entschieden haben, wollen die Ukrainer, Weißrussen u. a. nichts mehr von einer Vorherrschaft Moskaus wissen. Der Verfasser, Professor für osteuropäische Geschichte an der Universität Marburg, untersucht diese Frage in der russischen Vergangenheit. In meisterhafter Beherrschung des Stoffes, die allerdings auch beim Leser bereits gediegene Geschichtskenntnisse voraussetzt, geht er den Zug- und Fliehkräften nach, die im Laufe der Jahrhunderte „Rußland" geschaffen, aber auch immer wieder gefährdet haben. Dabei erwies sich die Orthodoxe Kirche als ein machtvoller Einheitsfaktor — im Dienste der orthodoxen Zaren genau so wie heute im Dienste des gottlosen Bolschewismus, unter welchem russischer Ausbreitungswille und staatlicher Zentralismus ihren bisherigen Höhepunkt erreichten. Eine zukünftige politische Gestaltung, die menschenwürdig und zugleich dauerhaft sein soll, müßte neben der notwendigen Einheit auch die geschichtlich gewachsenen föderativen Kräfte gewissenhaft berücksichtigen — woraus die besondere Bedeutung des vorliegenden Werkes ersichtlich ist.

H. Falk S.J.

Radecki, Sigismund v. (Übersetzer): Der Glockenturm. Russische Verse und Prosa. 2. Aufl. (387 S.) München 1953, Kösel. Ln. DM 17,50.

Wie in den russischen Kirchtürmen früher oft ganze Reihen kleiner und großer Glokken hingen, die nach Art eines Glockenspiels kunstvoll geläutet wurden, so klingt uns auch hier die russische Dichtung in ihrer Mannigfaltigkeit entgegen. Den breitesten Raum nimmt dabei Puschkin ein mit Gedichten, dramatischen Szenen und Prosastücken. Soweit man Lyrik überhaupt in eine andere Sprache übertragen kann, scheint es dem Übersetzer gelungen zu sein. Dagegen wirken manche „Geistreichigkeiten" in den Einführungen sehr gesucht, Wiederholungen stören. Lesków, Tschéchow und Búnin sind

mit mehreren Erzählungen vertreten, von neun anderen Schriftstellern findet sich nur je ein Text, darunter ein Osterbrief von Wl. Solowjów. Den Abschluß bildet eine umfangreiche und reizvolle Sammlung russischer Redensarten und Sprichwörter.

H. Falk S.J.

Sóstschenko Michael u. a.: Schlaf schneller, Genosse. Sowjetrussische Satiren. Aus dem Russischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Grete Willinsky. (178 S.) Darmstadt o. J., Verlag „Das goldene Vlies". Bürgers Taschenbücher. Brosch. DM 1,90.

Es handelt sich im wesentlichen um eine Neuausgabe einer Broschüre, die unter dem gleichen Titel 1940 im Rohwoltverlag erschien. Neben Satiren von Sóstschenko enthält das Bändchen Kurzgeschichten von Valentín Katájew, Panteléjmon Románow und Wjátschislaw Schischków, die sich alle durch nicht geringes Erzählertalent auszeichnen. Sie nehmen ihren Stoff aus dem Alltag, ihr Humor ist Galgenhumor, zwischen den Zeilen steckt Not und pure Verzweiflung. Eine Zeitlang erfüllten sie die Aufgabe, dem Sowjetbürger das Dasein ein wenig erträglicher zu machen, ihm zu zeigen, daß Humor auch über dunkelste Stunden hinweghelfen kann. 1947 aber wurde Sóstschenko wegen „zersetzender und defaitistischer Lebensauffassung" vom Zentralkomitee der Partei gemaßregelt und ist seitdem aus der Öffentlichkeit verschwunden. Gerade um ihn ist es jammerschade, denn sein Talent war wirklich einmalig! W. Hoffmann S.J.

Biographien

Hartmann, Hans: Max Planck als Mensch und Denker. (255 S.) Basel-Thun-Düsseldorf 1953, Ott. Ln. DM 13,30.

Es ist sehr selten, daß ein Naturwissenschaftler schon zu seinen Lebzeiten einen Biographen findet; so ist diese Planck-Biographie, die 1938 zum ersten Male herauskam, ein Zeichen der Bedeutung, die der Persönlichkeit Plancks auch über den eigentlich naturwissenschaftlichen Rahmen hinaus zukommt. Nach Plancks Tod wurde das Buch verschiedentlich überarbeitet und ergänzt und liegt jetzt in 3. Auflage vor. Da Planck die früheren Auflagen durchsah und guthieß, kann das Buch, auch mit Rücksicht auf die zahlreichen, z. T. bisher noch unveröffentlichten Abschnitte aus Vorträgen Plancks, als authentische Selbstdarstellung des Lebens und Wirkens Plancks gewertet werden. Doch hat der Verf. auch die Kritik nicht unberücksichtigt gelassen, die verschiedentlich vor allem an den philosophisch-weltanschaulichen Gedanken Plancks geübt wurde. — Nach der Darstellung des wissenschaftlichen Werdegangs Plancks bietet die Schilderung seines Wirkens in der Öffentlichkeit, vor allem als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, interessante Einblicke nicht nur in die Struktur und Arbeitsweise dieser Gesellschaft, sondern allgemein in das deutsche wissenschaftliche Leben und sein Verhältnis zu den Zeitströmungen der Nachkriegs- und Hitlerzeit. Das letzte Drittel ist dem philosophisch-weltanschaulichen Bemühen Plancks gewidmet. Darauf im einzelnen einzugehen, ist an dieser Stelle nicht möglich; es sei nur bemerkt, daß Plancks Stellung zur Frage nach Wunder und Willensfreiheit trotz allen Bemühens um eine Annäherung an den religiösen Standpunkt letzten Endes doch auf eine Leugnung des Wunders und der Willensfreiheit hinausläuft, wenn man diese Begriffe in dem vollen und unabgeschwächten Sinn versteht, in dem sie vom katholischen Standpunkt aus nun einmal verstanden werden müssen. Vgl. in dieser Zeitschrift Bd. 142 (1948) S. 161—173 Bd. 150 (1952) S. 1—7. Nichtsdestoweniger bleibt es zu einem sehr großen Teil gerade Plancks Verdienst, wenn heute religiöse Gedanken und Fragestellungen auch in naturwissenschaftlichen Kreisen wieder „hoffähig" geworden sind. W. Büchel S.J.

Wettley, A.: August Forel. 8°. (223 S.) Salzburg 1953, Otto Müller. DM 11,50.

Mit einer nicht leicht zu überbietenden Kunst der zeitgeschichtlichen Biographie zeichnet die Verfasserin in ein „Arztleben im Zwiespalt der Zeit": Forel, der Monist, dem sein Monismus selbst zu eng wurde, ohne daß er sich freilich dessen hätte begeben können, ersteht vor dem weiten Horizont der Geistesgeschichte und geht die weiten Wege seines Lebens. Der Knabe lebt „in der Liebe zu ihm selbst, zu seiner Mutter und zu den Ameisen". Er erlebt die Seelennot der kalvinistischen Mutter zwischen hilfloser Geschöpflichkeit und fordernder Großartigkeit Gottes. Der Reifende sieht im Menschen nur Hohlheit und Lüge. Der Student der Psychiatrie folgt Darwin und Morel. Was der Elfjährige schon entdeckte, veröffentlichte der Einundzwanzigjährige als Mitglied der entomologischen Gesellschaft: den Mord- und Diebesinstinkt der Ameise. Als Vater läßt Forel seinen Kindern Religionsunterricht geben, lebt selbst aber einer innerweltlichen Askese der Pflicht. Eine seiner Töchter geht als Missionsschwester nach Belgisch-Kongo, eine andere beerdigt er selbst, weil er keinen Geistlichen am Grabe haben will. Der Zweiundsiebenzigjährige tritt der Bahai-Religion bei. Der Tote spricht im Testament zu den Seinen: „Wir können nichts wissen über den Daseinsgrund der Welt, in der wir leben, weder über ihre ersten Ursachen noch über ihre letzten Zwecke." — Das einleitende Vorwort schrieb Prof. W. Leibbrand,

auf dessen Anregung hin die Verfasserin dieses Lebensbild zeichnete. G. Trapp S.J.

Aus einem reichen Leben. Werner von Siemens. In Briefen an seine Familie und an Freunde. Ausgewählt und herausgegeben von Friedrich Heintzenberg. (355 S.) Stuttgart 1953, Deutsche Verlags-Anstalt. Gln. DM 10,80.

Die feinfühlig ausgewählten Briefe schildern klar und wahr den Menschen Werner von Siemens: als Menschen ungeschminkter Wahrheit, opferbereiter Liebe und rastloser Arbeit. Der Naturforscher, Erfinder und Schöpfer der Weltfirma Siemens & Halske steht — wie die Zeitgeschichte — nur im Hintergrund. Die ersten Briefe zeigen vor allem, wie nach dem Tode der Eltern die Sorge um seine jüngeren Geschwister und der jahrelange Kampf um eigene Existenz und Klarheit des Lebensweges Werner von Siemens früh einen bleibenden ernsten Zug aufprägen. Der Leser erfährt dann von den ersten Versuchen und Erfolgen mit der galvanischen Telegraphie, hört von Siemens Leidenschaft für die Einheit Deutschlands und schaut in den Briefen an Mathilde Drumann, seiner ersten Braut, (übrigens die schönsten des Buches!) tief in ein durch Sorgen geläutertes, jetzt überglückliches Herz — und freut sich dabei dieses so natürlichen, ja verhalten humorvollen Menschen. Erschütternd ist darauf zu lesen, wie Siemens seine junge Frau in ihrem langsamen Siechtum tröstet und um den Verzicht auf die ersehnte häusliche Geborgenheit ringt, da Frau und Kinder von ihm getrennt in Kurorten leben. Nach dem Tod Mathildens sind die Kinder und das wachsende Werk sein Trost, bis er mit Antonie Siemens, einer entfernten Verwandten, zum zweiten Mal häusliches Glück findet. In den Briefen dieser und der folgenden Zeit fallen besonders Siemens' Hilfsbereitschaft, Umsicht, Kunst der Menschenführung, seine Gerechtigkeitsliebe und eine große Freiheit von Selbsttäuschung auf. Daß nur Grundsatztreue und das Opfer der Selbstbescheidung ein großes, beständiges Werk schaffen: Diese Wahrheit durchzieht alle Briefe. Viele von ihnen wurden auf Geschäftsreisen — meist zu seinen Brüdern — — nach Rußland, England, Ägypten und dem Kaukasus geschrieben und bieten so einen bunten Reichtum lebendiger Eindrücke.

Es ist zu bedauern, daß Werner von Siemens über seine hohe Gottesauffassung (vgl. S. 96) hinaus persönlich wohl nicht zum christlichen Gott der Liebe fand.

Den einzelnen Zeitabschnitten hat Friedrich Heintzenberg biographische Notizen vorangestellt, die Briefe mit Anmerkungen versehen und eine Zeittafel beigefügt. Ein Stammbuchauszug der Familie Siemens liegt gleichfalls dem lesenswerten Buche bei.

B. Pfeiffer S.J.

Psychologie

Fervers, C.: Die Narkoanalyse als initiale Methode der Psychotherapie. Gr. 8°. (120 S., 4 Tafeln.) München 1951, J. F. Lehmann. Geheftet DM 7,50; Leinen DM 10,—.

In zwei einleitenden Kapiteln wird das Problem der NA in die systematischen und medizingeschichtlichen Zusammenhänge gestellt. Für die Beurteilung der NA legt der Verfasser neben den Erfahrungen seiner psychotherapeutischen Praxis seinen Ausführungen experimentelle Untersuchungen mit Evipan, Eunarcon und Pentothal an 30 Versuchspersonen zugrunde. Er findet im „Schwellenzustand" (72) des Halbschlafes den Zugang zu jenem Grenzgebiet zwischen Bewußtsein und Unbewußtem, in dem die neurotischen Dispositionen liegen. Die NA führt einen „produktiven Halbschlaf" herbei, der das Gefühlsleben zum Sprechen bringt und ansprechbar macht (74). Es handelt sich vor allem um eine Veränderung der emotionalen Sphäre im Sinne einer Steigerung der Affektivität und einer Erleichterung der Du-Beziehung (55) auf dem Hintergrund einer euphorischen Grundstimmung (57), die übrigens bei der Anwendung von Eunarcon betonter erscheint als bei der von Evipan und Pentothal (58). Die Möglichkeit der personalen Einflußnahme des Patienten auf seine Aussagen wird jedoch nicht schlechthin genommen (55). Die NA ist lediglich *initiale* Methode; sie kann nur anfängliche Hilfe sein, ist aber als solche von schätzenswerter Bedeutung für Diagnose und Therapie, da sie das Überschreiten der „ersten Schwelle" (105) zur Analyse ermöglicht und die Überwindung von Sperren erleichtert. Einer eigentlichen „Abreaktion" wird übrigens auch vom Verfasser eine relativ geringere Bedeutung in therapeutischer Hinsicht beigemessen (75). Bei der Anwendung von Suggestion und Hypnose bietet die NA eine brauchbare Hilfe (58). Innerhalb des forensischen Bereiches lehnt der Verfasser die NA zum Zwecke der Geständniserhebung unbedingt ab, gibt sie jedoch für bestimmte Fälle der Beurteilung über die Anwendbarkeit des § 51 zu. — Die ganze Abhandlung ist gezeichnet von einer großen Behutsamkeit der Untersuchung und Beurteilung und zeugt von ernstem ärztlichem Berufsethos. G. Trapp S.J.

Laubenthal, Fl.: Hirn und Seele. Ärztliches zum Leib-Seele-Problem. (242 S., 20 Abb.) Salzburg 1953, Otto Müller. DM 13,50.

Der Psychiater bringt aus seinem Erfahrungsbereich jene Tatsachen, die auf dem Wege über die Untersuchung von Gehirnprozessen, die psychischen Gegebenheiten zugeordnet erscheinen, etwas über den Zusammenhang von Leib und Seele aussagen

können. Der Verfasser sieht den Unterschied zwischen Psyche und Physis im Phänomen gegeben (11) und stellt als gleichbleibendes Ergebnis aller seiner Untersuchungen immer wieder fest, daß von einer Identität von Hirnfunktion und psychischem Geschehen keine Rede sein könne (158). Die Teilgebiete der Untersuchung sind im einzelnen vor allem: die Hirnphysiologie, wie sie im EEG erscheint (hier setzt sich der Verfasser in überzeugender Weise mit Rohracher auseinander: 76, 185 f.); die Leukotomie; das Studium der großen Psychosen und der Neurosen (hier vor allem gegen Pawlow und Hühnerfeld: 176); die Schichtenlehre, die in ihren haltbaren Teilen von den Übertreibungen Rothackers abgegrenzt wird (194). — Der Verfasser beschränkt sich mit Recht ganz auf seinen Bereich. „Das eigentliche Wesen der Seele und des Geistes bleibt unseren naturwissenschaftlichen Methoden aber verschlossen. Hier beginnt das Reich der Metaphysik und des Glaubens" (225). Dann und wann hat man freilich doch die Befürchtung, der Verfasser möchte überhaupt einer metaphysischen Wirklichkeitsbegegnung zu wenig zutrauen, und Philosophie nicht genügend von „Spekulation" als unverbindlichem Versuche trennen. Im ganzen kann man das Buch, vor allem für den gemeinten Leserkreis weiteren Umfanges, nur empfehlen. Zwei Bemerkungen: Nach Aristoteles ist der Leib *nicht* „nur Werkzeug" der Seele (13); das ist wohl die Platonische Auffassung. — Haddenbrock hat selbst später (Der Nervenarzt 23—1952—5 S. 170) seinen vom Verfasser zitierten Artikel (S. 148) wesentlich modifiziert.

G. Trapp S.J.

Schneider, Prof. Dr. Ernst: Psychodiagnostisches Praktikum für Psychologen und Pädagogen. (172 S.) (Vierte, ergänzte Auflage.) Bern und Stuttgart 1952, Hans Huber. Geb. DM 20,80.

Rorschachiana: Internationale Zeitschrift für Rorschach-Forschung und andere projektive Methoden. (74 S.) Vol 1, Nr. 1, 1952, Hans Huber.

Die Einführung Schneiders in den Rorschach-Versuch ist neben dem umfangreichen Werk von Boom das Beste, was die reiche Literatur über den Test aufweist. Die neue Auflage berücksichtigt bislang unveröffentlichte Arbeiten des Freiburger Psych. Instituts, ferner Erfahrungen, die mit dem, dem Rorschach-Versuch sehr ähnlichen, Z-Test gemacht wurden. Die Anleitungen Schneiders distanzieren sich von der besonders in Amerika üblichen zahlenmäßigen Auswertung des Testes und streben eine „ganzheitliche" Verwendung an. Um diese zu ermöglichen, bringt die Darstellung Ausführungen über Person und Charakter, Zeichen als Anzeichen, „Bestimmung der Charakterformen". Die praktischen Beispiele sind besonders instruktiv. — Aus den „Rorschachiana" sei der Aufsatz „Tiefenpsychologische Bedeutung der Erfassungstendenzen im Rorschachtest" (D. Kadinsky) erwähnt. Die Ganzdeutungen der Klexe gehen auf entgegengesetzte Charakterzüge im Vergleich zu den Kleindetaildeutungen zurück. Für beide Deutungsweisen ist Angstbereitschaft bedeutsam, und zwar so, daß sich bei gehäuften G.-Antworten die Angstabwehr nach außen, bei gehäuften Kleindetailantworten nach innen (Triebe) richtet.

H. Thurn S.J.

Caruso, Igor A.: Psychoanalyse und Synthese der Existenz. (239 S.) Freiburg 1952, Herder. Ln. DM 15,—.

Der Untertitel des Buches „Beziehungen zwischen psychologischer Analyse und Daseinswerten" gibt die Richtung an, die der Autor bei seinen Darlegungen verfolgt. Die Tiefenpsychologie läuft wie alle Psychologie Gefahr, bei der Analyse psychischer Sachverhalte den Bereich der Werte, des Sollens außer acht zu lassen. Darüber wird sie aber unfähig, den wahren Sinn und Gehalt seelischer Verstimmungen zu erkennen: die Unordnung, die sittlicher Konflikt ist und den Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt, es sei denn er setzt sich reell mit den Gründen seiner Nöte auseinander. In der Einleitung spricht der Autor vom „Abfall von der Wertehierarchie" und Freuds Revolution. Das „Problem des Buches wird im ersten Teil aufgerollt. Es ist die Rede von der „Konfusion in der Tiefenpsychologie", dem negativen Aspekt der Neurose: Verabsolutierung des Relativen, dem positiven: der Ahnung des Absoluten. Konfusion bringt der Abfall von der Wertehierarchie hervor. Weg, Sinn und Ziel der Heilung einer Neurose können nur von einer unumstrittenen Wertehierarchie her bestimmt werden. Ist der Grundzug der Neurose einerseits das Absolutsetzen untergeordneter Werte — darin ist die Neurose Götzendienst —, so ist ja das Leid, das sie verursacht, Hinweis auf die Notwendigkeit der rechten Rangordnung, darin Gnade, zum rechten Gottesdienst hinzufinden. Im zweiten Teil des Buches werden die „Teillösungen der klassischen und der existenzialistischen Psychotherapie" behandelt, denen eine „personalistische Psychotherapie" gegenübergestellt wird.

Sinn und Inhalt dieser personalistischen Psychotherapie wird vom Autor mit den Worten gekennzeichnet: „Sie will die erreichte Entwicklung der menschlichen Person einer strengen Analyse unterziehen und gleichsam dieser Person die Wege zu der Vollendung ihrer eigentlichen Berufung ebnen." Im dritten Teil kommen hervorragend praktische Fragen der Technik der Analyse zur Sprache. So fragt ein Kapitel, ob es eine echte Neutralität des Analytikers gibt, in dem Sinn, daß er nur „Leinwand"

oder Projektionsschirm sei. Diese Frage wird mutig in Angriff genommen und in viele Einzelfragen aufgespalten. Wichtig scheint die Feststellung, daß Überzeugungen des Analytikers „unbewußt" ihre Wirkung auf den Analysanden ausüben; der analytische Prozeß ist ja ein lebendiger Prozeß, kein anorganischer Vorgang. Das Buch schließt mit einem Kapitel „Über die Symbole" und die „Analyse des Analytikers" (Lehranalyse). Über die Lehranalyse werden Auffassungen vertreten, die in allen Punkten beachtenswert sind. Das Buch hat für die Integration der Tiefenpsychologie in den christlichen Raum Bedeutung und verdient volle Anerkennung.

H. Thurn S.J.

Soziologie

Michel, Ernst: Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt, ihrer Krisenformen und Gestaltungsversuche. 3. neu bearb. u. erw. Aufl. (357 S.) Frankfurt (M.) o. J. (1953), Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei. Ln. DM 12,—.

Das Buch bietet viel mehr als die auf den ersten 148 Seiten dargestellte Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt. Es dringt tief ein in die Fragwürdigkeit des heutigen industriellen Arbeitsverhältnisses und gelangt so zu sehr beachtlichen Beiträgen zur Soziologie des Betriebs und zu Vorschlägen für eine zweckentsprechende soziale Betriebspolitik. An dem Verhalten aller Beteiligten, auch der Gewerkschaften, übt Verf. wohlbegründete Kritik, zeigt insbesondere sehr eindringlich, wie die bisherige Kontroverse um das Mitbestimmungsrecht am Kern der Dinge vorbeigegangen ist. Entscheidendes Gewicht für die Lösung der Arbeits*frage* (nicht bloß Arbeit*er*frage) der Gegenwart legt Verf. auf die Bildung kleiner Gruppen, in denen der einzelne einen überschaubaren Verantwortungsbereich findet. Ferner braucht es dazu, da Vergangenes nicht wieder hergestellt werden kann, eine neue *Volks*ordnung und als Weg dahin, weil die Menschen noch nicht dazu bereit sind, eine entsprechende Bildungsarbeit (Erwachsenenbildung), doch bleibt es diesbezüglich bei Andeutungen, die man gern präzisiert sähe. Das Buch gibt Unternehmern, Arbeitgebern, Technikern, Syndicis und Gewerkschaftern reichlich Stoff zum Nachdenken — sowohl über die Lösungen, die es bietet, als auch über die Fragen, die es unbeantwortet lassen muß.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Nuesse, C. J. und *Harte, Thomas J.:* The Sociologie of the Parish. (354 S.) Milwaukee 1951, The Bruce Publishing Company.

Immer klarer bricht sich die Erkenntnis Bahn, nach mancherlei verschiedenwertigen Anläufen, daß der große Abfall der Massen nicht nur individuelle Entscheidungen darstellt, sondern tief in allgemeinen Störungen des Gemeinschaftslebens wurzelt. Geistesgeschichtliche und wirtschaftlich-gesellschaftlich-soziale Entwicklungen haben daran gleichen Anteil. Vielerorts besteht das Gefühl, daß die hergebrachten Methoden der Seelsorge bei diesen Gegebenheiten nicht mehr eingreifen. Vor allem kommt sie an gewisse Schichten des Volkes kaum mehr heran. Dabei erscheint heute das Land, — man denke nur an Frankreich und gewisse Gegenden in Italien — ebenso gefährdet wie die Stadt.

Um die natürlichen Voraussetzungen einer fruchtbaren und die breiten Schichten erfassenden Seelsorge genauer zu erfassen, bemühen sich die „religiöse Soziologie", „Pfarr-Soziologie" und ähnliche Bestrebungen, die immer weitere Kreise sowohl in Europa wie in Amerika interessieren.

Im vorliegenden Band haben sich 12 katholische Autoren der Vereinigten Staaten zusammengetan, um einen ersten Überblick über die Probleme, Methoden, Ergebnisse der jungen Wissenschaft einem weiteren Kreise darzustellen. Sie behandeln die Geschichte der Pfarrei, die Pfarr-Organisationen in amerikanischen Gemeinden, wobei Stadt und Land, Rassen- und National-Pfarreien (der verschiedenen Einwanderer-Gruppen), die Pfarrvereine getrennt soziologisch untersucht werden. Ein eigener Abschnitt ist den Methoden und Mitteln der soziologischen Untersuchung auf diesem Gebiet gewidmet. Schließlich wird ein interessanter Versuch gemacht, die Umwandlung der Pfarrseelsorge und die künftige Rolle der Pfarrei genauer zu erfassen. In einem Anhang berichten drei Autoren über ähnliche Bestrebungen in Kanada, Deutschland (Nikolaus Monzel) und Polen. Leider fehlen in dieser Übersicht die wohl am weitesten fortgeschrittenen Länder Holland, Belgien und Frankreich, sowie Italien, das ebenfalls schon eine Reihe von derartigen Studien aufzuweisen hat.

Es ist wohl noch zu früh, hier zu den einzelnen Bemühungen Stellung zu nehmen. Ein erster Hinweis auf das Buch und auf die Bedeutung, ja Unerläßlichkeit solcher Bestrebungen muß hier genügen. Während man in deutschen Landen zu einer Vertiefung der Theologie und Theorie der Pfarrei zu gelangen sucht, machen sich die westlichen Länder zunächst vor allem an konkret-praktische Studien. Beide werden sich gegenseitig ergänzen müssen.

Das vorliegende Buch erhält noch einen besonderen Wert durch die reichen Hinweise auf weitere amerikanische Literatur über das Gebiet.

J. David.

1953 K 3316 c

12. OKT. 1961
25. JAN. 1983
10. AUG. 1984
16. MRZ. 1985
6. 66
24. Okt. 1967
1. DEZ. 1972
18. JAN. 1973
16. MAI 1973
16. JAN. 1976
4. MAI 1976
8. JUNI 1977
1. SEP. 1981

5,50