N12<520360372 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

155. BAND

1954/1955

VERLAG HERDER FREIBURG

Gh 2449

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertfünfundfünfzigsten Bandes

	Seite
Becher, Privatschule — freie Schule*	142
— Der Abenteurer Gottes*	216
— Maßstäbe der literarischen Kritik	339
— Die spanische Geschichte 1873—1953*	470
Brunner, Was ist das Schöne?*	70
— Tiefenpsychologische Deutung der Religionsgeschichte*	390
Burgward, Zur marxistischen Kunstbetrachtung*	308
Décarreaux, Die heroischen Anfänge von Port-Royal	346
Deuerlein, Zur Friedensaktion Papst Benedikts XV. (1917)	241
Dumoulin, Die kommunistische Bedrohung Japans*	217
Ederer, Um die Lehrerbildung	417
Erlinghagen, Erziehung in Israel	290
Grenzmann, Über das Tragische	256
Grisar, Ein deutscher Verleger*	146
Gundlach, Um die Soziallehre der Kirche	401
Hampel, Der Katholizismus in Schleswig-Holstein*	306
Herberg, Religiöser Wandel im amerikanischen Judentum	177
Hertling, Das Wachstum der Kirche in den Vereinigten Staaten	430
Hillig, Des zerbrochene Wappen	81
Hirschmann, Vom Katholikentag zum katholischen Kirchentag	161
Hollenbach, Gewissensbildung des Kindes	118
Klenk, Die Krise geschichtlicher Erkenntnis	168
König, Wetterleuchten über Australien	200
Leifer, Pan-Asien — ein Mythos	452
zu Löwenstein, 76. Deutscher Katholikentag in Fulda*	63
March, Der Psychotherapeut	11
Marlet, Geistiges Ringen in den Niederlanden	38
Meyer, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Gegenwart	330
Möbus, Eichendorff als Nihilist	372
v. Nell-Breuning, Streik	264
— Zum Streit um Markt- oder Plan-Wirtschaft	1
Overhage, Das Ende des „Riesenmenschen"*	150
— Problematische Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter	23
Pareja, Der Islam heute	128
Prokop, Über die Wünschelrute*	67
Roth, Neutralität	361
— Drama des Rußlanddeutschtums	45
Schade, Das Christusbild der frühen Kirche und der Mythos	409
Schadewaldt, Kühlmann und die päpstliche Friedensaktion 1917*	466
Semmelroth, Vom christlichen Sterben	88
Siegmund, Die geistige Seele als Formprinzip	95
Simmel, Evanston 1954	445
v. Tattenbach, Das entscheidende Gespräch	321
Thomas, Die amerikanische Familie	106
Thurn, Berliner Psychotherapie*	468
Trapp, Mythologisierung der Medizin?	279
v. Ungern-Sternberg, Die Ursache des Geburtenrückgangs in Westeuropa	191
— Der blutige Sonntag (9. Januar 1905) in der russischen Revolutionsgeschichte	437
de Vries, Besuch aus Moskau*	386

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Inhaltsübersicht

I. RELIGION — KIRCHE

Otto Semmelroth, Vom christlichen Sterben 88
Herbert Schade, Das Christusbild der frühen Kirche und der Mythos . 409
Ernst Deuerlein, Zur Friedensaktion Papst Benedikts XV. (1917) . . 241
Hans Schadewaldt, Kühlmann und die päpstliche Friedensaktion 1917* 466
Felix zu Löwenstein, 76. Deutscher Katholikentag in Fulda* . . . 63
Johannes B. Hirschmann, Vom Katholikentag zum katholischen Kirchentag 161
Oskar Simmel, Evanston 1954 445
Hubert Becher, Der Abenteurer Gottes* 216
Jean Décarreaux, Die heroischen Anfänge von Port-Royal 346
Franz Hillig, Das zerbrochene Wappen 81
Franz v. Tattenbach, Das entscheidende Gespräch 321
Ludwig Hertling, das Wachstum der Kirche in den Vereinigten Staaten 430
Gustav Hampel, Der Katholizismus in Schleswig-Holstein* 306

II. PHILOSOPHIE — NATURWISSENSCHAFTEN

August Brunner, Was ist das Schöne?* 70
Hans Meyer, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Gegenwart 330
Georg Siegmund, Die geistige Seele als Formprinzip 95
G. Friedrich Klenk, Die Krise geschichtlicher Erkenntnis 168
Gerhard Möbus, Eichendorff als Nihilist 372
Hans Burgward, Zur marxistischen Kunstbetrachtung* 308
Otto Prokop, Über die Wünschelrute* 67

III. LITERATUR

Hubert Becher, Maßstäbe der literarischen Kritik 339
Wilhelm Grenzmann, Über das Tragische 256

IV. ERZIEHUNG — BILDUNG — PSYCHOLOGIE

Hubert Becher, Privatschule — freie Schule* 142
Karl Anton Ederer, Um die Lehrerbildung 417

Karl Erlinghagen, Erziehung in Israel 290
Johannes Michael Hollenbach, Gewissensbildung des Kindes 118
Hans March, Der Psychotherapeut 11
Hubert Thurn, Berliner Psychotherapie* 468
August Brunner, Tiefenpsychologische Deutung der Religionsgeschichte* 390
Georg Trapp, Mythologisierung der Medizin? 279
Josef Grisar, Ein deutscher Verleger* 146

V. DIE ORDNUNG DER GESELLSCHAFT

Gustav Gundlach, Um die Soziallehre der Kirche 401
Oswald v. Nell-Breuning, Zum Streit um Markt- oder Plan-Wirtschaft 1
— Streik 264
Paul Roth, Neutralität 361
Roderich v. Ungern-Sternberg, Die Ursache des Geburtenrückgangs in Westeuropa 191
John L. Thomas, Die amerikanische Familie 106

VI. VORGESCHICHTE – ZEITGESCHICHTE

Paul Overhage, Das Ende des „Riesenmenschen"* 150
— Problematische Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter 23
Michael Marlet, Geistiges Ringen in den Niederlanden 38
Felix Pareja, Der Islam heute 128
Walter König, Wetterleuchten über Australien 200
Walter Leifer, Pan-Asien — ein Mythos 452
Heinrich Dumoulin, Die kommunistische Bedrohung Japans* . . . 217
Roderich v. Ungern-Sternberg, Der blutige Sonntag (9. Januar 1905) in der russischen Revolutionsgeschichte 437
Paul Roth, Drama des Rußlanddeutschtums 45
Will Herberg, Religiöser Wandel im amerikanischen Judentum . . . 177
Hubert Becher, Die spanische Geschichte 1873—1953* 470
Wilhelm de Vries, Besuch aus Moskau* 386

Zeitbericht im Überblick

Kirche und Christentum: Um die Erlaubtheit des modernen Krieges 139 — Kirchenbauaktion des Bonifatiusvereins 463 — Jubiläum des russischen Kollegs zu Rom 302 — Eine bemerkenswerte Priestergemeinschaft in Frankreich 300 — 900 Jahre orthodoxe Kirche 62.

Bildung: Rückgang des Theologiestudiums in Deutschland 381 — Die deutschen Leihbüchereien 464 — Dreißigjähriges Bestehen der Büchergilde Gutenberg 140 — Übersetzungen deutschsprachiger Werke 63 — Katholische Universitäten 466 — Basic-Französich 304 — Internationales Schachspiel 215 — Der 5. internationale Kongreß für christliche Archäologie 138.

Politik und Wirtschaft: Die Paulskirche 1848 460 — Englische Bemerkungen zu einer Rede Dr. Niemöllers 299 — Die heimliche Verschwörung 306 — Wohnungsbau in der Bundesrepublik 140 — Werke der Versöhnung 460 — Bevölkerungsprobleme 62 — Die irische Auswanderung 304 — Die italienische Einwanderung nach Frankreich 61 — Geburtenzunahme in Frankreich 301 — Ausländer in Frankreich 305 — Die Wohnungsfrage in Frankreich 384 — Deutschland und Frankreich im Spiegel ihrer Schulbücher 461 — Frau und Politik 385 — Die Arbeit der Hausfrau 385.

Aus den Erdteilen: Pakistan 462 — Die Ereignisse in Südamerika 142 — Zur religiösen Lage in Kuba 214 — „Das grüne Gold" 215 — Britisch Zentralafrika 382 — Ein Karmel in Kamerun 383 — Um die Wiedervereinigung Togos 383 — Kommunistische Einflüsse im Nyassaland 141 — Von der Mau-Mau-Bewegung 63.

Hinter dem Eisernen Vorhang: Urbarmachung von Brachland in der Sowjetunion 63 — Ein kommunistisches Lehrbuch 301 — Theologisches Studium in Sowjetrußland 60 — Schwierigkeiten in der Sowjetunion 386 — Die andere Seite des Landgewinns in der Sowjetunion 465 — Bodenreform in der Tschechoslowakei 59 — „Reformen" 386 — Der Religionsunterricht in Jugoslawien 304 — Der Kommunismus in China 212 — Nachrichten aus China 303 — Die Kirche Chinas in der Verfolgung 384 — Kommunistische Umerziehung 383.

Buchbesprechungsgruppen

Christentum 153 — Christliches Leben 398 — Erziehung 313 — Evangelisches Christentum 79 — Geistliches Leben 77 — Geschichte 73, 393 — Geschichte der Literatur 158 — Jugendliteratur 80, 160 — Kunst 74, 234, 478 — Literatur 400 — Literaturgeschichte 317 — Medizinische Grenzfragen 76 — Menschen in der Entscheidung 477 — Der Osten 395 — Pädagogik 399 — Philosophie 75, 156, 319, 473 — Psychologie 154 — Religionsgeschichte 476 — Romane und Erzählungen 236 — Soziologie 474 — Volkswirtschaft 313 — Die weite Welt 240 — Zur Zeitgeschichte 233.

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Abd-El-Jalil, J. M., Maria im Islam	223
Das Abendland gemalt. Schriften zur Kunst von Benno Reifenberg	478
Albert, H., Ökonomische Ideologie und politische Theorie	313
Albrecht, K. I., Sie aber werden die Welt zerstören	232
Allemann, B., Hölderlin und Heidegger	317
Ambord, B., Maria, die Magd des Wortes	223
Amery, C., Der Wettbewerb	229
Andres, St., Die Reise nach Portiuncula	236
Angulo, M. P., Der Weg des Dr. Carlos	239
Arnim, A., Der unsterbliche Petrus	224
Auer, W. Th., Und Gott sprach	223
Augustinus, Der freie Wille	398
Aust, G., Die Geburt Christi	234
Bachmeister, E., Erlebnisse der Stille	230
Bäumer, Ae., Johannes der Täufer	224
— Maria, die Mutter des Heils	224
— Anna, die Mutter Mariens	224
Barlach, E., Zwischen Erde und Himmel	231
Baker, G., Mein Weg nach Damaskus	478
Basile, G., Das Pentameron	228
Baumann, G., Franz Grillparzer	317
Bebler, L., Gottfried Keller und Ludmilla Assing	160
Bechmann, A., Das Leben meistern	227
Becker, O., Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung	397
Beckmann, M., Max Beckmann der Zeichner	231
Benz, Richard, Die Zeit der deutschen Klassik	318
Bergengruen, W., Die Rittmeisterin	228
Bernhard v. Clairvaux, Die Botschaft der Freude	226
Bernhart, J., Augustinus	78
Beyer, O., Frühchristliche Sinnbilder und Inschriften	479
Birgitta zu Münster: Ewigkeit, in die Zeit leuchte hell herein	226
Bloy, L., Das Heil und die Armut	227
Bochenski, I. M., Die zeitgenössischen Denkmethoden	398
Böcker, H. W., Wir kennen keine Langeweile	160
Böll, H., Haus ohne Hüter	236
Bogler, P. Th., Aphorismen zur christlichen Kunst	480
Bohr, O., Der siebente Sinn	474
St. Bonifatius, Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag	224
Borch, H. von, Obrigkeit und Widerstand	475
Boß, M., Der Traum und seine Auslegung	155
Boßhard, W., Generale — Könige — Rebellen	232
Breedveld, W., Gott schreibt gerade auch auf krummen Zeilen	228
Bremond, H., Das wesentliche Gebet	226
Brautlacht, C., Das Leben ruft dich	316
Die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien	224
Brockmöller, K., Christentum am Morgen des Atomzeitalters	153
Brod, M., Franz Kafka	318
Brodrick, J., Abenteurer Gottes	216
Bruckberger, R. L., Maria Magdalena	225
Buber, M. u. *Rosenzweig, F.*, Die fünf Bücher der Weisung	222
Buchser, F., Sieben farbige Wiedergaben seiner Werke	230
Busch, K. Th., Sonette der Völker	229
Buschor, E., Bilderwelt griechischer Töpfer	231
Busenbender, W., Der Christ im Anruf der Zeit	399
Calder, R., Männer gegen Dschungel	240
Capelle, W., Geschichte der Philosophie II, 2. Teil	157
Carrel, A., Betrachtungen zur Lebensführung	77
Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie	79
Claudel, P., Vom Wesen der holländischen Malerei	230
Crankshaw, E., Risse in der Kremlmauer	396
Cullmann, O., Die Tradition	450
Daniélou, M., Erziehung aus dem Anspruch des Geistes	313
Delanuit, F., Krankengebet	227
Delp, P. A., Im Angesicht des Todes	232
Denzinger, H., Enchiridion Symbolorum	399
Deutschland und Frankreich im Spiegel ihrer Schulbücher	461
Devas, F., Der Christ in der Welt	227
Dieckmann, H., Literatur-Brevier für eine junge Dame	229
Dillersberger, J., Matthäus. 5. u. 6. Bd.	222
Dirks, W., Bilder und Bildnisse	230
Dolch, H., Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik	156
Dold, A., Sursum Corda	226
Du hast mich heimgesucht bei Nacht	233
Dührssen, A., Psychogene Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen	154
Eliade, M., Die Religionen und das Heilige	476
Eller, K., Der heilige Berg Athos	395
Evanston Dokumente	445
Farnum, M., St. Antonius von Padua	224
Fattinger, J., In der Schule großer Menschen	399
Fauvet, J., Von Thorez bis de Gaulle	395
Firkel, E., Schicksalsfragen der Frau	227

Seite

Fischer, G., Johann Michael Sailer und Immanuel Kant 315
Fischl, J., Geschichte der Philosophie IV 396
Focillon, H., Das Leben der Formen 230
Franken, K., Lobgesang der Jungen 226
Franz, E., Mensch und Dämon . . . 156
Franz v. Sales, Kostbare Lebensweisheit 78
Friedländer, P., Platon Bd. I . . . 75
Friedmann, H., Epilegomena . . . 473
Gaer, J., Jesus und seine Apostel . . 225
Gagern, F. E., Frhr. v., Der Mensch als Bild 226
Gascar, P., Garten der Toten . . . 228
Geiger, H., Es war um die Jahrhundertwende 160
Geppert, Th., Teleologie der menschlichen Gemeinschaft 475
Geschichtsunterricht, Brücke zwischen den Völkern 461
Giacometti, A., Von Stampa bis Florenz 231
Glazik, J., Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen 395
Goes, A., Das Brandopfer 229
Götz, K.-A., Literatur im Anruf der Zeit 229
Goldscheider, L., El Greco 479
Goudge, E., Der Mann aus Nazareth 225
Graef, H., Wunder des Lichts . . . 75
Graef, Leben unter dem Kreuz . . 225
Greeff, E. de, Untergang durch die Instinkte? 320
Greene, G., Jagd im Nebel 229
Grenzmann, W., Deutsche Dichtung der Gegenwart 158
Grillparzer, F., Vom Geist der Kunst 230
Grubbe, P., Wo die Zeit auf Urlaub geht 240
Guillet, J., Leitgedanken der Bibel . 78
Häring, P. Pl., Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes . 222
Hagelstange R., Es steht in unserer Macht 224
Hankamer, P., Der Mantel des Ratsherrn 237
Hartmann, H., Begegnung mit Europäern 231
Hartmann, N., Ästhetik 70
Hegemann, H. W., Vom bergenden Raum 230
Heimann, E., Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme 313
Heiseler, B. v., Apollonia 230
Hemingway, E., Die Hauptstadt der Welt 230
Henze, A., Kirchliche Kunst der Gegenwart 235
Herbstlich helles Leuchten überm See 400
Hertling, L., Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten 430
Hildebrand, D. v., Sittliche Grundhaltungen 474
Höcht, J. M., Habt Vertrauen und ihr erobert die Welt 78

Seite

Holländer, A., Vom Schein zur Wirklichkeit 156
Hollenbach, J. M., Sein und Gewissen 161
Horney, K., Unsere inneren Konflikte 154
Hornstein, F. X. v., Von der Angst unserer Zeit 157
Hoyer, R., Lob Gottes im deutschen Gedicht 226
Hüffer, J. H., Lebenserinnerungen, Briefe und Aktenstücke 146
Jakob, G., Das Licht scheint in der Finsternis 232
Jaspers, K., Einführung in die Philosophie 397
Iljin, I., Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre . . . 76
Jung, C. G., Aion 390
— Gestaltungen des Unbewußten . . 390
— Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol, in: Das tibetanische Totenbuch 391
— Symbole der Wandlung 390
— Von den Wurzeln des Bewußtseins 390
Jungmann, J. A., Das eucharistische Hochgebet 226
Jungo, P. M., Die verborgene Krone . 224
Just, B., Gortstraße III. Stock . . . 229
Kahlefeld, H., Die Epiphanie des Erlösers im Johannes-Evangelium . 222
Kane, G. L. (Hrsgb.), Warum ich ins Kloster ging 225
Kayser, W., Kleine deutsche Versschule 229
Keller, J., Einen Augenblick bitte! . 78
— Etwas für heute 228
— Drei Minuten täglich 78
Kirch, K. u. *Rodewyk, A.*, Helden des Christentums, I. u. II 224
Kirchgäßner, A., Geistliche Glossen . 76
— Das unaufhörliche Gespräch . . 226
Kindermann, H., Das Goethebild des XX. Jahrhunderts 317
Klose, W., Jenseits der Schleuse . . 228
Klingler, H., Eroberer ohne Land . . 225
Kollwitz, J., Mosaiken 75
Kornfeld, W., Das Alte Testament — noch aktuell? 223
Kornmann, E., Kunst im Leben . . 230
Kreßner, H., Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums . 79
Krudewig, M., Die Lehren von der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei Erich Rudolf Jaensch und seinen Schülern 76
Kuehnelt-Leddihn, E. R. v., Freiheit oder Gleichheit? 394
Kühner, O. H., Mein Zimmer grenzt an Babylon 229
Kuhn, H., Begegnung mit dem Sein . 473
Laistner, L., Carmina Burana . . . 230
Lange, H., Die Leuchtkugeln . . . 229
Lange, M. G., Totalitäre Erziehung . 314
Langeac, R. de, Geborgenheit in Gott . 226
Laurence, J., Frauen ohne Männer . 227

Seite

Leben und „Goldene Worte“ des Bruders Ägidius 224
Lehrer des Evangeliums 224
Lentner, L., Religionsunterricht zwischen Methode und freier Gestaltung 399
Lewis, C. S., Die böse Macht . . . 238
— Über den Schmerz 320
Lichtenberg, G. Chr., Spässe und Probleme 230
Lippert, P., Liebfrauenminne . . . 223
— Magd Gottes 223
Lippl, A. J., Die Saldenreuther Weihnacht 236
Liturgisches Jahrbuch, 3. Band 1953, II. Halbband 398
Lohnmüller, J., Overberg und unsere Zeit 159
Lubac, H. de, Betrachtungen über die Kirche 225
Lützeler, H., Vom Sinn der Bauformen 74
Lukian, Die Hauptwerke des Lukian 230
Maliepaard, C. H. J., Wasserräder am Euphrat 232
Mann, Th., Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull 237
P. Marie-Eugène de L'E.-J., Ich will Gott schauen 153
Maritain, R., Die großen Freundschaften 478
Marmion, Dom C., Christus das Ideal des Priesters 225
Marotta, G., Das Gold von Neapel . . 239
Die Martyrerakten des zweiten Jahrhunderts 224
Marxismusstudien 319
Matt, L. v. und *Vian, N.*, Pius X. . . 78
Mauriac, F., Galigai 239
Mayr, I., Der Herr und das Reich . . 223
Meier, E., Kraft der Besinnung . . 226
Meissinger, K. A., Der katholische Luther 477
Mertens, H. A., Katechismus des häuslichen Lebens 227
Merton, Th., Das Zeichen des Jonas . 226
Metz, P., Abstrakte Kunst und Kirche 235
Meyer, A., Papst-Anekdoten . . . 154
Meyer, W., Wahres innerliches Leben 153
Mirgeler, A., Geschichte Europas . . 73
Möbus, G., Die Macht der Eltern . . 399
Moser, U., Psychologie der Arbeitswahl und der Arbeitsstörungen . . 155
Mourre, M., Gott ist tot? 227
Müller, A., Die beiden Wege . . . 227
Müller, K. A. v., Mars und Venus . . 233
Müller-Eckhard, H., Die Krankheit, nicht krank sein zu können . . . 280
Muschg, Walter, Jeremias Gotthelf . 159
Nebel, G., Das Ereignis des Schönen . 157
Newcomb, C., Strömende Wasser . . 225
Newman, J. H., Geschichte meiner religiösen Überzeugungen 224
Oertel, R., Die Frühzeit der italienischen Malerei 234

Seite

Oesterreich, M., Traugott Konstantin Oesterreich 474
Oever, F. van den, Brot aus dem Meer 228
Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft . . 474
Oßwald-Toppi, M., Sechs mehrfarbige Wiedergaben ihrer Werke . . . 230
Palmer, G., Chinas große Prüfung . . 231
Pattee, R.-Rotbauer, A. M., Spanien, Mythos und Wirklichkeit . . . 470
Pavese, C., Junger Mond 240
Perk, P. J., Die Apostelgeschichte . . 222
Perspektiven 1952/53. Ein Jahrbuch . 480
Peterich, E., Kleine Mythologie der Götter und Helden der Germanen . 477
Peterich, E., Kleine Mythologie der Götter und Helden der Griechen . 477
Picht, W., Wiederbewaffnung . . . 395
Pirandello, L., Angst vor dem Glück . 228
Pöggeler, F., Die Verwirklichung politischer Lebensformen in der Erziehungsgemeinschaft 400
Pohl, H., Ich bin der Betroffene . . 229
Pombo, A. M., Der Weg des Dr. Carlos 239
Przywara, E., Christentum gemäß Johannes 223
Queffélec, H., Antonius in der Wüste 224
Rahner, K., Kleines Kirchenjahr . . 225
Raumer, K. v., Ewiger Friede . . . 73
Regnier, P., Versuchung 400
Reifenberg, B., Lichte Schatten . . 233
Reiners, L., In Europa gehen die Lichter aus 231
Richter, L., Erinnerungen eines deutschen Malers 231
Robbe-Grillet, A., Ein Tag zuviel . . 228
Roche, A., Tiere unterm Regenbogen . 226
Rubatscher, M. V. u. *Villinger, C. J. H.*, Liebfrauenlob in Lied und Bild aus fünf Jahrhunderten 78
Ruhland, H., Ganzheitsmedizin und Psychosomatik 77
Ruta, J. C. und *Straubinger, J.*, Die katholische Kirche in Deutschland und ihre Probleme 79
Rutenborn, G., Biblische Fremdenführung 223
Sartre, Jean P., Die Mauer 230
Sattelmair, R. (Hrsgb.), Sancta ecclesia 225
Schaumann, R., Die Geheimnisse um Vater Titus 80
Scheler, M., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 319
— Philosophische Weltanschauung . 319
Schenk, J., Der Apostel einer großen Stadt. Petrus Claver 224
Scheurleer, T. H. L., Meisterwerke der Kunst aus Österreich 74
Schmaus, M., Vom Geheimnis des in uns wohnenden Gottes 78
Schmitt, C., Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber . 473
Schmidt-Pauli, E. v., Pilger auf Erden 160
— Boten der Liebe 478

Seite

Schneider, O., Er ordnete in mir die Liebe 227
Schneider, R., Verhüllter Tag . . . 232
Schreyer, L., Ein Jahrtausend deutscher Kunst 234
— Der Sieger über Tod und Teufel . 235
Schwarz, H., Wenn Kroisos über den Halys geht 393
Schwidetzky, I., Das Problem des Völkertodes 476
Seewald, R., Symbole 479
Seidel, I., Das unverwesliche Erbe . . 228
Semmelroth, O., Maria oder Christus? 223
Shalom, Sh., Galiläisches Tagebuch . 232
Sheen, F. J., Du bist gebenedeit unter den Weibern 223
Siebenhüner, H., Das Kapitol in Rom 479
Siebenthal, W. v., Die Wissenschaft vom Traum 155
Simon, Boris, Die Lumpensammler von Emmaus 227
Sommerville, St., Auguste Rodin . . 480
Der Spiegel der Vollkommenheit oder der Bericht über das Leben des heiligen Franz von Assisi 224
Srbik, H. R. v., Metternich, Bd. III . 393
Stählin, W., Evangelium und Christengemeinschaft 79
Stahl, H., Wohin du gehst 237
Stempfle, P. G., Sturmgebet der Christenheit 223
Stern, M. R., Alpini im russischen Schnee 228
Sternegger, B., Das verlorene Wort 77
Stier, F., Prozeß gegen Gott . . . 222
Stierli, J., Cor Salvatoris 225
Stolberg, I., Was du trägst, das mußt du lieben 227

Seite

Stolpe, Sv., Leicht, schnell und zart 229
— Das Mädchen von Orléans . . . 238
Sträter, P., Das Herz unserer Mutter 223
Stromberg, K., Der große Durst . . 240
Stwosz, W., Der Krakauer Altar . . 309
Szondi, L., Trieb-Pathologie. 1. Bd. . 155
Tennien, P. M., Kein Geheimnis ist sicher 231
Tetzlaff, C., Das heilige Opfer . . 225
Tournier, P., Bibel und Medizin . . 76
Trappe, H., Was ich wandre dort und hier 228
Trese, L., Bewährt vor Gott . . . 227
— Der Christ in der Kirche . . . 227
Troyat, H., Der Berg der Versuchung 228
Tyciak, J., Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente 226
Vasto, L. del, Judas 229
Vois, P., Tausend Inseln — und keine für uns 229
Vring, G. von der u. *Wachinger, B.*, Tausendmund 229
Wagner, F., Geschichtswissenschaft . 394
Waugh, E., Edmund Campion . . 224
Weber, A., Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit 313
Wehrle, H., Deutscher Wortschatz . 400
Weingartner, J., Südtiroler Bilderbuch 240
Weinheber, J., Über alle Maßen aber liebte ich die Kunst 230
Weißenrieder, B., Die Schulhoheit . 314
Wied, M., Der Ehering 238
Windischer, H., Geist und Bildung . 315
Wolf, Erik, Rechtsphilosophie der Sokratik und Rechtsdichtung der alten Komödie 320
Zimmermann, W., Deutsche Prosadichtungen der Gegenwart . . . 158

Zum Streit um Markt- oder Plan-Wirtschaft

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Um die Jahrhundertwende, in einer Zeit, die wir rückschauend zweifellos als noch vom Liberalismus geprägt ansehen und die sich eine Wirtschaftspolitik heutigen Ausmaßes nicht einmal träumen ließ, erschienen Schriften mit Titeln wie „Deutschland Agrar- *und* Industriestaat" bzw. „Agrar- *oder* Industriestaat". Die größten Nationalökonomen der damaligen Zeit, *Adolf Wagner* an der Spitze, waren die Führer in diesem Streit. Worum ging es? Die Frage lautete nicht: hat Deutschland von einem Agrarland sich zu einem Agrar- und Industriestaat entwickelt; ist abzusehen, daß diese Entwicklung sich weiter im Sinne zunehmender Bedeutung der Industrie und entsprechend abnehmender Bedeutung der Landwirtschaft fortsetzen wird? Das wäre eine Frage der Diagnose bzw. der Prognose gewesen, eine Frage der Tatsachenfeststellung, sei es der gegenwärtigen, sei es der in absehbarerer Zeit zu erwartenden Tatsachen. Nein, darum ging es nicht. Die Frage war vielmehr: *soll* Deutschland den Charakter als überwiegendes Agrarland bewahren oder *soll* es sich mehr und mehr zum Industrieland entwickeln, *soll* es sich auf Autarkie verlegen oder mit vollem Schwung in die weltwirtschaftliche Arbeitsteilung und Wirtschaftsverflechtung hineinwerfen? Wir untersuchen an dieser Stelle nicht, was für ein Sollen bzw. Nicht-Sollen da gemeint war; diese Frage hätte damals — mehrere Jahre vor der unseligen, inzwischen versackten, jedenfalls bis heute nicht ausdiskutierten Werturteilsdebatte — bestimmt niemand gestellt. Für unseren Zweck genügt vollkommen die Feststellung, daß es um ein Sollen bzw. Nicht-Sollen ging.

Warum ist das so wichtig? Weil daraus hervorgeht, daß die führenden Nationalökonomen der Zeit um die Jahrhundertwende, so verschieden ihre Meinungen im einzelnen und insbesondere auch in Bezug auf diese Frage waren, dennoch in *einem* Punkt völlig übereinstimmten: für sie alle war es eine *Selbstverständlichkeit,* daß zu fragen sei, was sein *solle,* und daß diese Frage nicht aus bloßem theoretischem Interesse, sondern aus praktischen Bedürfnissen heraus und zu einem praktischen Ziel zu stellen sei. Die Nationalökonomen, die sich an der Erörterung beteiligten, hatten die ernstliche Absicht, eine *verantwortliche Beratung* zu geben. Wissenschaftliche Beiräte bei den Ministerien wie heute gab es noch nicht. Aber die Wissenschaft wußte um ihre Verantwortung und war bemüht, die Fragen zu klären, um eine *wohlbegründete* Beratung bieten zu können. Wem, wofür? Der Staatsführung für die grundsätzliche Ausrichtung ihrer Wirtschaftspolitik.

In der Tat war es damals völlig unstrittig, daß der Staat nicht einfach die Dinge treiben lassen dürfe, sondern Wirtschaftspolitik zu machen habe. Gewiß war das Instrumentarium der Wirtschaftspolitik bescheiden, äußerst bescheiden im Vergleich zu heute; in gleicher Weise waren auch die Ziele, die man sich steckte, anspruchsloser als heute.

Es gab zwar eine „theoretische Nationalökonomie", die da lehrte, in der Wirtschaft regle sich alles wunderbar von selbst; die Wirtschaftspolitik des Staates könne daher nur darin bestehen, die Wirtschaft sich selbst zu überlassen und sich auf die Funktion des Nachtwächters — heute würden wir sagen: des Unparteiischen, der die Einhaltung der so viel berufenen „Spielregeln" überwacht — zu beschränken. Aber das soziale Elend, das sich unter der Herrschaft eines ungenierten Liberalkapitalismus herausbildete, hatte den Staat bereits dazu genötigt, aus der Rolle des Unparteiischen herauszutreten und gestaltend, richtunggebend einzugreifen, auf vielerlei Weise zu „intervenieren".

Nach der liberalen theoretischen Nationalökonomie hätte ausschließlich der Automatismus des Marktes, näherhin des Weltmarktes, zwangsläufig bestimmt, ob Deutschland Agrarland blieb oder Agrar- *und* Industrieland oder gar ausgesprochenes Industrieland wurde. Einen Automatismus braucht man nicht zu beraten; man kann nur den Automaten konstruieren. Nach der (alt-)liberalen Theorie bedurfte es aber auch dessen nicht; *dieser* Automatismus war ein ‚ordre naturel', eine vom Himmel gefallene Wundermaschine; der Mensch hatte nichts anderes zu tun, als keinen Sand hineinzustreuen, vor allem aber darauf zu achten, nicht mit den Fingern hinein zu geraten. Also: strenge wirtschaftspolitische *Abstinenz, keine* Wirtschaftspolitik.

Die Staatsführung um 1900 dagegen war sich ihrer wirtschaftspolitischen Verantwortung bewußt. Die Deklamationen und Dithyramben, die sozialreaktionäre Syndici von Unternehmerorganisationen im Sinne des manchesterlichen Liberalismus von sich gaben, übten wohl eine gewisse Bremswirkung aus, aber Regierung und Parlament waren sich darin einig, Sozialpolitik und Wirtschaftspolitik machen zu *müssen,* und waren entschlossen, sie zu machen. Was die Wirtschaftspolitik angeht, so sah man auch klar, was deren wesentliche Aufgabe sei: die Wirtschaft gestaltend zu lenken. Das will besagen: die Wirtschaft als Ganzes auf bestimmte Ziele, die als wünschenswert oder notwendig erkannt wurden, hinzulenken und ihr diejenige Gestalt zu geben oder vielleicht besser: sie in diejenige Gestalt hineinwachsen zu lassen, die dem vorgesteckten Ziel entsprach. War das Ziel die möglichst hohe Versorgung aus dem eigenen Boden, so entsprach dem die Gestalt einer hochintensivierten Agrarwirtschaft, in der die Industrie nur die Aufgabe hatte, der Landwirtschaft diejenigen Betriebsmittel (mineralischer Dünger, Maschinen, elektrischer Strom usw.) zu liefern, die sie selbst nicht produziert. Ist das Ziel die möglichst hohe Nutzbarmachung der aus weltwirtschaftlicher Arbeitsteilung zu ziehenden Vorteile, dann entspricht dem

die Gestalt einer exportorientierten Industriewirtschaft, die vorzugsweise Erzeugnisse mit geringem Materialanteil, aber um so höherem Arbeitsanteil herstellt. — In *diesem* Sinne erörterte man damals die Frage: Deutschland Agrar- oder Industriestaat, um je nach der Beantwortung, die diese Frage fand, der deutschen Wirtschaft die eine oder die andere Gestalt zu geben.

Heute versucht der Neoliberalismus uns beizubringen, für alle Wirtschaft gebe es nur *eine* entscheidende (systembildende) Grundfrage: *wer* plant? Entweder planen die einzelnen Wirtschaftssubjekte; dann haben wir eine Marktwirtschaft, die je nach Bedarf mit schmückenden Beiwörtern, sei es frei, sei es sozial, versehen wird. Oder es ist der Staat; dann haben wir das, was in der wissenschaftlichen Fachsprache Zentralverwaltungswirtschaft heißt, im politischen Tageskampf dagegen mit dem verwirrenden und irreführenden Namen „Planwirtschaft" belegt wird. Bis zur Bewußtlosigkeit wird uns dabei eingehämmert: zu einer freiheitlichen Gesellschaft und einem freiheitlichen Staatswesen gehört eine freiheitliche Wirtschaftsordnung, sprich: freie oder — wohlklingender — soziale Marktwirtschaft. Planwirtschaft dagegen führe unausweichlich zum totalen Verlust der Freiheit im autoritär-totalitären Staat. Hier wird Richtiges und Falsches in geradezu verhängnisvoller Weise durcheinandergeworfen.

Das *Richtige:* gesellschaftliche Ordnung, staatliche Verfassung und Wirtschaftsordnung bestehen nicht unverbunden und unabhängig neben einander; sie sind vielmehr „interdependent", d. h. stehen in wechselseitiger Abhängigkeit, beeinflussen sich gegenseitig in maßgeblicher Weise. Es ist das unbestrittene und nicht zu verkleinernde Verdienst des Neoliberalen *Röpke,* diese Erkenntnis herausgearbeitet und in außerordentlich wirkungsvoller Weise bereits während des 2. Weltkriegs im Ausland und nachher, sobald ausländisches Schrifttum uns wieder zugänglich wurde, auch bei uns verbreitet zu haben. Leider fehlt bei den meisten Neoliberalen die Einsicht in den tieferen *Grund,* warum es sich so verhält: weil die Wirtschaft selbst ein *gesellschaftlicher* Prozeß ist und nicht, wie die liberale theoretische Nationalökonomie uns glauben machen will, ein Vorgang zwischen atomisierten Individuen, der sich am anschaulichsten nach dem Modell der kinetischen Gastheorie darstellen und begreiflich machen läßt. *Röpke* selbst läßt dies wenigstens zur Hälfte gelten: Wirtschaft bedürfe der „gesellschaftlichen Widerlager", sei also immerhin kein freischwebend inter-individueller, sondern ein „gesellschaftlich widergelagerter" Prozeß. Die Mehrzahl der Neoliberalen sagt: Marktwirtschaft = Wettbewerb ist eine Veranstaltung, d. h. sie ist nicht von selbst da, sondern muß vom Staat als dem Urheber und Schützer der Rechtsordnung veranstaltet werden. Das, *was* da veranstaltet wird, ist aber nach wie vor ein streng inter-individuelles Geschehen, ist Wettbewerb aller unverbundenen einzelnen gegen alle einzelnen. Sehr beliebt sind Vergleiche mit sportlichen Wettkämpfen; sehr oft werden Vergleiche gezogen, wo die Vergleichbarkeit fehlt. Hier, wo die Vergleichbarkeit besteht, wird sie übersehen: im Sport ist es in den seltensten Fällen der

einzelne, in aller Regel das ‚team', die „Mannschaft", die verbunden in den Wettkampf eintritt; nicht nur die Fußball-Elf, bei der alles auf gutes Zusammenspiel ankommt, sondern ebenso die Mannschaft des Rennstalls, die hinter dem Rennfahrer steht, auch wenn dieser sein Fahrzeug allein über die Bahn bringen muß.

Also kurz nochmals das *Richtige:* zwischen gesellschaftlicher Ordnung, staatlicher Verfassung und Wirtschaftsordnung besteht Interdependenz, und diese ist sorgfältig zu beachten. Wer das noch nicht gewußt haben sollte, wird gut daran tun, es bei den Neoliberalen zu lernen.

Nun aber das *Falsche* und die Begriffsverwirrung. Falsch ist die Zweiteilung: *entweder* alle Wirtschaftssubjekte planen selbständig (Marktwirtschaft) *oder* der Staat allein plant für alle (Zentralverwaltungswirtschaft, mißbräuchlich Planwirtschaft genannt). Dieses Entweder-oder stimmt nicht. Keines von beiden hat es je gegeben; keines von beiden wird es je geben. In Wirklichkeit handelt es sich nicht um ein Entweder-oder, sondern um ein Sowohl-als auch: *sowohl* die einzelnen Wirtschaftssubjekte planen, betreiben ihre *Geschäfts*politik oder die Hausfrauen ihre *Haushalts*politik, *als auch* der Staat plant, betreibt *Wirtschafts*politik. Beide planen, aber ihr Planen hat ganz verschiedenes zum Gegenstand, liegt, wie man heute zu sagen pflegt, in verschiedenen Ebenen, das eine auf der Ebene des Wirtschaftens, das andere auf der Ebene der Wirtschafts*politik*. Und beides gehört notwendig zusammen: die Wirtschaftspolitik legt die Grundlage, schafft die Voraussetzungen, steckt die Grenzen möglichen oder doch erfolgversprechenden Planens der einzelnen Wirtschaftssubjekte ab.

Daran, daß Deutschland um die Jahrhundertwende sich vom Agrarland zum führenden Industrieland entwickelte, haben große Unternehmer zweifellos einen maßgeblichen Anteil. Aber daß diese großen Unternehmer, Gründer von Großbanken, von großen Reedereien, von industriellen Unternehmungen, die Weltruf errangen, sich in dieser Richtung mit Erfolg betätigen konnten, war bedingt durch die staatliche Wirtschaftspolitik. Hätte die Wirtschaftspolitik des Bismarckreiches sich zum Ziele gesetzt, die junkerlich ostelbische Landwirtschaft nicht bloß mit „Liebesgaben" zu bedenken, sondern unter allen Umständen und um jeden Preis als die einzig tragende Säule des Staates zu erhalten, dann wäre die Entwicklung bestimmt einen anderen Weg gegangen. Wir urteilen nicht, ob die damalige Wirtschaftspolitik, beispielsweise die Caprivi-Zölle oder die Bülow-Zölle, richtig oder falsch, segensreich oder verderblich gewesen sind; wir stellen nur fest, daß sie sich in das Planen der einzelnen Wirtschaftssubjekte nicht einmischte, es in keiner Weise unterband, wohl aber in maßgeblicher Weise bestimmend dafür war, welche Pläne zum Erfolg führen konnten und welchen der Erfolg versagt bleiben mußte.

Das Planen des einzelnen Wirtschaftssubjekts und das Planen des Staates stehen nicht im Verhältnis des Entweder-oder zu einander, sondern im Verhältnis der wechselseitigen unentbehrlichen Ergänzung. Wirtschaften ist

planende Tätigkeit; nur planvolles Wirtschaften kann zu etwas Gutem führen. Dasselbe gilt von der Politik und darum schon erst gar von der Wirtschaftspolitik. Der Staat hat Wirtschaftspolitik zu treiben, und wir müssen unterstellen, daß er sich dabei etwas denkt, d. h. planvoll verfährt.

Ist das „Planwirtschaft", die mit innerer Zwangsläufigkeit zum autoritär-totalitären Staat führt?

Wenn es wahr wäre, daß es sich um ein Entweder-oder handelt, daß alles übrige „Mischformen" sind, die im Laufe der Zeit die freiheitliche Erbmasse ausmendeln und sich zum vollblütigen autoritären Totalitarismus hochzüchten, dann allerdings wäre dem so. Da die Voraussetzung nicht stimmt, ist die aus ihr gezogene Schlußfolgerung hinfällig; sie wird auch dadurch nicht wahrer, daß sie — nach Göbbels'scher Methode — so oft und so lange wiederholt wird, bis man schließlich müde wird, ihr noch weiter zu opponieren.

Immerhin gibt es auch eine Planwirtschaft, die zwar auch keine Zwangsläufigkeit in sich trägt, aber doch eine gewisse Neigung verrät, sich zu einer alles umfassenden, keine Freiheit mehr lassenden Planung von oben, zur totalen Zentralverwaltungswirtschaft auszuwachsen. Und es ist wahr, daß in der totalen Zentralverwaltungswirtschaft politische Freiheit nur noch eine Farce ist.

Hier sind zwei Fragen klar zu beantworten:

1. was ist das für eine Planwirtschaft?
2. Ist diese Planwirtschaft wegen der ihr innewohnenden Gefahr grundsätzlich abzulehnen oder unter bestimmten Voraussetzungen, wenn auch nur als notwendiges Übel, gutzuheißen?

Zu 1. Hier handelt es sich um diejenige planende Tätigkeit der Staatsgewalt, die, wie der wissenschaftliche Sprachgebrauch lautet, unmittelbar in den wirtschaftlichen Prozeß eingreift, d. h. den einzelnen Wirtschaftssubjekten verbietet, nach ihren eigenen Plänen zu verfahren, und gebietet, einen ihnen vorgeschriebenen Plan auszuführen. Dahin gehört die behördliche Preisbindung: du darfst nicht den Preis fordern oder bieten, der dir richtig scheint, sondern hast zum behördlich vorgeschriebenen Preis zu kaufen oder zu verkaufen. Wir haben das hauptsächlich noch bei den Wohnungsmieten. Dahin gehört die Rationierung: ich kann nicht kaufen und verbrauchen, was ich will, sondern nur, was mir auf Karten, Bezugschein, nach meinem Platz auf einer Dringlichkeitsliste u. dgl. „zusteht". Dahin gehören weiter die *Auflagen* aller Art: Produktionsauflagen, Verwendungsauflagen usw., die in der Kriegswirtschaft eingeführte „Zementierung der Absatzwege", wovon Restbestände in unserer Agrarwirtschaft fortbestehen. Dahin gehören letztlich die am stärksten in die persönliche Freiheit des Menschen eingreifenden *Dienstverpflichtungen.* Ohne Zweifel ist das Planwirtschaft, aber treffender nennt man es *Zwangswirtschaft;* nicht das planende Vorausdenken der Obrigkeit ist das kennzeichnende Merkmal, sondern die Anwendung obrigkeitlichen Zwanges, um das von der Obrigkeit

planend Vorausgedachte (manchmal auch nur das willkürlich und planlos Gewollte) zu verwirklichen. Meint man dies, dann sollte man es auch beim richtigen Namen nennen und von Zwangswirtschaft oder wissenschaftlicher, aber schwerfälliger von Zentralverwaltungswirtschaft sprechen.

Zu 2. Daß eine solche Zwangswirtschaft keine Annehmlichkeit ist, braucht man dem deutschen Volke, das hinlänglich einschlägige Erfahrungen besitzt, nicht zu erzählen. Trotzdem bleibt die Frage offen, ob sie, wie das heute zum guten Ton gehört, schlechthin zu verurteilen ist. Solange die Welt steht, hat man in einer belagerten Festung die Lebensmittel rationiert; die Rationierung zu unterlassen, wäre unverantwortlich. Trotz aller neoliberalen Programmatik denkt kein verantwortungsbewußter Politiker bei uns daran, die Bewirtschaftung eines Mangelgutes wie Wohnraum von heute auf morgen aufzuheben; jeder sieht ein, daß, solange Wohnbedarf und Wohnungsbestand derart weit auseinanderklaffen, wie das trotz außerordentlicher Leistungen im Wohnungsbau heute bei uns noch der Fall ist, eine Bewirtschaftung des Wohnraums nicht entbehrt werden kann. Je mehr man die Zwangswirtschaft als ein Übel scheut, umso mehr wird man sich anstrengen, den Übel*stand,* der sie zum *notwendigen* Übel macht, so schnell wie möglich zu beheben. Aber nicht die Folge abschaffen in der Hoffnung, daß damit auch die Ursache verschwinde, sondern die Ursache beseitigen, damit die Folge entfallen kann.

Es gibt Lagen, und es wird immer wieder Lagen geben, in denen zwangswirtschaftliche Maßnahmen *unentbehrlich* sind. Man soll solche Lagen — vor allem einen Krieg — nicht leichtfertig herbeiführen in dem Gedanken, sie würden sich mittelst zwangswirtschaftlicher Maßnahmen schon meistern lassen. Aber ein Volk kann völlig unverschuldet in solche Lagen kommen, sogar ein Krieg kann ihm *wirklich* „aufgezwungen" werden. Weil solche Lagen eintreten können, weil in ihnen unter Umständen auch sehr empfindliche zwangswirtschaftliche Maßnahmen getroffen werden müssen, deswegen ist es *unverantwortlich,* die Plan- oder Zwangswirtschaft als etwas an sich Böses, etwas schlechthin Verwerfliches hinzustellen. Ob die austerity-Politik des Nachkriegs-England richtig, d. h. durch die Verhältnisse *geboten,* oder falsch, d. h. überflüssig war, kann ruhig dahingestellt bleiben. Daß die selbstverständliche Disziplin, mit der das britische Volk sich an die lästigen Vorschriften gehalten hat (‚we British are disciplined people'!), nicht nur moralisch, sondern auch politisch ein ganz großer Aktivposten ist, daran ist kein Zweifel möglich. Und daß die Bewirtschaftung des Mangels bei uns in den Jahren nach dem Zusammenbruch *deswegen* sich so verheerend ausgewirkt hat, weil die Menschen die Vorschriften schließlich so allgemein *nicht* beobachteten, daß am Ende auch der Gutwilligste sich gezwungen sah, ihnen zuwiderzuhandeln, um existieren zu können, ist kein Beweis gegen zwangswirtschaftliche Maßnahmen im Rahmen des Notwendigen einerseits, des Zumutbaren anderseits, sondern nur ein Beweis gegen *diese* Zwangswirtschaft, die belastet war mit dem Fluch und der Demoralisation

eines verbrecherischen und verlorenen Krieges und mit der anfänglichen, Gott sei Dank, bald überwundenen Verblendung der Sieger, die sich damals noch nicht vom Morgenthau-Plan zum Marshall-Plan durchgerungen hatten.

Der Marshall-*Plan* war zweifellos — wie schon sein Name besagt — ein Stück Planwirtschaft. Für die Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika war er sogar ein Stück echter Zwangswirtschaft, indem der amerikanische Steuerzahler durch gesetzliches Gebot angehalten wurde, Steuern zu zahlen, aus denen die Maßnahmen des Planes finanziert wurden. Wie alle Pläne, so hatte auch der Marshall-Plan seine Fehler und Schwächen, und bei der Durchführung schlichen sich weitere Fehler ein. Nichtsdestoweniger hat er ungemein förderlich gewirkt. Alle in unseren Tagen so beliebten ideologischen Kreuzzüge gegen Planwirtschaft erweisen denn auch dem Marshall-Plan ihre Reverenz; vom Marshall-Plan spricht man höflicherweise nicht, man klammert ihn stillschweigend aus.

Der Marshall-Plan ist auch die praktische Widerlegung der törichten Behauptung, Planwirtschaft führe zwangsläufig zum totalen Staat. Eine komplette Zentralverwaltungswirtschaft *ist* totaler Staat; darüber sind keine Worte zu verlieren. Durchaus unbewiesen und unzutreffend aber ist die Behauptung, jede plan- oder zwangswirtschaftliche Maßnahme ziehe aus sachlicher Notwendigkeit immer weitergehende Eingriffe nach sich, bis eben schließlich die komplette Zentralverwaltungswirtschaft erreicht sei. Daß Maßnahmen, insbesondere zwangsweise Eingriffe, nicht selten, um wirksam zu sein, durch ergänzende Maßnahmen abgestützt werden müssen, ist richtig. Auch das ist richtig und durch die Erfahrung erhärtet, daß die Bewirtschaftung des Mangels dazu führen kann, den Mangel zu verschärfen und dadurch wieder eine verschärfte Bewirtschaftung nötig zu machen. Wir haben erlebt, wie die kriegswirtschaftliche Zwangswirtschaft, je unhaltbarer die Kriegslage wurde, um so weiter um sich griff, um den Krieg immer noch einmal verlängern zu können. Aber das sind keine inneren Notwendigkeiten. Man konnte auch mit dem Wahnsinn des Kriegführens Schluß machen. Vernünftigerweise wird man in der Zeit, in der man den Mangel zwangsbewirtschaftet, Maßnahmen zur Überwindung des Mangels treffen; man muß es nur wollen. Den Wohnungsmangel bekämpfen wir sehr wirkungsvoll mit dem Erfolg, daß die Zwangsbewirtschaftung des Wohnraums allmählich fortschreitend gelockert werden kann. Man kann zwangswirtschaftliche Maßnahmen nicht bloß einführen und immer weiter ausbauen; man kann sie auch abbauen, ja sogar abschaffen. Ist das mit Erfolg geschehen, dann vergleichen die Menschen den unerfreulichen Zustand unter der Zwangswirtschaft und den viel angenehmeren Zustand nach ihrer Aufhebung. Ihnen kommt dann vor, freie Wirtschaft und Zwangswirtschaft unterschieden sich wie Tag und Nacht. In Wirklichkeit liegt hier eine Verwechslung von Ursache und Wirkung vor. Bei Nacht und Sturm muß man zwangswirtschaftliche Maßnahmen ergreifen; wirtschaftliches Schönwetter gestattet, das Steuer der Wirtschaftslenkung nur noch mit sehr leichter Hand zu führen,

der Wirtschaft einen verhältnismäßig weiten Spielraum freier Betätigung zu gewähren. Damit soll gar nicht in Abrede gestellt sein, daß die größere Wirtschaftsfreiheit imstande ist, das wirtschaftliche Schönwetter noch schöner, ja sogar in gewissem Grade „beständig" zu machen; wirtschaftliches Sturmwetter zu meistern ist die frei wettbewerbliche Marktwirtschaft jedoch nicht imstande. Das weiß sie übrigens auch selbst am besten: sobald nur ein Wölkchen am wirtschaftlichen Himmel heraufzieht, schreit die „freie Wirtschaft" ja wie ein Kind nach dem Schutz und der Hilfe von Vater Staat.

Den überzeugendsten Beweis dafür, daß zwangswirtschaftliche Maßnahmen nicht zum totalen Staat führen, liefert die Wirtschaftspolitik der *Bundesrepublik Deutschland.* Man redet immer davon, unsere Wirtschaft *sei* eine freie Marktwirtschaft, veredelt zur sozialen Marktwirtschaft. Wie sehen demgegenüber die Tatsachen aus? Die *Wohnungs*wirtschaft ist nicht frei, sondern noch fast ganz zwangsbewirtschaftet und preisgebunden. Die *Agrar*wirtschaft hat ihre „Marktordnung", was besagt, daß sie *nicht* marktwirtschaftlich verfaßt ist. Die ganz überwiegende Mehrzahl der Preise landwirtschaftlicher Erzeugnisse ist entweder *gebunden* (gesetzlich vorgeschriebene Getreidepreise) oder durch staatliche Institutionen und amtliche Maßnahmen *manipuliert* (die Preise des eingeführten Getreides werden durch staatliche Einfuhrstellen „hinaufgeschleust"; die Einfuhrmengen zahlreicher Produkte werden gedrosselt, um die Preise auf bestimmter, von den inländischen Erzeugern gewünschter Höhe zu halten; usw. usw.). Wohnungswirtschaft und Agrarwirtschaft sind schon zwei ganz dicke, für eine freie Wettbewerbswirtschaft unverdauliche Brocken. Das ist aber noch längst nicht alles. Unser *Außen*handel ist zwar gegenüber den OEEC-Ländern weitgehend (keineswegs vollständig!) „liberalisiert", gegenüber dem $-Raum jedoch nur in sehr bescheidenem Maße; dazu kommen die handelsvertraglichen Abnahmeverpflichtungen. — Zu den wichtigsten Preisen gehören Zinsen und Löhne. Unsere *Zins*sätze sind im wahrsten Sinne des Wortes zentralverwaltungswirtschaftlich manipuliert, während unser Geld und seine Stabilität ja überhaupt nichts anderes ist als das Erzeugnis zentralverwaltungswirtschaftlicher Manipulierung (*alle* Währungen der heutigen Welt sind „manipulierte" Währungen!).[1] — Daß die Löhne sich nicht im freien

[1] Die *Devisen*zwangswirtschaft sei nur eben beiläufig erwähnt. Sie hat vielleicht mehr als jede andere zwangswirtschaftliche Maßnahme die Tendenz in sich, das ganze Wirtschaftsleben in zwangswirtschaftliche Formen zu überführen; in den dreißiger Jahren hat sie tatsächlich in diesem Sinne gewirkt (vielleicht sagt man allerdings auch hier richtiger: hat sie sich als ein für derartige Absichten besonders geeignetes und wirksames Instrument erwiesen). Jetzt befindet sich die Devisenbewirtschaftung in verhältnismäßig raschem Abbau. Also selbst bei dieser wahrscheinlich virulentesten Art von Zwangswirtschaft ist es keine Zwangsläufigkeit, sondern liegt es letzten Endes im Willen der sie handhabenden Menschen, was daraus wird. Während aber noch vor nicht langer Zeit ausposaunt wurde, man brauche nur die „Konvertibilität" herzustellen und diese mache dann von selbst die Devisenbewirtschaftung entbehrlich, redet man jetzt, wo es allmählich ernst wird, sehr viel bescheidener: man hat sich überzeugt, daß man zuerst die wirtschaftlichen Voraussetzungen schaffen muß, die eine Devisenbewirtschaftung entbehrlich machen, daß dann allerdings ihr dem jeweiligen Stand der Dinge angepaßter fortschreitender Abbau erheblich dazu beiträgt, die zuerst einmal mühsam geschaffenen Voraussetzungen ohne weitere Mühe und Qual zu befestigen.

Wettbewerb des Marktes bilden, ist vielleicht die größte soziale Errungenschaft der neueren Zeit. Gewiß sind mit ihr viele noch ungelöste Probleme verbunden, auch verfassungsrechtliche Probleme. — Geben wir uns Rechenschaft, daß außer den offiziellen mehr oder weniger zentralverwaltungswirtschaftlichen Regelungen noch eine Fülle inoffizieller Regelungen durch stillschweigende oder ausdrückliche (obwohl verbotene!) Wettbewerbsbeschränkungen besteht, so muß man sagen: die heutige Wirtschaft in der Bundesrepublik ist alles andere als eine nach Wettbewerbsprinzipien ablaufende Marktwirtschaft; einzelne *Teile* sind wettbewerblich-marktwirtschaftlich organisiert, andere Teile sind privat vermachtet; sehr große und lebenswichtige Teile sind mehr oder weniger zentralverwaltungswirtschaftlich verfaßt.

Die Wirtschaftsverfassung unserer Bundesrepublik ist denkbar uneinheitlich, in hohem Grade mit legalen und illegalen plan- oder zwangswirtschaftlichen Bestandteilen durchsetzt. Trotzdem funktioniert sie. Von einem ihr innewohnenden trend zum totalen Staat ist nicht das geringste zu verspüren. Die Entwicklung seit der Mitte 1948 durch das sogenannte Leitsätze-Gesetz[2] vollzogenen Wende verläuft bisher eindeutig auf der Linie allmählichen Abbaus der allerdings immer noch sehr massiven zentralverwaltungswirtschaftlichen Restbestände.[3]

Wie immer dem im einzelnen sei: die Diffamierung zwangs- oder planwirtschaftlicher Maßnahmen als kollektivistisch, als in den totalen Staat führend, ist eine grobe und sehr gefährliche Irreführung. Richtig ist, daß zwangswirtschaftliche Maßnahmen wie alle Beschränkungen der Freiheit nur in dem jeweils *notwendigen,* also *sachlich gebotenen* Maß vertretbar sind (so viel Freiheit als möglich, so viel Bindung als notwendig). In welchem Maß sie jeweils notwendig sind, ist aber keine Frage der Weltanschauung, sondern eine Frage nüchterner, leidenschaftsloser Tatsachenfeststellung. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß eine weltanschauliche Brille, gleichviel ob die individualistisch-liberale oder die kollektivistische, das Bild der Tatsachen verfälschen kann. Trotzdem bleibt die Frage eine Sach- und Tatsachenfrage, keine Grundsatzfrage und noch weniger eine Frage der Weltanschauung. Im Augenblick haben wir *sehr dringende* Veranlassung, uns dagegen zu wehren, daß unsere Weltanschauung, will sagen:

---

[2] Gesetz über die Leitsätze für die Bewirtschaftung und Preispolitik nach der Geldreform vom 24. 6. 1948, WiGBl. S. 59. — Die ausführliche Präambel dieses Gesetzes verdient auch heute noch aufmerksam nachgelesen zu werden; der damals gerade anlaufende Marshall-Plan wird darin als Begründung für die Abkehr von dem bisherigen Zwangssystem angeführt: Planwirtschaft als Weg zur Überwindung der Zwangswirtschaft!

[3] Die Landwirtschaft allerdings verteidigt nicht nur ihre zentralverwaltungswirtschaftliche „Marktordnung", sondern unternimmt sogar Vorstöße, die, folgerecht zu Ende gedacht und durchgeführt, unsere Gesamtwirtschaft einem ziemlich zentralverwaltungswirtschaftlichen System unterwerfen würden. Sachliche Gründe, diesem Begehren der Landwirtschaft oder, wohl richtiger, bestimmter Interessentenkreise innerhalb der Landwirtschaft nachzugeben, bestehen nicht. Aber selbst die Vereinigten Staaten von Amerika, die in ihrer Wirtschaftspolitik dem Begehren der Farmer weitgehend nachgegeben und sich dadurch in beachtliche Schwierigkeiten hineinmanövriert haben, sind deswegen noch nicht auf dem Weg in den totalen Staat; selbst McCarthy hat *dies*bezüglich noch keine Alarmrufe ausgestoßen.

unser christlicher Glaube, zugunsten wirtschaftspolitischer Tagesmeinungen mit Beschlag belegt wird.[4]

Nähme man das wörtlich, was in neoliberalem Schrifttum und politischer Propaganda verkündet wird, so könnte die Nutzanwendung keine andere als diese sein: *keine* Wirtschaftspolitik; sofortige Schließung sämtlicher mit Wirtschaftspolitik befaßten Amtsstellen in Bund und Ländern. Glücklicherweise fühlt keine dieser Amtsstellen sich versucht, es wörtlich zu nehmen; sie *treiben* Wirtschaftspolitik; sie tun es mit viel Fleiß, Gründlichkeit, viel Verantwortungsbewußtsein und Kenntnissen. Um die Jahrhundertwende war die Frage: sollen wir die industriewirtschaftliche Entwicklung Deutschlands fördern und, wenn ja, bis zu welchem Grade sollen wir die Umbildung vom Agrar- zum Industriestaat fortschreiten lassen? Heute sind es vorzugsweise andere Fragen, so insbesondere die Frage der sogenannten Integration Deutschlands in einem größeren Wirtschaftsraum, sei es das Kleineuropa der Montan-Union, seien es die Länder des Europa-Rates, seien es die OEEC-Länder oder wie immer. In jedem Fall ist es eine Frage nach der durch entsprechende lenkerische Maßnahmen anzustrebenden *Gestalt* der deutschen Wirtschaft, die je nach den verschiedenen ins Auge gefaßten Integrationsräumen eine andere sein muß. Auch die alte *Autarkie*frage kehrt wieder: sollen wir versuchen, einen Wirtschaftsraum zu schaffen, der möglichst weitgehend sich selbst zu genügen vermag, der infolgedessen vermutlich auch Neigung zeigen wird, dieses Selbstgenügen zu pflegen, und nur wenig Gewicht auf stärkere weltwirtschaftliche Verflechtung legen wird? Oder sollen wir einen Wirtschaftsraum schaffen, der von vornherein stärkstens in die Weltwirtschaft verflochten ist und die Tendenz haben wird, sich allmählich in die Weltwirtschaft hinein aufzulösen? Welche Prägung wollen wir unserer Volkswirtschaft geben, um sie auf die — vielleicht nicht freier Wahl unterliegende — Entscheidung, auf die Eingliederung in den einen oder anderen Integrationsraum vorzubereiten, um sie zu einem begehrenswerten und daher willkommen geheißenen Bestandstück einer so oder anders strukturierten größeren wirtschaftlichen Einheit zu machen? Das alles sind keine marktwirtschaftlichen Probleme. Der Natur der Sache nach handelt es sich um Planung, und zwar um Planung von der höchsten politischen Ebene her für das Ganze der Wirtschaft, für die Gesamtheit aller einzelnen Wirtschaftssubjekte. Ob die in Ausführung solcher Planung zu treffenden Maßnahmen „Planwirtschaft" sind, mag ein Streit ums Wort sein. Auf jeden Fall handelt es sich um planvoll überlegt gestaltende Lenkung der Wirtschaft. Wer das Wort „Planwirtschaft" verabscheut, spreche dafür von *Wirtschaftsplanung*.

---

[4] Was Leo XIII. in „Rerum novarum" über die *Pflicht* des Staates ausführt, zugunsten der wirtschaftlich schwächeren Volkskreise zu intervenieren, ist heute wieder so „unmodern" wie 1891. „Unmodern" in diesem Falle gleichbedeutend wie aktuell, der Modeströmung zuwiderlaufend. Wenn heute der christlich-abendländische Geist gegen den Interventionen- und Aktionenstaat beschworen wird, sollte uns das höchst verdächtig sein; hier wird Christentum und Abendland mit Individualismus verwechselt.

Der Psychotherapeut

Von DR. HANS MARCH

Die Bezeichnung „Psychotherapeut" nehmen die verschiedenartigsten Persönlichkeiten für sich in Anspruch. Der Begriff der Psychotherapie ist noch in keiner Weise ausreichend klar und vor allen Dingen allgemeingültig festgelegt. Dementsprechend gibt es bisher auch noch keinen „Facharzt für Psychotherapie", obwohl von manchen Seiten lebhaft darum gekämpft wird. Die Vorbedingungen, die er erfüllen müßte, sind immer noch mannigfach umstritten. So kommt es, daß sich gegenwärtig fast jeder, der meint, dazu berufen und begabt zu sein, anderen Menschen durch seelische Beeinflussung zu helfen, auch ohne eine spezielle Vorbildung „Psychotherapeut" nennen kann.

In den Augen des schlichten Volkes versteht man unter einem solchen eine mit „übernatürlichen", magischen Kräften ausgerüstete Persönlichkeit, ähnlich den Teufelsbeschwörern und Zauberern. Mancher Scharlatan schlägt daher bei dem gegenwärtig so verbreiteten Glauben an die Welt okkulter Mächte und abergläubischer Überlieferungen reichen Gewinn aus diesem Titel. Steht ihm eine gewisse urwüchsige Menschenkenntnis, ein gehöriges Maß an Selbstbewußtsein, das möglicherweise noch durch eine eingängige weltanschauliche Theorie verbrämt und gestützt wird, eine naturhafte Beredsamkeit und Suggestivkraft zur Verfügung, dann mag er bei diesem und jenem für seine Art empfänglichen Kranken auch „Erfolg" haben.

Fraglos geschehen hier auf rein seelischem Wege auf dem Boden einer hochgespannten Wundererwartung des Leidenden „Heilungen", die man „psychotherapeutisch" nennen könnte. In strengem Sinne verdienen sie jedoch diese Bezeichnung nicht. Denn die seelischen Vorgänge, durch die sie zustande kommen, sind sowohl dem Wundertäter als auch dem Patienten letzten Endes undurchsichtig und jeglicher bewußten Nachprüfung entzogen. Nun aber enthält der ganze dumpfe Bereich des Seelischen ungeahnte Gewalten, von denen man wissen muß, um sie verantwortlich nur zum Besten zu leiten. Auch werden von derartigen „Seelen-Behandlern" nur zu oft grobe organische Krankheiten übersehen, die dringend in ärztliche Hände gehörten. Darum kann nicht ernst genug vor ihnen gewarnt werden. Als bekanntesten Vertreter dieser „Psychotherapeuten"-Kategorie der letzten Zeit brauchen wir nur an den Namen Gröning zu erinnern, und die Zahl ähnlicher, darum nicht weniger obskurer, z. T. sicherlich durchaus gutgläubiger Zaubermänner, versteckt unter dem Berufsschild eines Magnetopathen oder Heilpraktikers, ist sicherlich nicht klein. Gibt man in gebildeten Kreisen der Gesellschaft als Arzt zu verstehen, daß man auch Psychotherapeut sei, so bekommt man nicht selten zu hören: „Ach, wie interessant!" In einer anderen Tönung wird auch hier der „Psychotherapeut" als ein etwas unheimlicher oder zum mindesten unbehaglicher Besitzer einer Geheimwissenschaft angesehen, der in die Tiefen der Seele seines Gegenübers zu sehen

vermag. Aber der wirkliche Psychotherapeut, um dessen Gestalt es uns im folgenden gehen soll, ist ein Mensch wie alle anderen, nur daß er mehr um die seelischen Bestimmtheiten und Nöte von uns allen weiß. Dies Wissen aber ist nicht vorwiegend interessant — das ist es auch —, vielmehr entkleidet es uns aller angemaßten Größe, macht uns bescheiden und zurückhaltend in unserem positiven und negativen moralischen Werten des Mitmenschen. Denn es vermittelt uns immer wieder die Erfahrung, daß auch der „normale" Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer, als er weiß (Freud).

Als kleine Anekdote, daß selbst unter hervorragenden Medizinern, die nur aus der Entfernung etwas von der Existenz einer Psychotherapie als einer ärztlichen Heilmethode gehört haben, ein bestimmtes, leicht skurriles Bild von einem „Psychotherapeuten" besteht, sei hier ein humoristisches persönliches Erlebnis berichtet. Vor etwa 20 Jahren lag ich als Patient in der Klinik des großen Chirurgen Geheimrat Bier. Eines Tages fragte er mich bei der Visite, ob und welcher Fachdisziplin ich angehöre. Ich erwiderte ihm, ich sei Nervenarzt. Worauf er die Gegenfrage an mich richtete: „Sind Sie Psychotherapeut?" Als ich das bejahte, erfolgte die verblüffende Antwort: „So sehen Sie aber gar nicht aus!" Ob er sich wohl als Psychotherapeuten einen Mann mit langer Mähne, einer schwarz umrandeten Intelligenzbrille und durchdringendem Blick vorgestellt hatte? —

Doch sehen wir von diesen naiven Bildern des Psychotherapeuten ab und wenden wir uns der Frage zu: wie sollte er denn wahrhaft aussehen? Wer sollte allein diese Bezeichnung tragen dürfen? Denn es gibt nun einmal heutzutage eine ernsthafte Wissenschaft von der seelischen Krankenbehandlung, wenngleich ihr Wissenschaftscharakter von manchen Seiten bestritten wird.

Psychotherapeut und Seelsorger

Auf Grund von verschiedenen sachlichen Unklarheiten wird vielfach von theologischer Seite die Ansicht vertreten, da es die Psychotherapie mit der Seele zu tun habe, sei sie im Grunde alleinige Aufgabe des geistlichen Standes, des Seelsorgers. Demgegenüber aber müsse man — soll man sagen: leider? — beobachten, daß weithin der Psychotherapeut der Seelsorger des modernen Menschen geworden sei.

Hier liegt ein Mißverständnis vor. Und es müßte von theologischer Seite um der wahren Seelsorge willen ernsthaft darum gerungen werden, ihm zu steuern. Der Begriff „Seelsorger" ist aus dem Christentum erwachsen. Man versteht darunter das Bemühen geistlicher Menschen, durch die Verkündigung des Wortes Gottes in Glaubens- und Lebenszeugnis andere, in der gleichen Glaubensstellung lebende Menschen in dieser Haltung zu klären und zu stärken oder Fernerstehende zum gleichen Glauben und zu einer persönlichen Lebenshingabe an den lebendigen Gott zu führen, der den Menschen das ewige Heil der Seele und des Leibes schenkt. Demgegenüber ist alles

ärztliche Tun und Handeln in erster Linie von der Zielsetzung bestimmt, die in Krankheiten und Leiden verwirrten und gelähmten körperlichen und seelischen Kräfte des Patienten im Widerstand gegen den Tod zu einem gesunden Stehen im Leben zu wecken, zu ordnen und zu festigen. Als Hilfe dazu stehen dem Arzt von der Körperseite her Chirurgie, Arznei, Diät, Bäder und Klima zur Verfügung, von der seelischen Seite die seelenkundlichen Erkenntnisse der Tiefenpsychologie. Damit sollte klar sein, daß es sich selbst in Fällen, wo zur Erreichung eines Heilerfolges beherrschend oder allein seelenärztliche Behandlungsmöglichkeiten herangezogen werden, niemals um „Seelsorge" im ursprünglichen christlichen Sinne des Wortes handelt. Erinnern wir noch einmal daran: nicht lediglich die Beschäftigung mit der seelischen Sphäre eines Menschen und die Sorge um das Ordnen der verwirrten Fäden, wie es der Arzt tut, ist Seelsorge, sondern das Sorgen um das ewige Heil des Menschen in Gott. Deswegen sollte man den Arzt und Psychotherapeuten nicht als „Seelsorger" des modernen Menschen bezeichnen. Wohl könnte unter Umständen ärztliches Bemühen zur Seelsorge hinübergeleiten, sozusagen ihr Boden- und Bahnbereiter werden. Und damit könnte es zu einer lebendigen Begegnung von Arzt und Seelsorger am leidenden Menschen kommen. Doch selbst, wo ein Arzt aus einer persönlichen Glaubenshaltung heraus einem Patienten gegenüber christliches Zeugnis ablegt und vom Christlich-Religiösen her auf ihn einzuwirken sucht, sollte er sich dessen bewußt sein, daß er damit nicht mehr als Arzt bzw. als Psychotherapeut, sondern als Seelsorger spricht und handelt. Gerade um der Klarheit der Beziehung zwischen Arzt und Seelsorger, um der fruchtbaren Verständigung zwischen Medizin und Theologie, um der Klärung, Festigung und Vertiefung der beiderseitigen Aufgaben willen, sollten beide Teile darüber wachen, daß Seelenheilkunde und Seelsorge miteinander nicht verglichen oder gar gleichgesetzt werden. Anders besteht die Gefahr, daß sie fruchtlos miteinander zu rivalisieren beginnen, einander gar bekämpfen und letztlich aneinander vorbeireden, weil sie von verschiedenen Voraussetzungen ausgehen und unter Umständen mit den gleichen Worten Verschiedenes meinen.

Aus England hört man in letzter Zeit häufiger von einer dort wachsenden Bewegung einer planmäßigen Zusammenarbeit von Ärzten und Geistlichen, wobei diesen eine „Heilseelsorge" und ein Gebetsdienst für Kranke anvertraut wird. Jedoch läßt sich ein „Glaubens-Heil-Dienst" wohl nicht organisieren. Darum sehe ich persönlich in einer solchen Bestrebung eine bedenkliche Verfehlung kirchlicher Aufgaben. Nach unserem Dafürhalten sollte der Auftrag der Kirche einzig und allein in dem Ruf an die Welt bestehen: „Laßt euch versöhnen mit Gott" (2. Kor 5,20). Das Ergebnis irgendeiner planmäßigen Heil-Seelsorge ist nicht mehr „Seelsorge" im ursprünglichen Sinne des Wortes, sondern bestenfalls eine religiöse Psychotherapie mit unzureichenden Mitteln.

Auf einer Tagung des ökumenischen Institutes in Bossey von Psychotherapeuten und Seelsorgern formulierte ein angesehener katholischer Nervenarzt sehr klar die Grenzen zwischen den Aufgabenbereichen beider Fakultäten, indem er sagte: Soweit überhaupt religiöse Fragen im Verlauf einer psychotherapeutischen Behandlung zur Sprache kommen, ist es Aufgabe des Psychotherapeuten, sich mit ‚les sentiments religieux', mit den krankhaften religiösen Vorstellungen des Menschen zu befassen. ‚La Foi', der Glaube, liegt jenseits seiner Kompetenz. Hier hat allein der Seelsorger das Wort. Halten beide Teile diese ihre Grenzen und ihren wesenhaften Auftrag fest, so kann aus ihrer Zusammenarbeit für alle Teile nur reicher Gewinn erwachsen.

Psychotherapie, Philosophen, Pädagogen und Psychologen

Neben den Theologen mit ihrem spezifischen Bild von der Seele als dem zum ewigen Leben berufenen Wesenskern des Menschen melden sich auch die Philosophen, Pädagogen und Psychologen zu Wort und machen ihrerseits einen Anspruch auf die Psychotherapie geltend. Nun aber beschäftigt sich die gegenwärtige Schulpsychologie vorwiegend mit der Analyse und Beschreibung der vom Bewußtsein her erfaßbaren seelischen Phänomene. Seelische Leidenszustände sind jedoch stets von tieferen seelischen, affektiven Determinanten bestimmt. Deswegen sind sie nur äußerst begrenzt durch alleinige psychologische Korrekturen der Bewußtseinsschicht zu beheben (Erkenntnistherapie Lungwitz, Logotherapie Frankl), so verführerisch dies auch für manch einen sein mag. — Das gleiche läßt sich von der Pädagogik sagen, die sich hauptsächlich an den Willen des Menschen wendet und dementsprechend seelische Abartigkeiten sozusagen als Ungezogenheiten, Infantilismen und Disziplinlosigkeit wegerziehen möchte (Fritz Künkel). Schwere Kernneurosen (I. H. Schultz) sind auf diesem Wege jedenfalls nie zu beheben. — Schließlich ist zwar für jede erfolgreiche Psychotherapie auch eine Wandlung der Weltanschauung des Patienten erforderlich. Eine solche läßt sich jedoch niemals ohne weiteres einem anderen Menschen als philosophisches Lehrgebäude aufstülpen. Soll dieses überhaupt gelingen, so muß er zuvor mit seiner gesamten Person von innen heraus für sie bereitet sein. Nimmt er sie rein äußerlich, sei es theoretisch, sei es aus bloßer Hörigkeit an, ohne daß sie wahrhaft lebensgerecht und organisch in ihm gewachsen wäre, so mag er durch sie vielleicht dieses oder jenes vordergründige Leidenssymptom verlieren. Doch das Ergebnis bleibt „kranke Frucht", ein Krampf mit typisch sektiererhaften Charakterzügen (Christian Science, Theosophie). Als Kennzeichen für die Echtheit einer Psychotherapie und eines Psychotherapeuten gilt das Wort: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" Damit aber ist schon gesagt: eine noch so gute psychologische, pädagogische und philosophische Schulung, die nicht den ganzen Menschen mit berücksichtigt, reicht, so wertvoll sie an sich auch sein mag, für den Beruf des Psychotherapeuten nicht aus.

Psychotherapeut und Mediziner

Als dritte und sicherlich gewichtigste Berufsgruppe, die um den Alleinbesitz des Titels „Psychotherapeut" kämpft, ist die der Mediziner zu nennen. Diese sagt mit Recht: es gibt keine seelische Erkrankung, die nicht von körperlicher Funktionsstörung begleitet ist, ja, einer großen Zahl von neurotischen Zustandsbildern liegen primär beherrschend ausgesprochen organische Krankheiten zugrunde: Angstzustände können Ausdruck eines Herzschadens oder als Bronchialasthma einer Erkrankung der Atmungsorgane sein. Dämmerzustände und „Anfälle" finden wir als Symptom einer Epilepsie. Zunächst wie „hysterisch" anmutende Lähmungen sind vielfach erste Zeichen eines organischen Nervenleidens. Depressionen und andere Auffälligkeiten des Gemüts- und Geisteslebens werden auf pathologische Vorgänge im System der inneren Drüsen oder auf Ausfälle regulativer Hirnzentren und -bahnen zurückgeführt. Ohne ein gründliches Wissen hierum steht auch ein Psychotherapeut ständig in Gefahr, grobe Fehldiagnosen zu stellen und bedenkliche Fehlbehandlungen einzuleiten. Nur ein voll ausgebildeter Arzt ist in der Lage, alle derartigen Möglichkeiten einigermaßen zu übersehen. Darum sei auch er nur befugt, Psychotherapie zu treiben. Gegen diese Überlegungen ist nicht das Geringste einzuwenden.

Nur fährt man dann weiter fort: eigentlich habe schon von jeher „der gute alte Hausarzt" ohne viel Wesens darum zu machen, psychotherapeutisch gewirkt. Auf jeden Fall bringe jeder Fach-Nervenarzt schon auf Grund seiner psychiatrischen Ausbildung ausreichende Voraussetzungen und das Recht mit, sich als Psychotherapeut zu betätigen und sich so zu nennen, wenn er die Neigung dazu habe.

Tatsächlich erfährt jedoch der angehende Arzt, auch der angehende Psychiater, an den deutschen Universitäten nur ganz am Rande etwas von dieser ernsten Wissenschaft. Will er nicht in dieser Richtung leichtfertig handeln, ist er darauf angewiesen, sich auf eigene Faust mit ihr zu befassen. Zu seiner diesbezüglichen Unterstützung werden an vereinzelten psychiatrischen Universitätskliniken und andernorts kurzfristige Lehrgänge für Ärzte zur „Einführung in die Psychotherapie" und „Pschotherapie-Wochen" abgehalten. Auf diese Weise kann jedoch höchstens in großen Zügen eine flächenhafte Orientierung über Wesen und Probleme der Psychotherapie und zur Not eine Anleitung zur Technik der sogenannten „kleinen Psychotherapie" für die tägliche Praxis vermittelt werden. Ist dies auch keinesfalls zu verachten, an den wirklichen Psychotherapeuten müssen höhere Anforderungen gestellt werden. Ja, derartige Unternehmungen einer kursmäßigen Einführung in die Psychotherapie können sogar leicht dazu beitragen, den Ernst und die Schwierigkeit der Sache zu verharmlosen und zu verfälschen.

Dessen ungeachtet bleibt der medizinische Anspruch auf den Titel des Psychotherapeuten unanfechtbar bestehen. Dieser soll nach Möglichkeit Arzt

sein, weil nur der Mediziner die mancherlei körperlichen Vorgänge als Ursache, Begleiterscheinung oder Folge seelischer Störungen beim Menschen und die von daher drohenden Fehldeutungen leib-seelischer Phänomene einigermaßen zu übersehen vermag. Der Mensch ist nun einmal nicht nur ein seelisches Wesen, sondern eine Leib-Seele-Einheit. Und wenn in diesem System auch nur ein Glied leidet, leiden die anderen mit.

Psychotherapie als Wissenschaft[1]

Auf Grund umfangreicher Erfahrungen aus aller Welt, die sich auf ein halbes Jahrhundert erstrecken, wird man dem allerdings hinzufügen müssen: ohne eine eingehende Kenntnis der tiefenpsychologischen Mechanismen, wie sie durch die bahnbrechenden Forschungen Sigmund Freuds, Adlers und Jungs aufgehellt wurden, ist auch noch kein Arzt an sich, auch kein Nervenarzt dazu befähigt, große Psychotherapie zu treiben und damit Psychotherapeut zu sein. Diese aber lassen sich nicht so nebenher aneignen, sondern sind nur durch ein umfassendes Sonderstudium zu erwerben.

Diese These aber stößt aus mannigfachen inneren und äußeren Gründen auf Widerstände von ärztlicher und nichtärztlicher Seite. Gegen den Gültigkeitsanspruch der Tiefenpsychologie glaubt man hier und da von vornherein ihren Wissenschaftscharakter in Frage stellen zu können. Wir sehen davon ab, uns in diesem Zusammenhang mit dem Begriff der Wissenschaft näher auseinanderzusetzen. Man weist darauf hin, daß schon allein das Bestehen verschiedener, in manchen Punkten sich unterscheidender und sogar befehdender tiefenpsychologischer Schulen und Lehrmeinungen über den Organismus der Seele die ganze Problematik ihrer Aussagen beleuchte. Als ob es nicht auch in anderen Wissenschaftszweigen mitunter tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten über umschriebene Problemkreise zwischen den einzelnen Forschungsrichtungen gäbe! Wenn dieser Sachverhalt immer wieder besonders in der Debatte gegen die Tiefenpsychologie herangezogen wird, so hat das verschiedene Gründe. Zu ihnen gehört auch die Tatsache, daß die von ihr erschlossenen Einsichten in das Werden und Wesen des gesunden und kranken Menschen einen erheblichen Beunruhigungsfaktor für alle bisherigen darüber vertretenen Anschauungen und Lehren bedeuten. Nun soll der obige Einwand der Abwehr dieses beunruhigenden Anrufes dienen, ähnlich wie in jüngst vergangenen Zeiten bei jeder passenden Gelegenheit „das Pastorengezänk" zitiert wurde, um eine antireligiöse Propaganda zu treiben. Solche Meinungsverschiedenheiten sind nicht Erweis für die tatsächliche Anfechtbarkeit der sich mit diesen Fragen beschäftigenden Wissenschaften und verbindlich letztgültiges Kriterium für ihren Unwert, sondern hängen allein mit der wesensmäßigen Eigenart ihres Gegenstandes zusammen, der sich niemals restlos in alles umfassenden, metaphorischen Bildern und Gesetzen aussagen lassen wird.

[1] Die folgenden Abschnitte sind teilweise entlehnt dem Buch des Verfassers „Lebensschicksale in psychiatrischen Gutachten", vor kurzem bei Ferdinand Enke, Stuttgart, erschienen.

Vielmehr wird man geradezu behaupten dürfen: wo eine tiefenpsychologische Doktrin und ein Psychotherapeut mit dem Absolutheitsanspruch auftreten, sie hätten alle Rätsel des Wesens der Seele und des seelischen Seins gelöst, liegt dem stets ein Irrtum zugrunde. Dieser aber ist einzig in der subjektiven Begrenztheit, der konstitutionellen Charakterstruktur oder einer weltanschaulichen Voreingenommenheit und Befangenheit des jeweiligen „Meisters" und Interpreten zu suchen. Manch andere wissenschaftliche Theorie — auch manche unduldsam-selbstsichere Theologie — beruht auf dem gleichen Sachverhalt. Das schließt nicht aus, daß die unterschiedlichen Betrachtungsweisen jede für sich einen echten Bestandteil der sie beschäftigenden Kernwahrheit enthält.

Grundlagen der Psychotherapie

Alle tiefenpsychologischen Schulen gründen auf der einen, tausendfach erwiesenen Grunderfahrung und -erkenntnis, daß der Mensch, so wie er vor uns steht, mit seinen Schwächen und Stärken, seinen Mängeln und Werten durch Anlagefaktoren, nicht nur naturhafte Triebe, sondern auch seelisch-geistige Strebungen, sekundäre Schicksalseinflüsse und Einbrüche und geistige Potenzen geformt ist. Sie suchte Sigmund Freud in seiner Psychoanalyse den Menschen beherrschend aus dem Ineinanderwirken seiner vitalen Triebgegebenheiten und sittlichen Grundsätze (dem Überich) zu verstehen und seine Störungen von ihnen aus zu erklären. Daneben sehen Alfred Adler und Fritz Künkel in ihrer Individualpsychologie mehr den Widerstreit zwischen Geltungsbedürfnis und Minderwertigkeitsgefühlen, bzw. final betrachtet, zwischen Ichhaftigkeit und Wirhaftigkeit als Ursache aller seelischen Fehlhaltungen an. Während C. G. Jung in seiner komplexen Psychologie das Hauptgewicht seiner Menschenschau und Forschung auf die Erhellung unbewußter archaisch-kollektiver Seelenschichten legte, aus denen heraus magische und mythische Bilder und Mächte über Jahrtausende bis in die Gegenwart hinein den Menschen mitbestimmen.

Vielleicht lassen sich die Realität und das Wirkungsausmaß der überzeitlichen seelischen Mitgift in unser aller Dasein und Sosein, um die es speziell C. G. Jung zu tun ist, am schwierigsten oder sogar niemals an konkreten Beispielen überzeugend „objektiv beweisen" und sind darum in ihrer Allgemeingültigkeit für die „empirisch" wissenschaftliche Forschung nicht zugänglich. Sie fußen in erster Linie auf vergleichenden religionspsychologischen Forschungen, die sich über alle Zeiten und Völker erstrekken, und erschöpfen sich von daher weitgehend in Deutungen. Gleichwohl sagen sie etwas sehr Wesentliches über den Menschen aus, wenn sie auf ihre Weise tiefgründig erhellen, daß er im Unterschied zum Tier entscheidend auch von seinen Einstellungen zu religiösen Bildkräften abhängig ist, auch wenn er nichts mehr von ihnen weiß. Zwar wertet Jung diese „religiösen" Erinnerungsspuren letzten Endes nur nach ihrem innerpsychologischen Gehalt aus, also streng genommen nicht in ihrer religiösen Bedeutung mit

einem transzendentalen Hintergrund und Ausblick. Mittels seiner Psychologie will er auch nur dem glaubenslos leidenden Menschen einen Weg zur Heilung weisen, die er in seiner „Individuation", seiner Selbst-Findung, sieht, ohne daß er dazu eines Gottes über sich bedürfte. Vielleicht kann man sie als Prototyp einer säkularen Seelsorge bezeichnen. Ihr zu folgen ist nur wenigen möglich. Zur Behandlung schwerer Neurosen ist sie ebenfalls unzulänglich, weil sie dazu zu mythologisch-mystisch ist ohne ausreichende Berücksichtigung der menschlichen Bezogenheit auf das Du, die Umwelt und das ganze Leben. Und dennoch können wir aus C. G. Jungs Erkenntnissen lerneu, daß jede Tiefenpsychologie, die nicht das urtümliche Charakteristikum des Menschen und seines seelischen Seins als eines „homo religiosus" zum mindesten mitsieht und ehrfürchtig achtet, lückenhaft bleibt. Sie muß in vielen Schlußfolgerungen irren und in der praktischen Anwendung manche anvertraute Seele fehlleiten. Dies ist die Gefahr jeder Tiefenpsychologie, die sich allwissend dünkt und nicht um die Grenzen jeglicher Wissenschaft weiß.

Erst aus der Anerkennung des Menschen als eines „homo religiosus", nun aber im wahren theozentrischen Sinne des Wortes, empfängt der Psychotherapeut die Demut und Ehrfurcht, auch wissenschaftlich unfaßbare Seelenbezirke des andern als dessen „heilige Reservate" unangetastet zu lassen. Wir alle unterstehen wesenhaft auch metaphysischen Gesetzmäßigkeiten, die unwägbare gesundende Kräfte in sich bergen. Es gibt keinen wahren Psychotherapeuten, der eines ständigen Rechnens mit diesen entraten könnte. Was wir hier etwas breiter über die Wissenschaftlichkeit der Tiefenpsychologie C. G. Jungs entwickelten, ließe sich in entsprechender Weise an den anderen Schulsystemen dartun. Ein jedes von ihnen hat fraglos etwas Richtiges gesehen, man mag zu Einzelheiten stehen wie man will. Der größte Teil scheinbar sachlicher Stimmen der Kritik an der Tiefenpsychologie entspringt einer unzureichenden Sachkenntnis, die ihrerseits wiederum mit der besonderen Schwierigkeit und Problematik zusammenhängt, die Aussagen der Tiefenpsychologie auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen und sich denselben gesund zu eigen zu machen.

Wege der Einführung

Entgegen allen Warnern setzt sich auch in immer breiteren Kreisen die Erkenntnis durch, daß eigentlich jeder aus dem psychoanalytischen Wissen etwas lernen kann, nicht nur der Arzt, sondern ebenso der Fürsorger, Erzieher, Jurist und Seelsorger. In der Rechtsprechung, Fürsorge und Seelsorge stehen wir allerorts in gleicher Weise vor tiefenpsychologischen Fragen. Denn wie jede Krankheitsnot hat auch jede soziale und religiöse Not eine tiefer wurzelnde seelische Seite, die bei allem Helfen und Raten entscheidend mitberücksichtigt werden müßte. Erst die analytische Psychologie machte uns in vollem Ausmaß auch für all diese Tatsachen hellsichtig.

Welchen Weg aber kann man nun zu einer grundsätzlichen Einführung Fernerstehender in die Tiefenpsychologie beschreiten? Vieles, was in dieser

Richtung geschieht, erscheint nicht ganz unbedenklich. Überhaupt droht mit einer zu weitgehenden Popularisierung dieser Seelenwissenschaft zum Gebrauch für das tägliche Leben ihrem Gehalt auf die Dauer eine Verflachung. Gerät sie doch damit unter ein ihr wesensfremdes Gesetz. Hinzu kommt bei der Tiefenpsychologie noch ein anderer Punkt: ein nur oberflächliches Wissen über sie, von wie allgemeinem Interesse es auch sein mag, birgt für viele, die es sich nutzbar machen wollen, mancherlei Versuchungen und Gefahren in sich. Auf diese soll im folgenden aufmerksam gemacht werden. Einem Menschen, der die Absicht äußert, sich eingehender mit der Tiefenpsychologie zu befassen, soll man zuvor ganz nüchtern zu bedenken geben: Wohl setzen uns ihre Erkenntnisse in die Lage, den Mitmenschen wesensgerechter zu erfassen, ihn in seiner Ganzheit zu begreifen, anlage-, umwelt- und schicksalsbedingt. Jedoch ist diese Erweiterung unseres Blickfeldes gleichzeitig mit einer nicht unerheblichen Mehrbelastung für uns selbst erkauft. Die durch die Tiefenpsychologie erschlossenen Einblicke führen zu einem tiefgreifenden Wandel aller überkommenen Anschauungen über das Werden einer Krankheit, eines sozialen Abirrens, einer Schuld und unseres Verhaltens ihnen gegenüber. Sie stellen die zum Richten, Raten und Helfen berufenen Persönlichkeiten zuvor vor die Frage, welche seelische Not sich wohl hinter dieser und jener krankhaften Erscheinung verbergen mag und sich nur in ihr verrät. Damit fordert jedes leidende Gegenüber von uns, zunächst in dessen gesamtes Schicksal mit einzugehen und erst von daher zu urteilen, heilend zu sprechen oder planend zu handeln. Wahrlich, keine ganz leichte Umstellung, die ein Mensch, der sich mit der Tiefenpsychologie ernsthaft einläßt, auf sich nehmen muß! Die Ehrlichkeit verlangt, daß man jeden Interessenten an unserer Wissenschaft vorweg auf dieses Opfer, das zu bringen er bereit sein muß, aufmerksam macht. Manche Zurückhaltung, die hier und da immer noch der Psychoanalyse gegenüber geübt wird, entspringt sicherlich mit aus einem unbewußten Ahnen einer solchen Forderung an uns und der in ihr enthaltenen Bedrohung unserer Selbstsicherheit. Auf andere noch tiefere Gründe, in denen sie wurzelt, wollen wir nicht eingehen.

Mit einer nur oberflächlichen tiefenpsychologischen Aufklärung scheinen aber auch gewisse Gefahren verbunden zu sein. Worin liegen diese? Niemand wird auf den Gedanken verfallen, sich auf Grund des Studiums eines einführenden Schrifttums oder entsprechender Kurse etwa als Facharzt für Tuberkulose, Venerologie, Psychiatrie, als Jurist oder in einem ähnlichen Wirkungskreis praktisch betätigen zu wollen. Bei unserer Materie ist das anders. Hier beobachtet man allerorts, daß nicht verstandenes, unzureichendes oder nicht in seinem ganzen Ernst vermitteltes tiefenpsychologisches Wissen einen Menschen zu dem Irrtum verleitet, dieses genüge vollauf zum Gebrauch im alltäglichen Leben oder gar in der Praxis seines Berufs. Es liegt in der besonderen Eigenart des Menschen begründet, möglichst weitgehend sein Gegenüber durchschauen zu wollen, nicht etwa um ihn besser zu verstehen, sondern um vor ihm gesichert zu sein oder ihn beherrschen zu

können. Hierzu wird leicht tiefenpsychologisches Halbwissen mißbraucht. Denn es vermittelt einer unsicheren Seele das ersehnte Überlegenheitsgefühl.

Sodann hält sich manch einer mit ihm für befähigt, die schwierigsten menschlichen Lebensprobleme und Konflikte schnellstens zu klären und zu beantworten. Dabei übersieht man, daß die angeeigneten Erkenntnisse nur der Extrakt mühsamer, langwieriger Forschungsarbeit sind, Schlußresultanten und Teilaspekte letztlich äußerst komplizierter innerseelischer Vorgänge. Auch erfuhr man nicht zur Genüge davon, daß die Strukturen menschlicher Persönlichkeiten zu vielfältig sind, als daß sie sich in ein angelerntes, letztlich nicht verstandenes Einheitsschema einer tiefenpsychologischen Schule hineinpressen ließen, und daß ihre Schwierigkeiten und Notfragen nicht mit einem einzigen vereinfachenden Schlüssel zu lösen sind, indem man etwa einem andern nach der Individualpsychologie Alfred Adlers seine Minderwertigkeitsgefühle auszureden versucht oder ihm sein Geltungsstreben aufweist. So einfach und unbedenklich ist in Wirklichkeit Tiefenpsychologie nicht zu handhaben. Ebenso verführt eine nur unvollkommene Kenntnis der Aussagen Sigmund Freuds z. B. über die Bedeutung verdrängter sexueller Triebstrebungen manch einen Helfer zu dem Rat an einen seelisch oder „nervös" Leidenden: „Suchen Sie sich eine Freundin!" Oder es legt die Lehre der Neo-Psychoanalyse Schultz-Henckes, alle Neurosen seien weitgehend aus gehemmten expansiven Antrieben entstanden, den Fehlschluß nahe, einem gehemmten Menschen wäre schon damit gedient, wenn man ihn energisch ermutigt, „expansiver" zu werden.

Derartiges geschieht heute gar nicht so selten. Die Schäden, die durch diese Art ehrfurchtsloser Psychotherapien angerichtet werden, sind zweifellos nicht gering, wenn sie den Unrechten treffen. Sie gerade sind es, die mit dazu beitragen, die Sache der Tiefenpsychologie immer wieder in Mißkredit zu bringen. Recht verstanden eröffnet sie uns demgegenüber eine Schau in die außerordentliche Vielgestaltigkeit der seelischen Prägefaktoren einer Persönlichkeit und eines Krankheitsbildes und ruft uns nur zu ständiger Selbstbescheidung bei ihrer Beurteilung und zu größter Vorsicht ihrer Behandlung.

Lediglich theoretisch erworbene Kenntnisse führen in der Tiefenpsychologie nur zu einer Halbbildung und setzen einen Menschen noch lange nicht in den Stand, sich ein ausreichendes Bild über ihr Wesen zu verschaffen, geschweige denn sich in irgendeiner Weise psychotherapeutisch oder auch nur psychagogisch betätigen zu können. Ein volles Verständnis der Tiefenpsychologie in ihrer wirklichen Lebensfülle und Dynamik läßt sich weder durch Schrifttum noch durch Kurse und Seminare aneignen, mögen diese auch noch so gründlich und umfassend sein.

In einem Brief des Apostels Paulus findet sich ein Wort: „Wissen blähet auf", das in besonderem Maße für alles vorwiegend theoretisch erworbene tiefenpsychologische Wissen zutrifft. In dem gleichen Satz fährt der

Apostel fort: „Nur die Liebe bauet auf". Auf unser Problem angewandt heißt dies aber: einzig fruchtbar und heilsam kann der Gehalt tiefenpsychologischer Einsichten nur dort werden, wo sie im unmittelbar eigensten Erleben gewonnen wurden und von daher den Psychotherapeuten selbst zu einem grundlegenden Haltungswandel in der Beurteilung seiner selbst, der Einstellung zu seinem Nächsten und vielen überkommenen Werten zu führen vermochte. Erst wo dieses neue Wissen auch durch sein eigenes Herz ging und ihn fortan liebesfähiger machen konnte, hat er es recht begriffen. Jede Einführung in die Tiefenpsychologie, die nicht zu diesem Ziele führt, ist unvollkommen.

In dieser ihrer Eigenart wurzelt auch die ganze Problematik und Schwierigkeit, Tiefenpsychologie sachgemäß weiter zu vermitteln und qualifizierte Psychotherapeuten heranzubilden. Aus der Erkenntnis der geschilderten Situation muß daher von einem berufsmäßigen Psychotherapeuten vor aller Praxisgenehmigung eine sogenannte Lehranalyse gefordert werden, damit er durch sie zunächst einmal sich selbst begegne, innerlich geklärt und gelöster werde. Dabei wird er nicht nur Hohes und Lichtes zu schauen bekommen, sondern gar manche seelischen Tiefen und Nachtseiten, die er bis dahin nur an seinem Nächsten, dem Patienten, entdeckte. Diese hören nun auf, uns von ihm zu trennen, werden sie uns doch zum Spiegel unseres eigenen Angesichtes. Nur eine rücksichtslose Selbsterkenntnis, wie sie durch eine Lehranalyse dem angehenden Psychotherapeuten vermittelt werden soll, vermag die Grundhaltung zu bereiten, die als erstes von ihm gefordert werden muß, aus der heraus er einfach zuhören kann, ohne vorschnell zu urteilen und zu richten.

Gerade die Notwendigkeit einer Lehranalyse als Voraussetzung für jeden Psychotherapeuten wird von vielen Seiten mit mancherlei Gründen angefochten. Aber schon unter dem obigen Gesichtspunkt muß man an ihrer Unabdingbarkeit in seinem Ausbildungsgang festhalten. Denn was heißt das anderes, als daß der Lehranalysant auf diese Weise erst wahrhaft verstehend, d. h. liebesfähig wird. Allerdings — und dies darf nicht verschwiegen werden — führt manche Lehranalyse an diesem Ziel vorbei. Sie bleibt in einer Vermehrung des psychologischen Wissens stecken, so daß der Leidende für den Psychotherapeuten fortan nur ein psychologisch interessanter Fall wird.

Abgesehen von derartigen Fehlwirkungen, sie sind weitgehend eine Frage des Ausbilders, öffnet erst die Lehranalyse dem Schüler gewissermaßen im Eigenexperiment gleichzeitig den Zugang zum Verständnis der Traumdeutung, der psychischen Phänomene der Übertragung, der Fehlleistungen und des Widerstandes. Erst in ihrem Verlauf vermag er sich durch eigenes Erleben ein Urteil über die Bedeutung und Richtigkeit der verschiedenen tiefenpsychologischen Aussagen über die mannigfachen seelischen Mechanismen, denen wir unterliegen, zu bilden: über das Ineinanderwirken von Ich, Es und Überich, die Einflüsse des bereits erwähnten kollektiven

Unbewußten C. G. Jungs, die Triebschicksale, die Vorgänge der Verdrängung, der Verschiebung, der Hemmung, der Projektion und der Sublimierung, um nur einige zu nennen. Dies alles sind Begriffe, die wenigstens dem Namen nach den meisten Menschen heute nicht mehr so ganz unbekannt sein dürften. Für den Fach-Psychotherapeuten ist ihre genaue Kenntnis, die, wie gesagt, in ihrer Dynamik nur durch eigene Erfahrung gewonnen werden kann, unbedingt erforderlich. Vor allem muß er die ganze Realität der Übertragung an sich selbst erlebt haben, weil jeder, der unmittelbar mit Menschen zu tun hat, ständig unbewußt unter ihrem Einfluß steht. In der tiefenpsychologischen Sprache bezeichnet man mit diesem Begriff die seelengesetzliche Erscheinung, daß wir alle auf Schritt und Tritt bei der Begegnung mit einem anderen Menschen Gefühlswallungen und Einstellungen unterliegen, die ursprünglich an bestimmten Beziehungspersonen, Situationen und Erlebnissen der Vergangenheit erwuchsen und von daher unbewußt in verwandten Lebenslagen assoziativ wieder aufklingen. Hierdurch werden Vertrauen und Mißtrauen, Zuneigung und Abneigung, Hochschätzung und Verachtung uns oft vom ersten Augenblick an daran hindern, unseren Mitmenschen in seiner wahren Gestalt zu sehen.

Aus all diesen Gründen gehört zur psychotherapeutischen Reife vor allem anderen die durch die Analyse der eigenen Person gewirkte Selbstklärung und Wandlung. Alles darüber hinaus noch erforderliche tiefenpsychologische Einzelwissen wird ihm nur auf diesem Wege in seiner lebendigen Bedeutung und in seinem Wahrheitsgehalt verständlich werden. Erst so gerüstet vermag sich der Psychotherapeut mit seinem Patienten echt zu identifizieren, d. h. verstehend mitschwingend, sympathetisch leidend dessen ureigenstes Werden mit- und nachzuerleben, als stünde er an seiner Statt. Letztlich liegt in einer solchen tiefen menschlichen Begegnung das Geheimnis der Erfolge jedes wahren Psychotherapeuten mit beschlossen. Denn allein auf ihrer Grundlage vermag er zur rechten Zeit das rechte Wort und die lösende Deutung zu sprechen oder zu schweigen, um den anderen nicht seelisch zu vergewaltigen. Gar manch zunächst harmlos erscheinender psychotherapeutischer Eingriff kommt einer Operation auf Leben und Tod gleich.

Aus dieser Erkenntnis heraus hat die Deutsche Gesellschaft für Psychotherapie und Tiefenpsychologie unter dem Präsidium Viktor v. Weizsäckers strenge Richtlinien für die fachgemäße Schulung von Psychotherapeuten ausgearbeitet in der Hoffnung, daß in Zukunft nur noch Menschen zu diesem Beruf zugelassen werden, die den dort geforderten Voraussetzungen entsprechen und den hier ausgearbeiteten Ausbildungsgang absolviert haben. Es sollten ja auch an die Persönlichkeit des Psychotherapeuten hinsichtlich seiner Vorbildung und ethischen Haltung die allerhöchsten Anforderungen gestellt werden. Denn streng genommen übt er den Heilberuf aus, der es am unmittelbarsten mit dem ganzen Menschen zu tun hat. Und ein Wirken von Seele zu Seele ist das verantwortungsvollste Tun, das sich in der Menschenbehandlung denken läßt.

Problematische Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter

Von PAUL OVERHAGE S.J.

Die Stammesgeschichte der Menschheit während des Eiszeitalters (Pleistozän) schien geklärt, ja so glänzend geklärt zu sein, daß Eickstedt (1949) die Worte schrieb: Der körperliche Entwicklungsgang der Urmenschheit „liegt in großartiger Klarheit vor uns. Aus tastendem Wuchern löst sich das Pulsieren dreier starker Formungswellen heraus, die die Entwicklungstendenz der Art dreimal stoßweise auf das derzeitige Stadium emporheben". Das will sagen: von menschenäffischer (pongider) Grundlage aus formt sich die menschliche Leibesgestalt in drei Stufen über die Anthropus-Formen (Archanthropinen) und die Neanderthal-Formen (Paläanthropinen) aufwärts bis zu den Sapiens-Formen (Neanthropinen) der heutigen Menschheit (vgl. Abb. 1, 4, 6). Bei diesem stammesgeschichtlichen (phylogenetischen) Prozeß schwinden fortschreitend die äffischen Züge, während die typisch menschlichen Merkmale immer stärker hervortreten. Dieses einfache Schema der „Drei-Stufen-Hypothese" mit seinem zeitlichen Nacheinander und körperlichen Auseinander der drei Formengruppen bildet das Kernstück des „klassischen" Bildes der Menschheitsentwicklung im Verlauf des Eiszeitalters. Es ist in seiner Einfachheit und Durchsichtigkeit verblüffend, ja geradezu bestechend. Es erweckt den Anschein, als ob es jede Möglichkeit einer anderen Deutung der fossilen (versteinerten) Menschenreste ausschlösse. Man versteht, daß man der Versuchung eines derart einfachen und klaren Bildes der Menschheitsentwicklung kaum widerstehen konnte und es in die meisten Lehrbücher als gesichertes Ergebnis der stammesgeschichtlichen Forschung aufgenommen hat.

„Doch diese Auffassung ist heute", wie Kälin mit Recht sagt, „schwer erschüttert". Die immer zahlreicher werdenden Fossilfunde lassen sich nicht mehr zwanglos in das entworfene Bild einordnen. Das Schema ist zu einfach. Immer mehr wird deutlich, daß die Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den fossilen Formen ungleich verwickelter und die Entwicklungslinien derart miteinander verflochten, ja verfilzt sind, daß sich ihre Entwirrung ungewöhnlich schwierig gestaltet, wenn sie überhaupt jemals möglich ist. Dabei gehen wir hier noch nicht einmal auf das eigentliche Ursprungsproblem, auf die Abstammungsfrage ein, sondern beschränken uns allein auf die Menscheitsentfaltung während des Eiszeitalters. Bevor wir jedoch versuchen, den Fossilbefund in seiner zeitlichen, räumlichen und gestaltlichen Ordnung darzulegen, müssen wir vorher einige allgemeinere Überlegungen anstellen, um den neuen Standpunkt kennenzulernen und eine Einsicht in die grundlegenden Fragen zu gewinnen.

Der Standpunkt

An den Anfang der Menschheitsentfaltung stellte man bewußt oder unbewußt eine menschenaffenartige Form, die meist nach Art unserer heutigen

Menschenaffen (Pongiden: Schimpanse, Gorilla) mit ihrem mächtigen Überaugenschirm, ihrer fliehenden Stirn, ihrer geringen Schädelkapazität, ihrer ausgesprochenen Vorschnäuzigkeit usw. gedacht war. Rein gestaltlich (morphologisch) schließt sich zwar an eine solche hypothetische Vorfahrenform am besten die Anthropus-Form und an sie die Neanderthal-Form an. Sie sind beide in manchen Merkmalen rein formal Zwischenglieder. Aber damit brauchen sie, wie Boule-Vallois und andere Autoren betonen, noch keine stammesgeschichtlichen (phylogenetischen) Bindeglieder zu sein, die irgendwie blutmäßig miteinander verbunden oder auseinander hervorgegangen sind. Man gibt zwar die zusammengestellte Formenreihe immer wieder als eine echte stammesgeschichtliche aus, weil sich die „Blütezeiten" dieser Formen in der gleichen Ordnung abzulösen scheinen. Aber „Blütezeiten" besagt doch hier wohl nur die *zufällige* Anhäufung von Fossilfunden, deren Reihenfolge sich deshalb jederzeit durch neue Entdeckungen ändern, ja umkehren kann. Es ist sogar unwahrscheinlich, daß hier ein blutmäßiger und geradliniger (orthogenetischer) Zusammenhang besteht, da die nach dem Schimpansenmodell konstruierte hypothetische Wurzelform zu sehr den heutigen, schon stark einseitig ausentwickelten (spezialisierten) Menschenaffen gleichen müßte.

Nichts berechtigt uns aber, bei der angenommenen Wurzelform z. B. ein ausgeprägtes Überaugendach in vielleicht noch stärkerer Ausbildung als bei den Anthropus-Formen anzunehmen. Wir kennen aus der dem Eiszeitalter vorausgehenden erdgeschichtlichen Periode, dem Tertiär, fossil keine derartige Affenform, ja bei der einzigen Form, von der uns nicht nur Unterkieferbruchstücke und Zähne, sondern auch Teile des Hirn- und Gesichtsschädels überliefert sind, nämlich bei „Proconsul africanus", fehlt sogar das Überaugendach. Und die Australopithecinen („Plesianthropus" und „Paranthropus" aus Transvaal in Südafrika),[1] ausgestorbene aufrechtgehende Wesen mit vielen menschenähnlichen Formeigenschaften an der Wende vom Tertiär zum Eiszeitalter, lassen sich höchstens als Formen mit nur schwach ausgebildetem Überaugenschirm bezeichnen, so daß sie in diesem Merkmal noch nicht einmal als Modellformen dienen können, um die Fortsetzung der Anthropus-Merkmale in die Tertiärzeit hinein zu zeigen. Im Gegenteil, sie weisen darauf hin, daß eine unter Umständen mögliche Stammform anders ausgesehen haben muß, als die Anthropus-Form nahezulegen scheint. Damit wird aber die Stellung der Anthropus-Form als vermittelndes Übergangsglied und als Ausgangspunkt der Stufenreihe, die schließlich zum Jetztmenschen („Homo sapiens") führen soll, in Frage gestellt.

Anstatt die fossilen Menschenreste als Stufenfolgen einer Formenreihe, als Stadien auf dem Wege von einer Urform zu einer Folgeform aufzufassen, kann man sie auch als Varianten eines Typus oder Formenkreises deu-

[1] Über die eigenartige menschentümliche (hominide) Körpergestaltung der Australopithecinen und über den Gebrauch von Feuer und Werkzeugen, der bei ihnen nachgewiesen sein soll, siehe *Paul Overhage S.J.*: „Fastmenschen. ‚Plesianthropus' und ‚Paranthropus' von Transvaal in Südafrika" in: Trierer Theol. Zeitschrift 62 (1953).

ten. Dann erhalten die Gestalten, die an die Sapiens-Form anklingen, eine besondere Bedeutung, und wir kommen zur Forderung einer „forma typica" (Lebzelter), die wegen der geringeren Vorschnäuzigkeit, der steileren Stirn, der abgeschwächten Überaugenwülste usw. viel weniger „theromorphe", d. h. tierhafte Züge besitzt und der Sapiens-Form näher steht. „Pithecanthropus", die Hauptform der Anthropus-Gruppe, verliert dann seine Stellung als fehlendes Zwischenglied. Und sicher war, wie Kälin sagt, „die Ähnlichkeit im Schädelbild des eigentlichen Urmenschen mit den Pongiden ... wesentlich geringer, als bisher meistens angenommen wurde", wozu die Australopithecinen, wie schon erwähnt, teilweise die Bestätigung geben. Gewisse Züge der Anthropus-Formen, „durch welche diese Formen zum Teil in so hohem Maße an bestimmte Zustände der sogenannten ‚anthropoiden Affen' (Pongiden) anklingen, sind (dann) zum Teil und bis zu einem gewissen Grade die Folge sekundärer Spezialisation" (Kälin), d. h. einer nachträglich hinzugetretenen einseitigen Weiterentwicklung. Es besteht also die Möglichkeit, „daß, namentlich im Hinblick auf die ‚Pithecanthropus'-Formen, in bestimmten Evolutionslinien eine immer stärkere sekundäre Angleichung an gewisse, für pongide Affen kennzeichnende Zustände eintrat". Das Auftreten z. B. von Überaugenwülsten bei den Anthropus-Formen ist dann, wie Heberer betont, keineswegs morphologisch alt und eine pongidentümliche Reminiszenz, sondern eine relativ junge, den heutigen Menschenaffen parallele Eigenschaft. Damit wird es unmöglich, die Anthropus-Formen, unter ihnen etwa „Pithecanthropus erectus" oder sogar „P. robustus", als typisches Erscheinungsbild des wirklichen Urmenschen hinzustellen. Auch viele gestaltliche Eigentümlichkeiten des Neanderthalers der Würmvereisung wären bei dieser Auffassung abgeleiteter Natur und sein für unser Schönheitsideal etwas „tierhaftes" Aussehen durch später eingetretene (sekundäre) Vergrößerung des Kauapparates bedingt.

Schließlich können die verschiedenen Formen mit ihren Extremen wegen der geschichtlichen Lebensweise des Menschen auch — worauf besonders Mayr und Portmann aufmerksam machen — das Ergebnis einer Rassenmischung sein. Auch hierbei treten natürlich Absonderung (Isolation) von Gruppen auf, sogar von längerer Dauer, aber als wesentliche Wirkursachen (Faktoren) der Gestaltbildung erscheinen vor allem friedliches und kriegerisches Zusammentreffen, z. B. Mischehen, Frauenraub, Sklaverei, Begegnung auf Handelswegen, Adoption Gruppenfremder, individuelle, gruppen- und massenweise Wanderung usw. Es sind das alles Erscheinungen des geschichtlichen Lebens, die von ganz andern Faktoren geregelt werden wie Wanderungen und Züge von Fischen und Vögeln.

Diese Verhaltensweise des Menschen hängt, wie Mayr ausführt, mit seiner außerordentlichen Unabhängigkeit von der Umwelt, mit seiner Weltoffenheit zusammen. Dem Menschen ist keine bestimmte Umwelt, kein bestimmter Naturbereich zugeordnet wie den Tieren, die meist einseitig, z. B. an das Leben in der Steppe, im Wald, in sumpfigen Niederungen, in Hoch-

gebirgen, oder an das Leben in noch engeren Naturausschnitten, z. B. auf Baumkronen, im Gebüsch, auf Felsgrund, auf bestimmten Pflanzen usw., angepaßt sind. Diese Vielseitigkeit, Geschmeidigkeit und Beweglichkeit ermöglicht es ihm, in die verschiedenartigsten geographischen Räume einzuwandern, dort seine „Welt" aus Naturbeständen aufzubauen und rassisch geprägte Bevölkerungsgruppen auszubilden, die dann immer wieder miteinander in Berührung treten und Erbgut austauschen.

Damit ist die Möglichkeit einer neuen Formbildung gegeben. Portmann nennt sie Formschöpfung durch „Rekombination", das heißt „durch Vermengung von Erbmassen, die voneinander in einzelnen Merkmalen abweichen, deren Träger sich aber fruchtbar vermehren". Durch die dadurch ermöglichten endlosen Kreuzungen wurde im Verlauf des Eiszeitalters und wird heute noch ein Dickicht von Verwandtschaftsbeziehungen erzeugt, die sich durch kein Schema oder System wiedergeben lassen. Zugleich wird verständlich, daß der Mensch das „am stärksten polymorphe Lebewesen" (Rensch) nicht nur ist, sondern, wie die noch zu besprechenden Funde fossiler Menschenreste mit ihrem außerordentlichen Typenreichtum eindrucksvoll zeigen, auch in der Vorzeit gewesen ist.

In der Rekombination haben wir, wie Portmann mit Recht sagt, eine ausgesprochene Sonderheit des Menschen, die mit seinem geschichtlichen Leben zusammenhängt. Durch sie wird die Mischung von nahe verwandtem Erbgut zu einer dauernden Einrichtung und — im Gegensatz zu den höheren Tieren — eine fortschreitende Aufspaltung in viele, untereinander sterile Arten, eine Auseinanderentwicklung verhindert. Während bei Tieren, z. B. Farbe, Erscheinung und Verhalten instinktgemäß wirksame Hindernisse für eine Paarung bilden, besteht beim Menschen über die Verschiedenheit der Rasse und des Blutes hinweg eine psychische Bereitschaft zu Mischehen. Ohne Zweifel haben diese, auf der geschichtlichen Lebensweise des Menschen beruhenden Faktoren eine bedeutsame Rolle bei der Entfaltung der Menschheit im Eiszeitalter gespielt. Vor allem hat die Menschheit, wie heute weithin angenommen wird, auf jedem zeitlichen Horizont nur eine einzige „polytypische Art", eine einzige formenreiche Fortpflanzungsgemeinschaft gebildet, in der es aber immer wieder zeitweise isolierte Gruppen gab.

Diese eben herausgestellte Sonderheit des Menschen rückt, wie Portmann sagt, „die fossilen Menschenfunde in ein seltsames Zwielicht: je nachdem, ob man von seiten des Paläontologen auf diese Funde stößt oder ob dieses Treffen auf dem Boden des Historikers stattfindet, wird dasselbe Dokument entweder das Glied einer der vielen Evolutionsreihen sein, die der Paläontologe zu ermitteln sucht, oder aber es wird ein Glied kaum mehr übersehbarer geschichtlicher Aktionen und Entwicklungen einer entlegenen Zeit". Gerade dies wird neuerdings auch von vielen anderen Biologen und Anthropologen (Kälin, Thieme, Dobzhansky u. a.) stark in den Vordergrund gerückt. Man besinnt sich endlich wieder darauf, daß der Mensch ein „Kul-

turwesen" (cultural animal, Thieme) ist, daß deshalb die kulturellen Belange bei der Entfaltung der Menschheit eine große Rolle gespielt haben, ja, daß die Biologie des Menschen ohne die kulturellen Zusammenhänge wissenschaftlich nicht richtig erforscht werden kann.

Eine „Rekombination", die eine gewisse Merkmalsentwicklung nicht auszuschließen braucht, verbunden mit einem Variieren um einen mittleren Typus, wird durch den fossilen Befund nahegelegt. Keine der genannten großen menschlichen Formgruppen, weder die Anthropus-, noch die Neanderthal-, noch die Sapiens-Gruppe, ist nämlich gestaltlich einheitlich, keine läßt sich ohne Schwierigkeiten von der anderen ableiten. Es ist vielmehr so, wie Vallois sagt: „Keine ist insgesamt (en bloc) urtümlicher, keine insgesamt fortentwickelter, sondern jede zeigt zugleich urtümlichere und fortentwickeltere Merkmale". Es besteht eine „Nichtübereinstimmung (discordance) im Grad der Merkmalsentwicklung", nicht nur zwischen den verschiedenen Gruppen, sondern auch zwischen Vertretern innerhalb derselben Gruppe, so daß man heute von einer unterschiedlichen Geschwindigkeit spricht, mit der sich die einzelnen Merkmale umformen. In einigen Gruppen, ja sogar bei verschiedenen Individuen dieser oder jener Gruppe, haben sich einige Merkmale schneller, andere langsamer fortentwickelt. Eine feste Beziehung derart, daß sich die verschiedenen Teile des Skeletts in ihrer Merkmalsausprägung gleichmäßig umgeformt haben, läßt sich nicht feststellen. Jedes Merkmal wandelt für sich und auf seine Weise ab. Das Resultat ist deshalb ein Gemisch von urtümlichen und schon weiterentwickelten Merkmalen bei den fossilen Menschenresten und ein ständiges Sichkreuzen urtümlicher und fortschrittlicher Merkmale (Spezialisationskreuzungen) bei den aufeinanderfolgenden Gliedern der aufgestellten Formenreihe, was natürlich der Auffassung, die Anthropus-, Neanderthal- und Sapiens-Formen seien der Ausdruck einer geradlinigen, kontinuierlichen Evolution, hindernd im Wege steht.

Wir wollen hier nicht im einzelnen darauf eingehen, wie außerordentlich schwierig es ist, eindeutig und sicher die stammesgeschichtliche (phylogenetische) Wertigkeit eines Merkmals zu bestimmen, wann es als ursprünglich (primär), wann es als fortentwickelt (sekundär) zu bezeichnen ist. Meist wird ein Merkmal — wenigstens bei der menschlichen Stammesgeschichte — dann urtümlich genannt, wenn es sich mehr oder weniger menschenäffischer Gestaltung nähert, und fortentwickelt, wenn es den Charakteren der Sapiens-Form gleicht. Auf Grund dieses Kriteriums lehnte man alle sapiensartigen Funde, die vor die letzte (Würm-)Vereisung datiert wurden, ohne weiteres ab. Aber dieser Maßstab beruht auf der Annahme einer Ausgangsform für die Ableitung des Menschenleibes nach Art der großen Menschenaffen und ist deshalb heute, wie wir schon sagten, sehr fragwürdig geworden. Nimmt man die Annäherung an die keimesgeschichtlichen (ontogenetischen) Zustände als Maßstab, dann müßten viele Merkmale sogar umgekehrt bewertet werden. Manche Formzustände nach Art der Sapiens-Form

wären dann als urtümlich (primär) zu bezeichnen und die menschenaffenähnlichen als abgeleitet (sekundär). Wie man die Sache auch angehen und welchen Maßstab man zur Beurteilung der stammesgeschichtlichen Wertigkeit der Merkmale zugrunde legen mag, weder lassen sich die Fossilfunde in einer Reihe anordnen, in der sich die Merkmalskombinationen nicht überschneiden, noch besteht in einer einzelnen Gruppe eine geschlossene Einheitlichkeit. Es setzt sich deshalb heute immer mehr die Auffassung durch, daß bei der eiszeitlichen Geschichte der Menschheit, wie Heberer sagt, keine eigentliche Evolution, sondern vornehmlich ein Entfaltungsgeschehen vorliegt, das wesentlich auf den vorher geschilderten komplizierten, für die Menschheit allein typischen Vorgängen beruht.

Nach diesen allgemeinen Überlegungen können wir nun die drei großen Formengruppen genauer besprechen, um ein anschauliches Bild von dem Gestaltungsreichtum und der Typenvielfalt innerhalb der Menschheit und vom Hin und Her und Kreuz und Quer der Merkmale und Merkmalsgefüge zu bekommen.

Die Formenfülle

Beginnen wir den Fundbericht mit der *Anthropus-Gruppe* (Archanthropinen), zu der man vor allem die verschiedenen „Pithecanthropus"-Formen stellt. Ohne weiteres lassen sich drei Untergruppen bilden. Die erste von ihnen, die *großkiefrigen Formen* aus Schichten des frühen Eiszeitalters (Djetis-Stufe) von Sangiran in Java umfaßt jetzt nur mehr „Pithecanthropus robustus" (großer Teil des hinteren Hirnschädels, Ober- und Unterkieferteile). Dieser fossile Menschenrest fällt durch seinen langgestreckten Zahnbogen auf, dessen Seiten nahezu parallel laufen, weiter durch die Größenzunahme der Backenzähne des Unterkiefers nach hinten zu und durch die ca. 6 mm große Zahnlücke (Diastema) am Oberkiefer neben dem Eckzahn, die sich nach v. Koenigswald auch noch an einem anderen, sehr kleinen Bruchstück findet. Dies sind für eine sonst menschlich geprägte Form ungewöhnlich „äffische" Eigenschaften, die ihre Sonderart deutlich herausstellen. Die andere, bis vor kurzem hier eingereihte Form, „Meganthropus" (Kieferbruchstücke aus Java und vom Njarasa-See in Afrika), ist neuerdings von Robinson wohl mit Recht zu den Australopithecinen (der javanische Fund zu „Paranthropus", der afrikanische zu „Plesianthropus") gestellt worden. Riesenformen hat es dann innerhalb der Menschheit nicht gegeben.

Die zweite Untergruppe bilden *„Pithecanthropus erectus"* aus Schichten des mittleren Eiszeitalters (Trinilstufe) von Trinil und Sangiran auf Java (3 Schädelreste, besonders Schädeldächer) und *„Pithecanthropus pekinensis"* (Abb. 1) von Choukoutien südwestlich von Peking (Reste von ungefähr 45 Individuen) aus Spaltenfüllungen, die nach neueren Untersuchungen (Movius) ebenfalls als mitteleiszeitlich gelten müssen. Beide Formen sind von kleinerem Ausmaß. An gemeinsamen Merkmalen lassen sich gegenüber dem Sapiens-Typus etwa folgende herausstellen: flache Schädelwölbung

und geringe Aufrichtung der Stirn, kräftige Knochenwülste, besonders über den Augen und am Hinterhaupt, die größte Schädelbreite schon in der Höhe des Jochbogens, die Massigkeit des Kiefers wie überhaupt der gesamten Schädelknochen, das Fehlen eines knöchernen Kinns, die relative Größe des Gesichtsschädels, die Einschnürung des Schädels in der Schläfengegend u. a. Die Schädelkapazität schwankt zwischen 775 ccm (Kälin) bzw. 815 ccm (Boule) bei „P. erectus II", dem kleinsten Schädel, und ca. 1225 ccm bei Schädeln des Pekingmenschen. Sie reicht also in die Streuungsbreite der Sapiens-Gruppe hinein, die Mittelwerte sind aber geringer, was jedoch nichts über die geistigen Fähigkeiten des „Pithecanthropus" aussagt, da auch bei modernen normalen Menschen ähnliche geringe Ausmaße vorkommen können. Ob auch der Heidelberger Mensch aus früheiszeitlichen Kiesen einer alten Neckarschlinge bei Mauer zur gleichen Gruppe zu rechnen ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen, da nur ein Unterkiefer gefunden wurde. Auch über „Pithecanthropus njarasensis" („Africanthropus") aus jungeiszeitlichen Schichten am Njarasa-See in Afrika, dessen stark zertrümmerte Schädelreste Weinert zusammensetzte, gehen die Meinungen auseinander. Kälin, Heberer u. a. erkennen diese Rekonstruktion an, während v. Koenigswald „Africanthropus" als falsch zusammengesetzt bezeichnet.

„Eine merkwürdige Sonderform" nennt Kälin die dritte Untergruppe: *„Pithecanthropus soloensis"* von Ngandong auf Java (Abb. 2) aus jungeiszeitlichen Schichten (Ngandong-Stufe). Von den insgesamt 11 Hirnschädeln erreicht einer mit 221 mm die größte bisher bekannt gewordene absolute Kalottenlänge eines fossilen Menschen. Die Schädelkapazität liegt im Mittel höher und schwankt bei den Resten zwischen 1160 und 1316 ccm. Viele vertreten die Einordnung dieser Funde in die Anthropus-Gruppe, wobei man aber nicht vergessen darf, daß besonders die Schädelbasis eine Reihe auffallender Sonderheiten aufweist und die Ausdehnung des Hirnschädels nach hinten ausgeprägter als bei irgendeiner anderen Menschenform ist. Manche sprechen deshalb von „ostasiatischen Neanderthalern".

Damit haben wir die erstaunliche Formenvielfalt in der Anthropus-Gruppe umrissen, die früher niemand erwartet hätte, die sich aber durch das Anwachsen der Fossilfunde herausgestellt hat. Sie ist in Wirklichkeit noch größer, da auch innerhalb der Untergruppen sich noch Unterschiede vorfinden. „Pithecanthropus" kann deshalb nicht mehr, wie Boule-Vallois sagt, „als Einheit (comme un bloc homogène) angesehen werden, sondern nur als eine Sammlung von Formen auf dem Wege, unterschiedlich zu werden (en voie de diversification). ... Die Evolution des ‚Pithecanthropus' ist also sehr verwickelt". Tatsächlich können wir nicht sagen, welcher Art die verwandtschaftlichen Beziehungen sind, die die verschiedenen Formen miteinander verbinden. Wohl besteht zwischen ihnen in einigen Merkmalen eine Formverwandtschaft, aber in welchem Ausmaß und in welcher Weise diese von einer Blutsverwandtschaft getragen oder bedingt wird, läßt sich keinesfalls ermitteln. Ebensowenig lassen sich, wie wir schon sahen, sichere Aus-

sagen weder über eine Aszendenz zu menschenäffischen Vorfahren noch über eine Deszendenz zu den jetzt zu besprechenden andern menschlichen Formgruppen machen. Alle Urteile sind nur Deutungen der Befunde und und deshalb hypothetischer Natur.

Auch die *„Neanderthal-Gruppe"* (Paläanthropinen) zeigt eine starke Ungleichartigkeit (Heterogenität) der in ihr zusammengefaßten Formen. Die „Klassischen" oder *„Hochneanderthaler"* (Abb. 4) sind uns heute durch ungefähr 200 Individuen, darunter auffallend viele Kinder, aus zahlreichen Bestattungen in Höhlen bekannt. Ihre Verbreitung erstreckt sich von Spanien über Frankreich, dem Hauptfundgebiet (Le Moustier, La Chapelle aux Saintes, La Ferrassie, La Quina und andere weltberühmte paläolithische Rastplätze), Belgien (Spy), Deutschland (Neanderthal), Mähren, Ungarn (Suba-Höhle), aber auch über Italien (Guattari-Höhle im Circeo-Gebirge), Kroatien (Krapina), Palästina, die Krim (Kiik Koba) bis nach Usbekistan. Insgesamt bilden sie eine relativ einförmige Gruppe, aber mit einer eigenartig extremen Formbildung besonders in den Knochenwucherungen, wie den mächtigen durchgehenden Überaugenwülsten, in dem spitzwinklig abgeknickten Hinterhaupt, dem relativ großen Gesichtsschädel — alles Merkmale, die den Eindruck des Groben und Derben bestimmen — in der Breite und eigenartigen Krümmung des Oberschenkels, in der auffallenden Form und Orientierung der Dornfortsätze an den Halswirbeln und in der über dem Durchschnitt heutiger Menschenrassen liegenden Schädelkapazität (La Chapelle aux Saints ca. 1600 ccm). Nach Boule-Vallois und vielen andern ist deshalb der Hochneanderthaler „das Ergebnis einer abweichenden Seitenlinie, die heute erloschen ist, eine zurückgebliebene Form, ein abseitiger Typ, dessen Ursprung wir nicht kennen".

Viel ausgesprochener ist die gestaltliche Typenvielfalt bei der zweiten Untergruppe, den *„Präneanderthalern"* des letzten und vorletzten Interglazials. Mehr oder weniger vollständige Schädel wurden bei Steinheim an der Murr, einem Nebenflüßchen des Neckar (Abb. 3), bei Ehringsdorf in der Nähe von Weimar, bei Saccopastore (I und II), 3 km vor Rom, und in Gibraltar gefunden. Sie heben sich trotz mancher ähnlicher Merkmale deutlich von den Hochneanderthalern ab, besonders durch eine weniger einseitige Merkmalsausbildung, durch die Zierlichkeit und geringe Kapazität ihrer Schädel (nur 1200 ccm im Mittel). Man hat sie deshalb auch „kleinhirnige Neanderthaler" genannt. Dazu tragen sie manche Merkmale, die sehr denen der Sapiens-Form gleichen, besonders der Steinheimer Vertreter: steilere Stirn, starke Profilierung des Gesichtes durch Einsenkungen unter den Augenhöhlen, verkleinerte Weisheitszähne, geringere Entwicklung des Gesichtsschädels (sogar ohne Vorschnäuzigkeit!) und eine fast modern menschliche Abrundung des Hinterhauptes. Seine Überaugenwülste sind nur über den Augen in voller Stärke vorhanden, nach außen dagegen nur schwach angedeutet. Die andern Vertreter nähern sich in verschiedener Weise dem Hochneanderthaler. Diese „Halbneanderthaler" (Kälin) bieten also das Bild einer

starken Mischung verschiedenartiger Merkmale, wobei das Auftreten von sapiensähnlichen Gestaltseigentümlichkeiten in so früher Zeit (schon in der Mitte des Eiszeitalters!) besonders auffällig ist.

Ganz anderer Art ist die Merkmalsbildung bei den *„Palästina-Menschen"* (Abb. 5) vom Berg Karmel (Tabun-Höhle: 1 Skelett, Unterkiefer und Oberschenkel; Skhul-Höhle: Reste von 10 Individuen, Erwachsenen und Kindern), von Nazareth (Djebel Kafzeh: Reste von 5 Individuen, Erwachsenen und Kindern) und vom See Genesareth (Tabgha: Stirnbein mit rechter Augenhöhle). Einige dieser Formen tragen vorwiegend Merkmale des Hochneanderthalers, z. B. Überaugenwülste, wenn auch gemildert, ja sogar Bildungen wie an den Halswirbeln des Mannes von La Chapelle, aber niemals ganz rein, sondern stets kombiniert mit Sapiens-Merkmalen, vor allem mit einer steiler gestellten Stirn. Andere Formen dagegen zeigen vorwiegend Sapiens-Merkmale, bisweilen sogar ein Kinn, jedoch kombiniert mit Merkmalen des Hochneanderthalers. Die langen, schlanken und geraden Oberschenkelknochen aber, die auf eine Körpergröße von 1.70 — 1.80 m schließen lassen, sind kaum von denen moderner Menschen zu unterscheiden. Der Versuch Keiths und McCowns, innerhalb dieser Formen zwei Gruppen zu bilden, erwies sich als undurchführbar, weil sich zwischen den Extremen alle Übergänge finden. Jedes Individuum ist nämlich in einem andern Verhältnis gemischt.

Auch dieser Überblick über die Neanderthal-Gruppe offenbart wieder das erstaunliche Formenspiel und die Fülle von Varianten, angefangen vom extrem ausgebildeten Hochneanderthaler bis zu den Palästina-Menschen, bei denen die Grenzen zur Sapiens-Gruppe zu zerfließen beginnen. Tatsächlich läßt sich heute die Sapiens-Form nicht mehr scharf und eindeutig gegenüber der Neanderthal-Gruppe abgrenzen.

Die *„Sapiens-Formen"* (Neanthropinen), die letzte große Gruppe, kennen wir in ihrem Erscheinungsbild aus der Gegenwart. Sie erscheinen in der zweiten Phase der letzten (Würm-)Vereisung unvermittelt an Stelle der Hochneanderthaler, sind gekennzeichnet durch das Fehlen der Überaugenwülste, durch eine hohe, steilgestellte Stirn, ein gewölbtes Hinterhaupt, ausgeprägte Kinnbildung und zeigen von Anfang an eine rassische Gliederung, die besonders in den zartgliedrigen und kleinwüchsigen „Aurignac-Leuten" (Brünn-Gruppe) und den grobgliedrigen und großwüchsigen „Cromagnon-Leuten" (Abb. 6) zum Ausdruck kommt. Man kann aber beide wegen der bestehenden Übergänge nur voneinander trennen, wenn man ihre extremsten Vertreter, etwa den „Alten von Cromagnon" und den „Mann von Combe Capelle" miteinander vergleicht.

Nun hat man in den letzten Jahren ältere sapiensähnliche Menschenreste aufgefunden, die zeitlich in die *erste* Phase der Würmvereisung oder noch früher, besonders ins letzte Interglazial, zu datieren sind. Man kann sie als Altformen der Sapiens-Menschheit oder als *„Präsapiens-Formen"* bezeichnen. Dieser Name bringt, wie Boule-Vallois sagt, die unbestreitbaren

gestaltlichen Beziehungen dieser Formen zum „Homo sapiens" zum Ausdruck, besagt aber nicht, daß sie mit ihm identisch sind. Einige Reste weisen nämlich Eigenheiten, z. B. eine größere Dicke der Schädelknochen, auf, wie der berühmte „Morgenrötemensch" oder „Eoanthropus" aus Piltdown in England (Teile vom Stirnbein, linkes Scheitel- und Schläfenbein, Hinterhauptsbein — das Unterkieferbruchstück soll nach der sensationellen Mitteilung englischer Forscher gefälscht sein[2]). Er wurde in den Jahren 1911-15 gefunden und ist zeitlich frühestens ans Ende des letzten Interglazials anzusetzen. Der zeitlich und gestaltlich eindeutigste Fund sind die beiden Schädelreste von Fontéchevade in Frankreich aus dem Jahre 1947 (I: kleines Stirnbeinstück, II: Großteil der beiden Scheitelbeine und die oberen Zweidrittel des Stirnbeins). Seine Lagerung in ungestörten Schichten, die dem letzten Interglazial angehören, die Übereinstimmung des Stirnbeinstücks mit dem modernen Menschen, der Horizontalumriß des Schädeldaches, dem eine hinter den Augenhöhlen liegende Einschnürung fehlt, die Steilheit der Stirn und die große Schädelkapazität (1415—1470 ccm) lassen keinen Zweifel aufkommen, daß wir eine wirkliche Präsapiens-Form vor uns haben und daß die Frage nach Altformen des Sapiens-Typus, die mit dem Fund von Piltdown vor 40 Jahren aufgetaucht war und heftig diskutiert wurde, zu Gunsten der Existenz solcher Formen entschieden wurde.

Es gibt deshalb heute keine Darstellung über die Fossilgeschichte der Menschheit mehr, in der nicht die Präsapiens-Formen wegen ihrer ungewöhnlichen Bedeutung für das Verständnis der Menschheitsentwicklung ausführlich behandelt werden. Es kann nämlich keine Frage sein, daß ein wirklich alter, d. h. aus dem mittleren und erst recht aus dem frühen Eiszeitalter stammender Sapiens-Fund, wie v. Koenigswald sagt, „alle primitiven Vertreter der altpleistozänen (früheiszeitlichen) Menschen zu interessanten, aber für die eigentliche Stammesgeschichte des Menschen völlig unwichtigen Nebenformen degradiert". Aber so weit ist die Forschung noch nicht, weil gerade die als besonders alt angesprochenen Präsapiens-Formen — „es ist geradezu wie ein Verhängnis", sagt Weinert — noch nicht mit eindeutiger Sicherheit datiert werden können (z. B. Kanam — Kanjera und Florisbad in Afrika, Quinzano in Italien, Hotu in Iran, Keilor in Australien) oder weil die entscheidenden Schädelstücke, besonders das Stirnbein, wie beim Schädel von Swanscombe (England) fehlt, so daß die von Breitinger hergestellte Rekonstruktion nach Art des Steinheimer Schädels, der ja auch viele sapienstümliche Züge zeigt, nicht ausgeschlossen werden kann.

Das Ergebnis

Die letzten Feststellungen führen zu einer Reihe bedeutsamer Erkenntnisse über die biologische Geschichte der Menschheit im Eiszeitalter. Zunächst ist es noch nicht möglich, die Altformen der Sapiens-Menschheit als Urtypus der Menschheit zu bezeichnen, so daß alle anderen abweichenden

[2] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 154 (April 1954) S. 71.

Formen nur noch Varianten, besondere (sekundäre) Ausgestaltungen oder sogar extrem ausgebildete Seitenzweige dieser „forma typica" wären. Das ließe sich nur dann behaupten, wie Kälin sagt, „wenn die paläontologischen Dokumente dafür sprächen, daß der Sapiens-Typus innerhalb aller Menschenformen als absolut ältester zu betrachten sei". Immerhin besteht dafür eine gewisse Wahrscheinlichkeit, nicht nur weil die Vertreter der Anthropus-Gruppe, wie wir früher ausführten, als geschichtliche Urform des Menschen ausscheiden, sondern auch weil beim Schädel von Swanscombe und Steinheim, wenn auch nicht in reiner Zusammenstellung, Sapiens-Merkmale schon in der Mitte des Eiszeitalters (im vorletzten Mindel-Riß-Interglazial) auftreten, also zur gleichen Zeit, da in China und Java „Pithecanthropus pekinensis bzw. erectus" lebten. Sie müssen demnach ein sehr altes Erbe der Menschheit sein.

Im letzten (Riß-Würm-) Interglazial jedoch haben sicher Vertreter der Anthropus-Gruppe („Africanthropus" und die Ngandong-Menschen), der Neanderthal-Gruppe (Präneanderthaler, Palästina-Menschen) und der Sapiens-Gruppe (Präsapiens-Formen) gelebt. Ja, zwischen den Neanderthalern und Sapiens-Menschen ist es an den Rändern ihrer Verbreitungsgebiete zu Kreuzungen gekommen. Die Palästina-Menschen mit ihrer eigenartigen Merkmalsmischung lassen sich nämlich nicht im Sinne der „klassischen" Abstammungslehre als Zwischenstufe zwischen Neanderthalern und Sapiens-Menschen oder als Vorfahrengruppe für beide verstehen, sondern nur als Ergebnis einer Kreuzung beider Gruppen, wie Dobzhansky auf Grund vererbungstheoretischer Überlegungen gezeigt hat. Dieses genetische Argument wird eindrucksvoll bestätigt durch neueste prähistorische Forschungen (Asmus, Freund, Rust) über das merkwürdige Eingesprengtsein jungpaläolithischer Klingenkulturen des Präaurignacien in Schichten altpaläolithischer Faustkeilkulturen, wie es in Jabrud (Syrien) und in der Skhul- und Tabun-Höhle am Berge Karmel (Palästina) vorliegt. Dieses jungpaläolithische Präaurignacien, das um so reiner und zahlreicher ist, je früher es auftritt, in jüngeren Schichten sich aber verliert und wieder altpaläolithischen Faustkeilkulturen Platz macht, wird, z. B. in der Tabun-Höhle, von stark sapienstümlichen Menschenresten (fast von der Gestaltung der Cromagnon-Leute), die altpaläolithische Kultur jedoch von stark neanderthalartig geprägten Formen begleitet.[3] Diese überraschenden Verhältnisse, daß sapiensartige Menschen mit Präaurignacien im Schichtverband *unter* neanderthalartigen Menschen mit altpaläolithischer Kultur liegen, erklärt Rust wohl mit Recht mit einem Vorstoß des „interglazialen Sapiens-Menschen", wie er sagt, aus den weiten Räumen des nördlichen Eurasiens mit ihren rei-

[3] Auch in Krapina und Ehringsdorf scheinen ähnliche Verhältnisse vorzuliegen. Auch hier werden nach Ausweis der fossilen Reste vorwiegend jungpaläolithische Klingenkulturen von Menschen mit sapiensartigem Einschlag (z. B. leichter Kinnbildung und höherer Stirnwölbung) getragen, oder es liegt, wie in Ehringsdorf, eine „Handspitzenkultur" mit zum Teil hervorragend gearbeiteten Blattspitzen vor, die von einer Klingenkultur nicht zu unterscheiden ist.

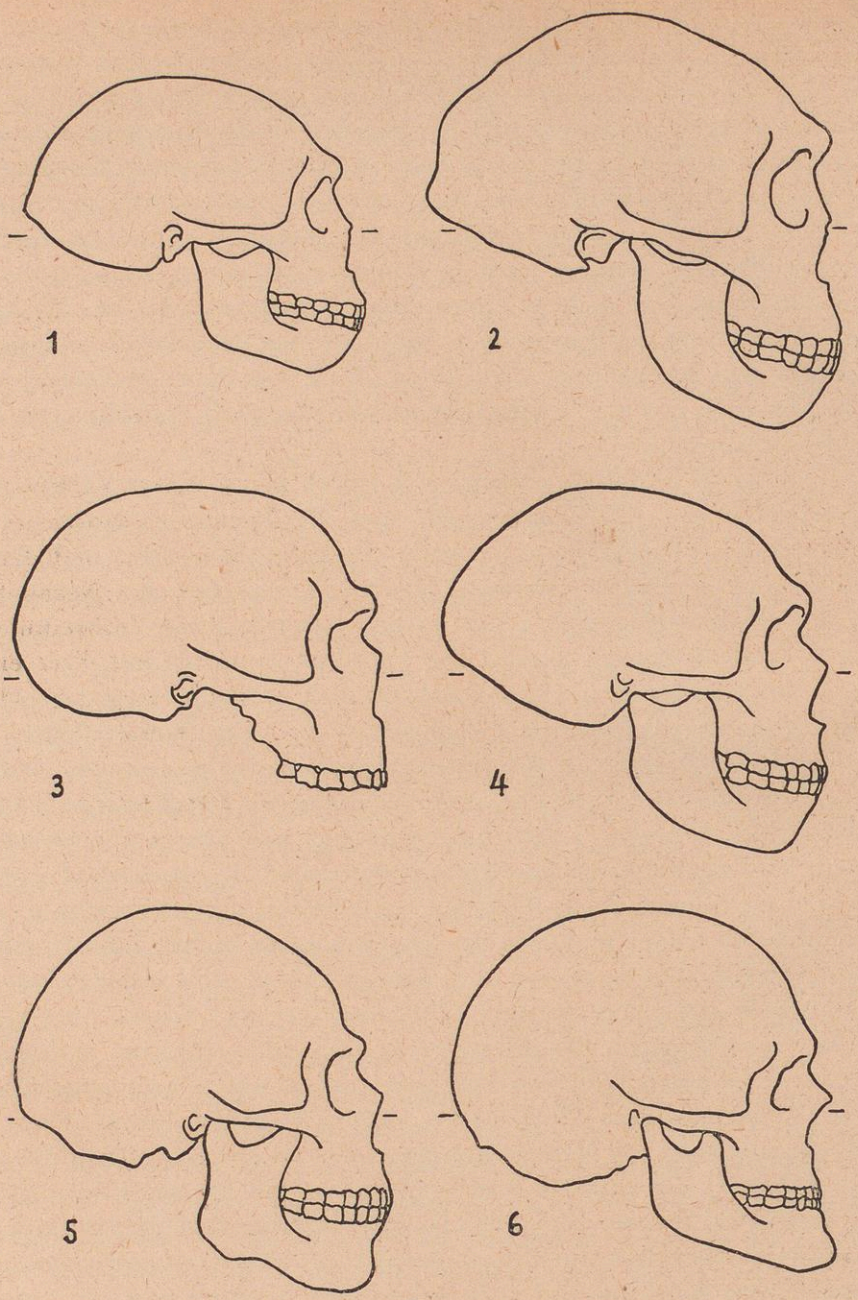

Abb. 1—6: Vorzeitliche Menschenschädel

1. Anthropus-Form von Peking (z. T. rekonstruiert)
2. Anthropus-Form von Ngandong auf Java (Gesichtsschädel rekonstruiert)
3. Präneanderthal-Form von Steinheim
4. Neanderthal-Form von La Chapelle aux Saintes
5. Mischform von Skhul am Berg Karmel (Palästina)
6. Sapiens-Form von Oberkassel (Cromagnon-Gruppe)

Übersicht über die vorzeitlichen Funde

	ohne Überaugenwülste	mit Überaugenwülsten			ohne Überaugenwülste Sapiens-Gruppe	
			Neanderthal-Gruppe			
	Australopithecinen	Anthropus-Gruppe	Präneanderthaler	Hochneanderthaler	Präsapiens-Formen	Sapiens-Formen
Würm-Vereisung		Njarasa-See (Afrika) (Pithecanthr. njarasensis)		Neanderthal La Ferrassie La Chapelle Spy, Circeo usw.	Hotu? (Iran)	Oberkassel Cro Magnon Combe Capelle usw.
III. Interglazial		Ngandong (Java) (Pithecanthr. soloensis)	Krapina Ehringsdorf Saccopastore	Palästina (Berg Karmel, Nazareth)	Piltdown Keilor? Fontéchevade	
Riß-Vereisung						
II. Interglazial		Trinil (Java) (Pithecanthr. erectus) Peking (China) (Pithecanthr. pekinensis)	Steinheim		Swanscombe Quinzano?	
Mindel-Vereisung		Heidelberg				
I. Interglazial	Kromdraai (Afrika) (Paranthr. robustus) Sangiran (Java) (Meganthr. palaeojavanicus) Njarasa-See (Afrika) (Meganthr. africanus)	Sangiran (Java) (Pithecanthr. robustus)			Kanam? (Afrika) Kanjera? (Afrika)	
Günz-Vereisung	Sterkfontein (Afrika) (Plesianthr. transvaalensis)					
Villafranchium	Swartkrans (Afrika) (Telanthr. capensis) (Paranthr. crassidens) Makapan (Afrika) (Australopith. prometheus)					

chen Entwicklungsmöglichkeiten physischer und kultureller Eigenart in die von wärmeliebenden Neanderthalern besetzten Gebiete Vorderasiens hinein.

Diese Invasionswelle setzte sich nach dem Zeugnis der Schichtenfolge jedoch nicht durch, sondern verebbte und ihre Träger wurden aufgesogen. Erst später, im Verlauf der Würmvereisung, erfolgte der Hauptvorstoß der Sapiens-Menschheit und der von ihr getragenen jungpaläolithischen Kultur des Aurignacien in breiter Front in den Süden und Westen Europas. Hierbei wurde dann der Hochneanderthaler mit seiner altpaläolithischen Kultur des Spätmoustérien vernichtet oder aufgesogen. Dieses Durchdringen der europäischen Räume war natürlich ein langdauernder Prozeß, in dessen Verlauf Hochneanderthaler und Sapiens-Menschen sicher nebeneinander lebten. Neuere Untersuchungen an der stratigraphischen Lagerung der Aurignac-Leute (besonders Brünn III in Mähren und Combe Capelle in Frankreich) machen nämlich wahrscheinlich, daß diese voll sapienstümlichen Menschen älter sind, als man bisher annahm, und deshalb als Zeitgenossen des Hochneanderthalers anzusprechen sind.

Auch dieser Überblick über die Neanderthal-Gruppe offenbart wieder das erstaunliche Formenspiel und die Fülle der Varianten, angefangen vom extrem ausgebildeten Hochneanderthaler bis zu den Palästina-Menschen, bei denen die Grenzen zur Sapiens-Gruppe zu zerfließen beginnen. Tatsächlich läßt sich heute die Sapiens-Form nicht mehr scharf und eindeutig gegenüber der Neanderthal-Gruppe abgrenzen. Aber auch die Grenzen zur Anthropus-Form beginnen durch den neuen Schädelfund von der Saldanha-Bay in der Kap-Kolonie (Afrika) undeutlich zu werden. Der Saldanha-Schädel zeigt zwar, wenn auch in weniger extremer Weise, den hochneanderthalartigen Typus des Rhodesia-Schädels mit seinen vielen Sondereigentümlichkeiten, so daß dieser jetzt aus seiner Isolierung erlöst ist, klingt aber nach Drennan zugleich in einer ganzen Reihe von Merkmalen an die späteiszeitlichen Ngandong-Menschen von Java an, die der Anthropus-Gruppe angehören.

Es kann heute wohl kein Zweifel mehr sein, daß die drei großen Form- oder sagen wir richtiger Rassengruppen der Menschheit zumindest im letzten Interglazial deutlich ausgeprägt nebeneinander bestanden haben. Und falls sich die Zugehörigkeit des Swanscombe-Schädels zur Präsapiens-Gruppe erneut erhärten läßt, dann bestanden Anthropus-, Neanderthal- und Sapiens-Form schon im vorletzten Interglazial nebeneinander. Dieses Nebeneinander der großen Formen-Gruppen, deren zeitliches Nacheinander und gestaltliches Auseinander man gesichert glaubte, ist die neue und bedeutsame Erkenntnis der letzten Jahre. Gleichzeitig wurde offenbar, daß die Menschheit während des gesamten Eiszeitalters stets in eine Vielzahl von Formen aufgespalten war, die aber auf jedem zeitlichen Horizont eine einzige weltweite Fortpflanzungsgemeinschaft bildeten und deshalb nur als Rassen unterschieden werden können.

Die beigegebene Tabelle gibt noch einmal eine gedrängte Übersicht über die Fülle der Formen. Sie will aber nur eine rein praktisch orientierte Ordnung nach der Zeit und nach dem auffälligsten Merkmal, nämlich nach dem Vorhandensein oder Fehlen eines Überaugenwulstes bieten. Über die verwandtschaftlichen Zusammenhänge, die zwischen diesen Formengruppen mit der Vielfalt ihres Erscheinungsbildes und mit dem Hin und Her und Kreuz und Quer ihrer Merkmale und Merkmalsgefüge bestehen, macht sie keine Aussagen. Das wäre auch gar nicht möglich, da wir weder zu sagen vermögen, wie weit ein kontinuierlicher, blutmäßiger Zusammenhang zwischen den Präsapiens- und Sapiens-Formen besteht, noch wie sich die Entwicklung der einzelnen Gruppen vollzogen hat, noch welches ihre Beziehungen untereinander und besonders zum Sapiens-Typus sind. Wir wissen nur, daß die Beziehungen wegen des ständigen Genaustausches zwischen den drei Gruppen ungeheuer verwickelt gewesen sein müssen, so daß ihre wissenschaftliche Entwirrung kaum möglich erscheint. Es ist deshalb klug, wie Boule-Vallois sagt, sich verfrühter Hypothesen zu enthalten und Zurückhaltung zu üben oder doch wenigstens jede aufgestellte Hypothese, wie es Heberer tut, ehrlich als ein „Jeweilsbild" zu kennzeichnen, das wegen des noch höchst bruchstückhaften Fundbestandes jederzeit Abänderungen erleiden kann. Tatsächlich ist zur Zeit jeder Versuch einer Synthese, selbst einer sehr unvollkommenen, noch äußerst gewagt. Er kann wohl auch nicht eher mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden, bevor nicht der Boden Afrikas und Asiens, besonders Eurasiens, einen Teil seiner Geheimnisse, die er birgt, offengelegt hat. Die Zukunft wird deshalb sicher noch weitere seltsame, überraschende und die Forscherleidenschaft erregende Entdeckungen bringen, ähnlich wie gerade die vergangenen Jahre unerwartete Erkenntnisse über den fossilen Menschen gebracht haben.

Diese Vertröstung auf die Zukunft, die wieder einmal, wie so oft in der wissenschaftlichen Forschung, unser geduldiges Zuwarten verlangt, ist nicht gerade befriedigend. Aber die Linien der Menschheitsentfaltung während des Eiszeitalters sind nun einmal, wie wir schon zu Beginn betonten, derart verworren und geradezu verfilzt, und das Geschehen stellt sich — im Gegensatz zu früheren Annahmen — trotz des scheinbar so einfachen Nebeneinanders der drei großen Formengruppen als derart verwickelt heraus, daß zur Zeit jegliche Durchsicht und klare Einsicht in die Zusammenhänge fehlt. Das Ergebnis unserer Darlegung kann deshalb nur das sein, was schon die Titelüberschrift nahelegte: wahrhaft problematische Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter.

Geistiges Ringen in den Niederlanden

Von MICHAEL MARLET S.J.

Der Widerspruch, den Christus zu seinen Lebzeiten erfuhr, mußte sich von neuem regen, als er, wie es im Hirtenschreiben der niederländischen Bischöfe geschah, erneut als der Eckstein der nationalen und internationalen Gemeinschaft erklärt wurde. Angesichts dieser klaren Stellungnahme zur Aufgabe des Katholiken in der modernen Welt (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 154, August 1954, S. 375—376) offenbarten sich „die Gedanken vieler Herzen" und es wurden im Bereich der weltanschaulichen Begegnung und der nationalen Zusammenarbeit auf sozial-politischem Gebiet sogleich Licht und Schatten sichtbar. Anderseits zwang das lehramtliche Wort der Bischöfe und ihre Entscheidung für das auch weiterhin in eigenen Verbänden organisierte Vorgehen der Katholiken bei der Erfüllung ihrer sozialen Aufgabe in den Niederlanden im eigenen Lager zur gewissenhaften und fruchtbaren Besinnung.

Die an zweiter Stelle erwähnte Frage um die Art und Weise der katholischen Mitarbeit beim Aufbau des nationalen Lebens soll uns hier nicht weiter beschäftigen: ihre Problematik hängt wohl zusammen mit dem ausgesprochenen Verlangen vieler, besonders akademisch gebildeter Katholiken nach einer Lebensführung, die persönlicher, verantwortungsvoller und tätiger an der christlichen Gestaltung unserer Welt teilnimmt. Mitunter war mit diesen Wünschen die Gefahr verbunden, Wert und Notwendigkeit des gemeinsamen und organisierten Vorgehens aus den Augen zu verlieren. Der anderen Gefahr, daß nämlich die eigenen konfessionellen Verbände der Vermassung und überbetonten Isolierung ausgesetzt sind, versuchen die Bischöfe dadurch entgegenzutreten, daß sie wiederholt auf die persönliche Heiligung und Ausbildung der Mitglieder und auf die Notwendigkeit persönlicher Initiative und des freien Ausdruckes eigener Ansichten in den katholischen sozial-politischen Organisationen hinweisen. Im übrigen solle die katholische Isolierung nur als Konzentration eigener Kräfte für die gemeinsam zu erfüllende Aufgabe im weiteren Raum angesehen werden: „einig im eigenen Kreis und von da aus Zusammenarbeit mit anderen unter Wahrung der eigenen Selbständigkeit."[1]

Die nationale Einheit zerrissen?

Zum eigentlichen Thema dieses Aufsatzes, in dem wir einen Einblick in die der bischöflichen Stellungnahme gegenüber klarer hervortretende Auseinandersetzung auf weltanschaulichem Gebiet gewinnen möchten, werden wir wie von selbst geführt durch die von seiten der „Partei der Arbeit" laut gewordene Klage, es sei nun um die nationale Einheit geschehen.

---

[1] Bischöfliches Hirtenschreiben 1954: De Katholiek in het openbare leven van deze tijd. S. 13.

Unter dem Druck der schweren Jahre 1940—1945 hatte sich in den Niederlanden ein besseres Verhältnis der religiös und weltanschaulich verschiedenen Gruppen angebahnt, das sich in Gespräch und Begegnung auf dem religiösen und kulturellen Gebiet, in den Konferenzen gemischten Glaubens und den Besprechungen des nationalen Gesprächzentrums auch weiterhin fortsetzte. Dieses sogenannte „Durchbrechen" der früher im Rahmen der konfessionell aufgeteilten gesellschaftlichen Ordnung vorherrschenden Isolierung hatte die ehemalige sozialdemokratische Arbeiterpartei zu einer völligen Neugestaltung der Partei veranlaßt. Sie verzichtete auf die Sozialdemokratie als Weltanschauung und wollte von nun an nichts anderes mehr sein als ein Zusammenschluß all derer, die bereit waren, sich (jeder von seinen eigenen Grundsätzen her) im sozial-politischen Bereich „in menschlicher Solidarität" gemeinsam für menschenwürdige Existenzbedingungen einzusetzen. So bildeten sich innerhalb dieser Einheitspartei eine protestantisch-christliche, eine humanistische und eine kleine katholische Arbeitsgemeinschaft, in der Absicht, auf diese Weise von den eigenen Auffassungen her dem gemeinsamen menschlichen Ziele zu dienen. Dadurch aber, daß die Partei als solche jede Organisation auf weltanschaulicher Grundlage grundsätzlich ablehnte, offenbarte sie doch wieder einen eigenen Glauben, der sich immer mehr als Glaube an die entweder sozialistisch oder autonom-humanistisch verstandene rein menschliche Solidarität, rein menschliche Gerechtigkeit, rein demokratische Toleranz und rein nationale Einheit erwies.

Bei der Beantwortung der Klage über die angeblich von den Katholiken zerrissene nationale Einheit wäre es also von entscheidender Bedeutung, zu wissen, von welcher Grundlage her diese Einheit gemeint ist. Katholizismus, Reformation und Humanismus haben in gegenseitiger Durchdringung das Wesen der nationalen wie der europäischen Einheit überhaupt mitbestimmt. Die katholische These bedeutet nun eine klar ausgesprochene Ablehnung der autonom-humanistisch verstandenen menschlichen Freiheit als Grundlage der Zusammenarbeit.

Vom Katholizismus zum Humanismus.

Am gleichen Tage, dem 3. Juli, an dem in Utrecht die von der „Partei der Arbeit" organisierte Kundgebung anläßlich des bischöflichen Hirtenbriefes stattfand, trafen sich auch die Vertreter der christlichen Bevölkerung in der Dokkumer Gedächtniskapelle, den heiligen Bonifatius als Apostel der Niederlande zu feiern. Die Gegenwart der Königin als Symbol der nationalen Einheit brachte dabei zum Ausdruck, daß die Geschichte des niederländischen Volkes von den frühesten Zeiten an mit dem Christentum verbunden ist, und zwar mit dem Christentum in seiner katholischen, alle und alles umfassenden Gestalt. Von daher zeigt seine Kultur die Wesenszüge der Gottesfurcht, des christlichen Geistes und der christlichen Humanitas. Die staatliche Selbständigkeit und den inneren Zusammenhang gewannen die nieder-

ländischen Provinzen aber erst zu der Zeit, da sich innerhalb der abendländischen Christenheit die tragische Spaltung vollzog, die auch der niederländischen nationalen Einheit den Charakter der Zerrissenheit im Wesentlichen verliehen hat. Die Anerkennung Gottes, der sich in Christus geoffenbart hat, gehört jedoch zu den Grundlagen der niederländischen Gesellschaft und bildet auch den Hintergrund, von dem her ihre iuridische Organisation gestaltet ist. Es wird zum Beispiel noch heutzutage jeder Gesetzesentwurf den Generalstaaten überreicht mit dem Segenswunsch: „Und hiermit empfehlen wir Euch in Gottes heilige Beschützung", und jeder Silbergulden trägt am Rande die Inschrift: „Gott sei mit uns".

Die reformatorische Bewegung in den Niederlanden wurde von Anfang an in erheblichem Maße durch den spätmittelalterlichen sektiererischen Spiritualismus und die humanistische Tradition des Erasmus beeinflußt. Sie wurde also, wie durch eine Unterströmung, von dem Ideal des autonomen Menschen, der in rationaler Selbstbestimmung seine wahre Freiheit findet, mitgetragen. Dieser autonom-menschliche Humanismus, der sich seit der Renaissance auch als Leitmotiv in der Philosophie eines Cartesius und Spinoza durchsetzte und zur Zeit der Aufklärung religiösen Charakter zu beanspruchen anfing, hat sich nach Kriegsende im Programm des Humanisten-Verbandes konzentriert, der nun folgerichtig den Menschen und das Menschliche als ein Absolutes in den Mittelpunkt der Weltanschauung stellt.

Auf diese Weise schrumpfte der Anteil des Katholizismus im Laufe der nationalen Geschichte immer mehr zusammen. Die Reformation ließ die katholische Bevölkerung bis auf 40% (1880) zurückgehen, und zwar zunächst infolge des Priestermangels und des dadurch veranlaßten Aufhörens ständiger Seelsorge; später auch infolge des wirtschaftlichen und kulturellen Druckes auf die Freiheit der Gewissen. Der Prozeß der Entchristlichung in der Richtung reiner Menschlichkeit hat wohl zunächst in der Gestalt der liberalen Theologie die protestantische Orthodoxie in den Niederlanden angegriffen. Als aber die wirtschaftliche Entwicklung im Laufe des 19. Jahrhunderts eine starke Landflucht auslöste, so daß viele die Bindung an die heimatliche Tradition verloren, und als in den letzten Jahrzehnten wirtschaftliche Krisen und zwei Kriege die Möglichkeit zur vollwertigen menschlichen Existenz untergruben, zugleich aber auch alle Aufmerksamkeit auf das rein Materielle lenkten, wurden weite Volksschichten der Kirche und dem religiösen Leben entfremdet. Im Jahre 1947 war die Zahl dieser Unkirchlichen und Nichtkirchlichen, derjenigen also, die noch getauft sind, sich aber nicht mehr zur Kirche bekennen, und derjenigen, die niemals der Kirche angehörten, bis auf 17% der Gesamtbevölkerung angewachsen.

Es ist nun wesentlich für den modernen Humanismus, wie er in den Thesen des Humanisten-Verbandes seinen Ausdruck findet, daß er diesen Prozeß der Entchristlichung nicht als eine vorübergehende Krise des Glaubens und des kirchlichen Bewußtseins, sondern als Ergebnis der modernen Geistesentwicklung ansieht. Er hält sich deswegen für berufen, dem ganzen

niederländischen Volk, besonders aber denjenigen, die sich nicht zur Kirche bekennen,[2] eine Weltanschauung und eine Lebenshaltung zu bieten, die erneut zum Bewußtsein der menschlichen Würde und Verantwortung führen könne: eine Weltanschauung, die nicht mehr auf Gott und Gottesglauben, sondern auf der autonomen menschlichen Freiheit gründet. Den bischöflichen Hirtenbrief kann der Humanisten-Verband nicht anders denn als ein erneutes Bekenntnis zur unveränderlichen Unmündigkeit des katholischen Menschen betrachten.[3]

Der Mensch ohne Gott.

Nach der Programmschrift des Humanisten-Verbandes, „Prinzipien und Ziel", soll unter Humanismus verstanden werden: „die Lebens- und Weltanschauung, die, ohne von der Existenz einer persönlichen Gottheit auszugehen, auf der Ehrfurcht vor dem Menschen als Teil des kosmischen Ganzen, als Träger eines nicht der persönlichen Willkür unterstellten Normbewußtseins und als Schöpfer geistiger Werte, an denen er persönlichen Anteil hat, aufruht."[4]

Der Glaube an einen persönlichen Gott gehört nach den Ausführungen der Programmschrift offenbar zu einem primitiveren Entwicklungsstadium des menschlichen Geistes, in dem der Mensch ein Idealbild seiner selbst lebensgroß als Gott vor sich hinstellt und so Gott gleichsam nach eigenem Bilde schafft. Diesem Gott unterwirft er sich im Glauben und läßt sich durch seine Autorität, bzw. durch die Autorität einer von ihm abhängigen religiösen Überlieferung, in allen Dingen des Lebens führen und bestimmen. Solche, als Gottesdienst verstandene Religion hat nun allerdings in der Geschichte der Menschheit eine überaus wichtige sozial-pädagogische Rolle erfüllt. Nachdem aber die wissenschaftliche Kritik seit Kant festgestellt hat, daß sich das menschliche Denken auf innerweltliche Zusammenhänge und ihre kausale Erklärung beschränkt, erscheint damit heutzutage diese Gottesidee als subjektive Illusion und der entsprechende Gottesglaube als vollkommen sinnleer. Eine wahrhaft moderne Weltanschauung erkennt nur die Autorität des Verstandes an und soll der Prüfung durch diesen standhalten können.[5] Im gleichen Sinne hat noch vor kurzem einer der im Humanisten-Kreis führenden Philosophen zwei Richtungen des Philosophierens nebeneinandergestellt: eine *„wissenschaftliche"*, die sich auf die Grundlagen der exakten Wissenschaft und den größeren Zusammenhang, in dem sie geworden ist, besinnt; und eine andere, *„metaphysische"*, die als ganzheitliches Innewerden des Daseins emotionalen Ursprungs ist und somit nur subjektive Gültigkeit beanspruchen kann. In der wesentlichen Subjekti-

---

[2] Programmschrift: Beginsel en Doel van het Humanistisch Verbond. S. 14.

[3] *Dr. J. P. van Praag*, Vorsitzender des Verbandes, in: Mens en Wereld 9 (1954), 26. Juni.

[4] Beginsel en Doel. S. 4.

[5] Beginsel en Doel. S. 9; wir stützen unsere Wiedergabe der Programmschrift auf die beiden Artikel unseres Kollegen *Prof. Dr. P. Smulders S. J.*: Menselijkheid zonder God. Streven 6—II (1953), S. 1—15; 118—135.

vität aller „metaphysischen", d. h. die Grenzen des Verstandes überschreitenden Ansichten sieht man auch den Grund für die Toleranz. Hält sich aber eine „Metaphysik" trotzdem für absolut und allgemein gültig, dann beginnt das Dogma und damit die Intoleranz.[6]

Die humanistische These besteht also darin, daß der Gottesglaube und jede „metaphysische" Anschauung überhaupt zwar eine zu schätzende Rolle im Leben des Menschen spielen, letzten Endes aber seiner vollen Entfaltung zur autonomen Freiheit im Wege stehen. Deswegen gibt es auch nach dieser Ansicht im Prozeß der Entchristlichung der modernen Welt kein Zurück, eine Rückkehr zur Kirche bedeutet einen Rückfall zur primitiveren Mentalität des Unreifen und Unfreien. Die wissenschaftliche Kritik, auf die sich die humanistische These beruft, ist jedoch selber weltanschaulich bedingt, insofern von vornherein feststehen soll, daß jedes Lebensmoment, das nicht zum Bereich der eigenmenschlichen Konstruktion, des Verstandes also, gehört, keinen objektiven Gehalt haben kann. Diese Anschauung über Autonomie und Freiheit ist damit selbst eine Vorentscheidung „metaphysischer" Art, und zwar für die menschliche Autonomie als Eigenmächtigkeit. Nach den eigenen Grundsätzen ist sie also subjektiv und darf sich nicht für wahrer als eine andere „Metaphysik" halten. Zudem wird aus der Darlegung des entsprechenden humanistischen Menschenbildes hervorgehen, daß diese Vorentscheidung die paradoxale Struktur der menschlichen Freiheit in Widerspruch verwandelt und den Menschen selbst zur Sinnlosigkeit verurteilt.

Der humanistische, der aus der autoritativen Bindung an seine subjektiven religiösen Gebilde freigewordene Mensch ist der sich selbst in Freiheit entfaltende, der durch die Ehrfurcht vor dem Leben getriebene Mensch.[7] Indem er sich zur freien Selbstverwirklichung als Grundprinzip seines Normbewußtseins bekennt, trennt er sich einerseits vom liberalen Individualismus, weil seine Freiheit ebensosehr die Hingabe an den anderen, seine höchste Selbstverwirklichung die Einheit mit dem kosmischen Sein bedeuten soll,[8] und anderseits vom marxistisch verstandenen Aufgehen des einzelnen als einer Nummer in der Kollektivität. Ehrfurcht vor dem Leben kann zu dem Satz: Gut ist Leben fördern, böse ist Leben schaden, entwikkelt werden. Weil man aber manchmal um der Förderung des Lebens willen einem Leben schaden muß, kann der Mensch nicht ohne Schuld leben. Das so in seinem bleibenden Grundprinzip charakterisierte Normbewußtsein heißt autonom, weil es nur auf eigener Einsicht beruht; es ist zugleich überpersönlich, weil es, bei aller Wandlung seines Inhalts, vom individuellen Wünschen und Wollen unabhängig ist. Eben deshalb will auch die humanistische Weltanschauung religiös genannt werden, weil sie im Bewußtsein der Bindung (religio) ans kosmische Ganze gründet. In der freien

[6] *Prof. Dr. H. J. Pos,* Drie hoofdrichtingen van filosoferen. Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie 46 (1954), S. 147—162.

[7] *Dr. J. P. van Praag,* Modern Humanisme. Verlag Contact, Amsterdam 1947, S. 101, 80.

[8] Modern Humanisme. S. 62.

Anerkennung dieser wesentlichen Bindung ist dem Menschen seine Lebensaufgabe gestellt.[9]

Daß diese Lebenshaltung des autonomen Menschen Anklang finden konnte, zeigt, daß in der dem Christentum entfremdeten Welt die Sehnsucht nach dem christlichen Menschenbild noch irgendwie lebendig ist. Die vereinzelten Züge einer persönlichen Verantwortung und einer geistigen Struktur verweisen den Menschen, für den das Leben keinen Sinn mehr hat, auf die wahre und sinnvolle Humanitas, die aber sofort absolut gesetzt und zu noch tieferer, weil systematischer Sinnlosigkeit auf sich selber zurückgebogen wird. Diese Tatsache läßt uns unter den etwa 10000 Mitgliedern des Humanisten-Verbandes zwischen einem kleinen Kern und der größeren Schar der Anhänger unterscheiden. Diese sind ergriffen von der Not des einfach dahinlebenden Menschen und werden durch das Ideal der Humanitas angezogen, während es der führenden intellektuellen Schicht um die Abschaffung des naiven Gottesglaubens geht. Vor einigen Jahren zeigte sich einmal diese Spannung in der Monatschrift des Verbandes, als eines der Mitglieder fragte, ob denn der Religion als wesentlicher Haltung der ganzmenschlichen Person nicht etwas Persönliches, ein „Er" viel mehr als ein „Es" entspreche. Die Schriftleitung kam jedoch auf diese Frage, trotz ihres Versprechens, nicht mehr zurück. Wie immer, besteht auch hier die Gefahr, daß die führenden systematischen Ideen das Übergewicht gewinnen und daß die echte Sehnsucht nach der christlichen Humanitas dadurch abgebogen wird.

Nicht atheistisch, sondern ohne Gott.

Obgleich das humanistische Programm nicht atheistisch im hergebrachten Sinne sein will, kommt doch die Formulierung der „Prinzipien" auf dasselbe hinaus, indem sie nämlich nicht von der Existenz eines persönlichen Gottes ausgehen wollen. Wenn nämlich ein persönlicher Gott existiert, dann existiert er notwendigerweise als Ausgangspunkt, als aller Dinge Grund und Ziel. Kann sich die humanistische Weltanschauung aber vielleicht doch in die Richtung eines Bekenntnisses zum persönlichen Gott entwickeln? Nach ihren „Prinzipien" ist diese Weltanschauung zwar innerlich nicht vollendet, für den Gottesglauben jedoch ist sie grundsätzlich verschlossen, weil ein anderer, der Mensch und Welt in Liebe und Weisheit führe, zur geistigen Autonomie des Menschen im Widerspruch steht.[11]

Der Humanisten-Verband wird den Glauben an einen persönlichen Gott nicht bekämpfen, schon deswegen nicht, weil eine solche Haltung auch eine Art Anerkennung wäre. Er behauptet aber, daß jedes Reden über Gott als den anderen keinen objektiven Inhalt hat, weil unser Denken den Zusammenhang unseres Kosmos nicht überschreiten könne. Der Verband hat sich als Ziel gesetzt, diese Lebensanschauung zu verbreiten, mit anderen

[9] Modern Humanisme. S. 16—17.
[10] *J.M.Roelofsen,* in: Mens en Wereld 7 (1952), Dez. [11] Beginsel en Doel. S. 4.

Worten, er will den Prozeß, in dem allmählich die Einsicht reift, daß man glaubenslos näher an die Wahrheit herankommen könne als auf dem Wege des Gottesglaubens, nach Möglichkeit fördern.

Ein erster und wichtiger Schritt dazu wäre die planmäßige Verbannung alles dessen aus dem öffentlichen Leben, worin der Gottesglaube früherer Geschlechter zum Ausdruck kommt, und zwar im Zeichen der Neutralität und Toleranz. Im Zeichen der Neutralität, indem man beantragt, daß neben den Seelsorgern in der Armee, im Gefängnis und im Arbeitslager sogenannte geistliche Versorger von seiten des Humanisten-Verbandes für die Außerkirchlichen ernannt werden sollen.[12] Durch eine solche Maßnahme würde das lebendige Zeugnis für die Vorzugstellung des Gottesglaubens im öffentlichen Leben neutralisiert werden. Und weiter im Zeichen der Toleranz, indem man behauptet, daß die Führung der Gemeinschaftsschule und der staatlichen Stellen kultureller Art nur wirklich neutralen Beamten, d. h. Menschen ohne religiöse und deswegen intolerante Vorurteile zu übergeben sei. Die Durchführung einer so verstandenen Neutralität würde jedoch aus der eigenen humanistischen Weltanschauung nur die offizielle, vom Staate selbst geförderte machen und das Ende jeder Neutralität herbeiführen. Schließlich soll eine vollständige „Entmythologisierung" des ganzen gesellschaftlichen Lebens, von den Feiertagen bis zur Gesetzgebung, vorgenommen werden, so daß nach Ausschaltung des Christlichen wieder das Allgemein-Menschliche erscheine.

Der Glaube an den Menschen.

Es bleibt diesem Humanismus nichts anderes übrig als an den Menschen selbst zu glauben, an seine Möglichkeiten und seine Aufgaben im Strom des kosmischen Seins, dem er sich anvertrauen soll. Der Humanist erkennt keinen Sinn der Welt oder des Lebens an, kein Ziel, wohin der Mensch sich richten kann. Der Humanist handelt nur, „als ob" es ein Ziel gäbe, er läßt sich führen und leiten durch eine als solche bewußt erkannte Fiktion. Er übergibt sich einem unpersönlichen „Es", für das er bereit ist, sich ganz und gar einzusetzen.[13]

Angesichts dieses offenen Widerspruchs zwischen menschlicher Autonomie und der Hingabe an das „Es" des kosmischen Seins drängen sich viele Fragen auf, von denen uns im Zusammenhang mit dem Thema der Begegnung geistiger Strömungen nur die Frage an die Christen interessiert. Der Humanismus des Humanisten-Verbandes in den Niederlanden ist eine systematisch ausgesprochene Ablehnung des persönlichen Gottes; vielleicht aber lehnt der Humanist viel mehr den Gott ab, den er im Leben der Christen kennenlernt, wie Karl Rahner noch vor kurzem bemerkt hat,[14] als

[12] Dieser Antrag wurde 1952 Anlaß zu einer heftigen Auseinandersetzung in den niederländischen Generalstaaten und anschließend in der Presse.

[13] Modern Humanisme. S. 54, 56.

[14] Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. Geist und Leben 27 (1954), Anm. 10, S. 178.

den lebendigen Gott, der uns in Christus erschienen ist. Es ist damit Aufgabe der Christen, diesen Gott in ihrem Leben erscheinen zu lassen, indem sie es eben von der Transzendenz her sinnvoll gestalten und zeigen, daß es als persönliche Antwort an Gott Hingabe an den Menschen ist.

Drama des Rußlanddeutschtums

Von PAUL ROTH

Soll über das Deutschtum in Rußland geschrieben werden, so muß man voranschicken, daß es sich um eine historische Darstellung handelt, nicht um eine Abhandlung über Bevölkerungs- oder Volkstumsverhältnisse der Gegenwart. Denn der Bolschewismus und der zweite Weltkrieg haben dieses Deutschtum vernichtet.

Vor dem ersten Weltkrieg belief sich die Gesamtzahl der Deutschstämmigen im Zarenreich auf etwa zwei Millionen. Als Eroberer und Kolonisatoren, als Handwerker und Bauern, gerufen und geworben von der russischen und der polnischen Regierung, auf der Flucht aus der Heimat wegen wirtschaftlicher Not, in dem Bestreben, ihre Glaubensfreiheit gesichert zu sehen, oder sogar geleitet von chiliastischen Schwärmereien, waren sie aus den verschiedensten deutschen Gauen ausgezogen, hatten sich vielfach in Rußland in geschlossener Siedlung niedergelassen und damit ihr Deutschtum bewahrt. Aber diese deutschen Gebiete existieren im sowjetischen Rußland nicht mehr. Daß die Deutschen dem großen russischen Reich bedeutende kulturelle und wirtschaftliche Werte geschaffen hatten, war vergessen. Schon der immer stärker werdende russische Nationalismus im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts zeigte eine zunehmende Deutschfeindlichkeit. Der erste Weltkrieg fachte sie zu einer Flamme des Hasses an. Und nach einer kurzen Atempause — es war gerade die Atempause der „Neuen Ökonomischen Politik" Lenins — wurde das Deutschtum unter dem Druck des Bolschewismus zerstreut und zerrieben.

Aber die Erinnerung an diesen ansehnlichen Teil des Auslandsdeutschtums verdient festgehalten zu werden.[1] Das Rußlanddeutschtum, bezogen auf den Raum des Zarenreiches des 19. Jahrhundert, läßt sich in fünf mehr oder weniger geschlossene Gruppen einteilen. Diese sind das Baltendeutschtum, das polnisch-wolhynische Deutschtum, das deutsche Wolgagebiet, das Deutschtum der an das Schwarze Meer angrenzenden Gouvernements und schließlich die kleine Gruppe der transkaukasischen Deutschen. Kleinere Gruppen werden im Lauf der Darstellung genannt werden.

---

[1] Für persönliche Auskünfte ist der Verfasser Herrn Prof. Dr. Hans Koch, Direktor des Osteuropa-Instituts in München, Herrn Ministerialdirigent Dr. Bräutigam vom Auswärtigen Amt, Herrn Dr. Georg Leibbrandt in Bonn und H. H. Wetter, S. J., Rektor des Collegium Russicum in Rom, zu großem Dank verpflichtet, für bibliographische Angaben und Literaturbeschaffung dem Osteuropa-Institut in München, dem Institut für Erforschung der Geschichte und Kultur der Sowjetunion in München, der Bücherei des Berchmanskollegs Pullach und dem Institut für Auslandsbeziehungen in Stuttgart.

Die Baltendeutschen

„Die ersten Beziehungen zum Lande, das die Heimat des baltischen Deutschtums werden sollte, beruhen auf der Tatkraft der deutschen Fernkaufleute."[2] Vor allem Lübecker Kaufleute waren es, die schon am Anfang des 12. Jahrhunderts die Düna hinauffuhren, um Handelsbeziehungen zu den russischen Fürstentümern aufzunehmen. Diese waren wohl, wie die Großfürsten von Pleskau und Polozk, schon damals bemüht, ihre Oberhoheit auf angrenzende Ostseegebiete auszudehnen. Aber es dauerte noch über ein halbes Jahrtausend, bis die russische Herrschaft dort aufgerichtet war. Damals aber, etwa von 1200 ab, erfolgte die Christianisierung und Kolonisierung von Livland, Kurland, Estland und Samland durch Deutsche. Im Sommer des Jahres 1201 gründete der Bischof Albert von Livland die Stadt Riga. Eben dieser Bischof war es, der immer wieder nicht nur Kaufleute, sondern vor allem ritterliche Kreuzfahrer aus Deutschland heranzog. Denn das Land mußte mit dem Schwert gewonnen und verteidigt werden. Bischof Albert war es auch, der den Schwertbrüderorden — fratres militiae Christi — ins Leben rief. Im Jahre 1237 ging dieser im Deutschritterorden auf, der, 1190 im Heiligen Lande entstanden, unter dem Hochmeister Hermann von Salza seit 1226 die Christianisierung der heidnischen Preußen betrieb.

Von den Burgen breitete sich die Besiedlung des Landes aus. Noch lange hielt die Einwanderung an, vor allem aus Westfalen und meist über Lübeck. Auch Handwerker und Ackerbürger waren darunter, aber die ländliche Siedlung blieb Streusiedlung. Der deutsche Bauer kam nicht, Letten und Esten blieben die Masse der Bevölkerung unter der Herrschaft des Ordens, die sich im 14. Jahrhundert auf das ganze Ostseegebiet erstreckte. Dann kam der Verfall der Ordensherrschaft. Polnische, schwedische und schließlich russische Herrschaft nach der siegreichen Beendigung des Nordischen Kriegs durch Peter den Großen im Jahre 1710 folgten ihr. Der Orden selbst war 1525 zur Reformation übergetreten, die Ostseegebiete wie ganz Nordosteuropa wurden lutherisch.

Die Vorherrschaft des Deutschtums aber blieb über die politischen und konfessionellen Veränderungen hinweg. Die Abwanderung Deutschstämmiger wurde mehr als ersetzt durch weitere, bis etwa zur Mitte des 19. Jahrhunderts andauernde Einwanderung aus Deutschland. Dadurch entstand sogar aus Pastoren, Lehrern und anderen Akademikern ein besonderer Stand der „Literaten". Zahlenmäßig war das Deutschtum eine im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung ständig zurückgehende Minderheit, obwohl der privilegierte Adel, dem fast die Hälfte des Grundes und Bodens gehörte, ebenso wie das deutsche Patriziat der Städte nicht nur kulturell und wirtschaftlich, sondern auch verwaltungsmäßig und politisch die herrschende Schicht blieb. Daran änderte auch die Tatsache nichts, daß die Bauernbefreiung im Baltikum schon 1817 einsetzte, ein halbes Jahrhundert früher als im übrigen Rußland.

Das Verhältnis der deutschen Oberschicht zur Zarenregierung war zunächst sehr gut, ja, Rußland verdankt den baltischen Adelsgeschlechtern eine große

[2] *Reinhard Wittram*, Geschichte der baltischen Deutschen, Stuttgart 1939, W. Kohlhammer, S. 6.

Zahl führender Männer in Verwaltung, Politik und Heerwesen. Es sei nur an Namen wie Pahlen, Lieven, Benckendorf, Totleben erinnert. Ein Bruchteil dieses Adels wurde freilich durch seine Beziehungen zum Zarenhof russifiziert, vor allem durch Mischehen. Die Zahl der Deutschen in den drei Gouvernements Kurland, Livland und Estland belief sich nach der letzten Volkszählung im Zarenreich vom Jahre 1897 bei einer Gesamtbevölkerung von 2,4 Millionen auf 165000, davon 72000 in Riga und 11500 in Reval. Übrigens lebten damals auch in Petersburg 53000 Deutsche.

Aber bald nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts entstanden von zwei Seiten her gegen das baltische Deutschtum gerichtete Bewegungen. Mit Alexander II. beginnt eine Russifizierungstendenz von oben her, während die große Masse der Letten und Esten, die bis dahin die deutsche Vorherrschaft widerspruchslos hingenommen hatten, ja, in Einzelfällen sozialen Aufstiegs nach Eindeutschung strebten, nationale Ziele aufstellten. Die offizielle Deutschfeindlichkeit, die unter Alexander III. unter dem Einfluß seiner dänischen Frau noch zunahm, wirkte sich seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in einer planmäßigen Russifizierung aus. Im Jahre 1893 wird die 1802 neubegründete Universität Dorpat russifiziert — schon 1632 hatte Gustaf Adolf eine später wieder eingegangene lateinisch-schwedische Universität dort gestiftet — und ebenso wie die Stadt Dorpat in Jurjew umbenannt. Und „unter dem direkten Einfluß und der offenen Förderung des Panslawismus ist die junglettische und wenig später die jungestnische Bewegung entstanden".[3] Diese Entwicklung zu einem nationalen Selbstbewußtsein lag ja im Zuge des 19. Jahrhunderts; der Anteil Herders hieran, der übrigens von 1764—69 als Geistlicher und Lehrer in Riga wirkte, ist bekannt. Verhängnisvoll war es aber, daß die nationalen Bewegungen der Letten und Esten mit einer politischen Radikalisierung und der Heranbildung einer radikalen Intelligenz verbunden waren. Dies liegt aber wiederum in der rückständigen Agrarverfassung begründet, für deren Reform auch innerhalb des deutschen Adels die Voraussetzungen fehlten. „Die baltischen Ritterschaften wurzelten in einer älteren Schicht deutschen Lebens und bewahrten zugleich Führungsanspruch und Führungsverantwortung für das ganze Land."[4] Der deutsche Bauer aber fehlte nach wie vor. Die Ansiedlung einiger Hunderte deutscher Kolonisten unter Katharina II. auf staatlichen Domänen in den Jahren 1766 und 1769 konnte hieran nichts ändern. Noch aber war sich die deutsche Oberschicht im Baltikum der Gefahren nicht bewußt, die in den sozialen und nationalen Spannungen lagen. Zunächst empfand sie nur den Druck der Russifizierung, der schwer auf ihrem kulturellen Leben lastete. Denn die geistige Kultur, in Verbindung mit dem Deutschen Reich, insbesondere mit Ostpreußen, stand noch in hoher Blüte. Es sei unter den vielen baltischen Gelehrten nur auf Karl Ernst von Baer, Ernst von Bergmann, Adolf Harnack, Wilhelm Ostwald, Georg Dehio verwiesen.

Dann kam die russische Revolution von 1905. Sie wirkte sich im Baltikum dahin aus, daß die von den Ideen des Agrarsozialismus beeinflußte Landbevölkerung mit Mord und Brandschatzung gegen die deutschen Gutsherren

---

[3] *E. Seraphim,* Baltische Geschichte im Grundriß, Reval 1908, Franz Kluge, S. 401.
[4] *Wittram,* a. a. O., S. 172.

vorging und ein bestürzendes Ausmaß nationalen Hasses entfaltete, der auch da keine Ausnahme machte, wo Bauern und Knechte eine wohlwollende patriarchalische Fürsorge genossen hatten. 184 Herrenhöfe, nach anderen Quellen sogar über 200, wurden eingeäschert, und die Gefahr für die Städte wurde erst beseitigt, als russische Gardetruppen den Aufstand blutig niederschlugen. Jetzt erkannte man in Petersburg die Staatstreue der deutschen Oberschicht, die Russifizierungsmaßnahmen wurden aufgehoben, und rührige große deutsche Vereine bauten in den drei Gouvernements das deutsche Unterrichtswesen wieder auf. Gleichzeitig wurde man sich in deutschen Kreisen der Gefahr bewußt, die in dem Fehlen einer bäuerlichen deutschen Basis lag, und geistig rege Köpfe begannen mit der Ansiedlung deutscher Bauern in Livland und Kurland. Es ist erstaunlich, fast erschütternd, in dem Buche des hierbei führend beteiligten Freiherrn von Manteuffel[5] zu lesen, daß die baltischen Gutsherren von den Hunderttausenden deutscher Kolonisten in Rußland gar nichts wußten. Fast durch Zufall fand man ansiedlungswillige Bauern in Wolhynien, die dort unter gedrückten Verhältnissen lebten, und in der Tat wurden von 1907 bis 1914 etwa 20000 solcher Bauern auf parzellierten Gütern in Kurland und Livland angesiedelt, während in Estland schon wegen der ungünstigen Bodenverhältnisse nichts derartiges zustande kam. Aber es war zu spät.

Im ersten Weltkrieg brach das Zarenreich zusammen, und die neue Sowjetregierung mußte im Frieden von Brest-Litowsk 1918 auf die Ostseeprovinzen verzichten. Zwar waren deutsche Truppen an der Befreiung dieser Gebiete vom Bolschewismus stark beteiligt. Aber mit der Niederlage Deutschlands schwanden alle Möglichkeiten, die baltischen Provinzen unter deutschen Einfluß zu stellen, und es entstanden die selbständigen Nationalstaaten Lettland und Estland. Nun war das Deutschtum auch politisch eine kleine Minderheit, und der Großgrundbesitz wurde durch weitgehende Enteignung beseitigt. Noch kämpfte das Deutschtum, gestützt auf eine kulturelle Autonomie, in deren Rahmen unter anderem in Riga das hochschulähnliche Herderinstitut errichtet wurde, um seinen Bestand. Aber es schmolz zahlenmäßig in wenigen Jahren auf die Hälfte zusammen. Lettland zählte 1935 bei rund 2 Millionen Einwohnern nur noch 62000 Deutsche, Estland 1934 bei 1,1 Millionen Einwohnern nur noch 16000.

Dann brachte das verbrecherische Bündnis zwischen Hitler und Stalin vom Jahre 1939 diesem Deutschtum das Ende, indem es das Baltikum der Sowjetisierung auslieferte. Zwar war in dem Abkommen die freie Abwanderung der Deutschen unter Mitnahme ihres Vermögens ausbedungen, und in der Tat verließen sie fast alle schweren Herzens das Land, das über ein halbes Jahrtausend ihre Heimat gewesen war. Sie wurden um so mehr in alle Winde zerstreut als sie großenteils im sogenannten Warthegau, im Posenschen und im westlichen Kongreßpolen neu angesiedelt wurden, also beim Einmarsch der sowjetischen Truppen flüchten mußten — soweit sie konnten. Das Schicksal der Letten und Esten war aber das aller Völker, die in die Hölle des Bolschewismus gerieten — Unterjochung, Verfolgung, Verschleppung.

---

[5] *Manteuffel-Katzdangen,* Meine Siedlungsarbeit in Kurland, Sammlung Georg Leibbrandt Bd. 5, Leipzig 1942, S. Hirzel.

Wolhynien

Inzwischen war bereits eine weitere deutsche Siedlungsgruppe großenteils der Vernichtung anheimgefallen, die wolhynische. Auch sie ging in ihren Anfängen auf Jahrhunderte zurück; denn polnische Könige bemühten sich schon vom 13. Jahrundert ab, Deutsche ins Land zu ziehen, sowohl Bürger und Handwerker wie Bauern. Polnische Städte wie Krakau, wo Veit Stoß wirkte, hatten ein deutsches Gesicht und Magdeburgisches Recht. In den Städten behauptete sich dieses Deutschtum auf die Dauer freilich nicht und wurde durch Juden ersetzt. Die bäuerliche Siedlung erfuhr aber noch mehrfach Zuwachs, unter anderem nach der dritten Teilung Polens, als Südpolen mit Warschau an Preußen fiel. Aber diesem Deutschtum blieb eine Aufwärtsentwicklung versagt. Es saß bis auf einige wolhynische Distrikte nicht in geschlossenen Dörfern. Die Beziehungen zu den polnischen Bauern waren schlecht, zumal die Deutschen bei den polnischen Aufständen von 1830 und 1863 nicht mitmachten. Auch ihre wirtschaftliche Lage war bescheiden, vielfach waren sie nur Pächter oder Landarbeiter und deswegen folgten sie auch gern dem Ruf ins Baltikum. Zehntausende von ihnen wanderten nach Deutschland zurück. In den polnischen Städten aber verfiel das Deutschtum vielfach der Polonisierung, abgesehen von Lodz und dem Lodzer Bezirk, wo deutsche Weber im 19. Jahrhundert eine große Textilindustrie schufen.

Die Gesamtzahl des polnisch-wolhynischen Deutschtums gibt Schmid-München mit 700000 an,[6] darunter 300000 Bauern. Die Zahl der Wolhyniendeutschen belief sich nach Baßler auf 170000,[7] nach Hummel auf 200000.[8] Auf Grund einer zunehmenden Deutschfeindlichkeit der russischen Regierung wurden schon in Verbindung mit der Agrarreform Stolypins von 1909 und in den folgenden Jahren Gesetzentwürfe gegen die deutschen Kolonisten vorbereitet, bis dann 1915 die später noch zu behandelnden Liquidationsgesetze erlassen wurden. Aus den der Front nahe liegenden Gouvernements Wolhynien, Kiew und Podolien aber wurden damals die Deutschen zum größten Teil ins Innere Rußlands und nach Sibirien verschickt, nach Schleuning 100000,[9] nach Lindemann 120000.[10] Das durch den Ausgang des ersten Weltkriegs neu erstandene Polen aber war mit Erfolg bemüht, die Deutschen aus seinem Staatsbereich zu verdrängen.

Wolgadeutsche

Auch wer sich nie mit dem Rußlanddeutschtum beschäftigt hat, kennt die Bezeichnung Wolgadeutschtum. Schon in früheren Jahrhunderten hatten russische Zaren, zuletzt noch Peter der Große, Deutsche zur Hebung von Gewerbe und Handwerk ins Land gezogen. Die erste große Bauernsiedlung fand aber erst unter Katharina II. statt. Nach den Grundsätzen des Merkan-

---

[6] *E. Schmid-München,* Die deutschen Bauern in Südrußland, Berlin 1917, Deutsche Landbuchhandlung G.m.b.H., S. 9.

[7] *Theodor Baßler,* Das Deutschtum in Rußland, München 1911, J. F. Lehmanns Verlag, S. 45.

[8] *Theodor Hummel,* 100 Jahre Erbhofrecht der deutschen Kolonisten in Südrußland, Berlin 1936, Reichsnährstand Verlagsgesellschaft m.b.H., S. 38.

[9] *Johannes Schleuning,* Die Stummen reden, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1952, S. 81.

[10] *Dr. Karl Lindemann,* Von den deutschen Kolonisten in Rußland, Schriften des deutschen Auslandsinstituts, Stuttgart 1924, S. 104.

tilismus, daß Bevölkerungsvermehrung Wohlstand bedeute, und um die wachsende Bodenfläche Rußlands mit Menschen zu füllen, unternahm Katharina II. planmäßige Versuche der Heranziehung ausländischer Siedler. Nachdem die Ansiedlung von Rumänen, Bulgaren, Griechen und anderen Ausländern ohne Erfolg geblieben war, richtete sie ihr Augenmerk auf Deutschland. Das Manifest vom 22. Juli 1763 gab die gesetzliche Grundlage. Es versprach den Ansiedlern Land, Religionsfreiheit, Selbstverwaltung in geschlossenen Siedlungen, Steuerfreiheit auf 30 Jahre und Freiheit von dem damals noch Jahrzehnte dauernden Militärdienst. Leibbrandt hat darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Manifest weitgehend übereinstimmt mit dem Edikt des Großen Kurfürsten vom 27. Oktober 1685, das den wegen der Aufhebung des Ediktes von Nantes aus Frankreich flüchtenden Hugenotten die Niederlassung in Preußen ermöglichte.[11]

Werber wurden nach Deutschland entsandt. Sie sammelten die Auswanderungswilligen in Regensburg, Freiburg und anderen Städten. Die Reise nach Rußland erfolgte zu Schiff von Lübeck oder Danzig. In Petersburg trafen in den Jahren 1764—66 etwa 8000 Familien mit rund 25000 Köpfen ein und wurden allmählich nach der mittleren Wolga übergeführt. Ursprünglich wurden ihnen dort für die Familie 65 Deßjatinen zugeteilt. Das sind, da eine Deßjatine gleich 1,1 Hektar ist, 71,5 Hektar. Die neuen Ansiedler hatten ein sehr schweres Dasein. Bei der Werbung hatte keine Auslese stattgefunden, so daß sich unter ihnen viele für die Landwirtschaft ungeeignete, ja auch minderwertige Elemente befanden. Bei der mühsamen Arbeit, sich Wohnstätten zu bauen und das Land urbar zu machen, wurden sie durch räuberische Überfälle von Kirgisen und Kalmücken gestört. Auch der große Aufstand Pugatschows zog sie in Mitleidenschaft.

Die Siedlungen lagen beiderseits der Wolga, auf dem „Bergufer" wie auf dem „Wiesenufer", ihre städtischen Mittelpunkte waren Saratow und Samara. Die Ansiedlung erfolgte ursprünglich so, daß die Familie ihr Land als persönlichen Besitz erhielt. Von 1816 ab wurde aber das russische System des dörflichen Gemeinbesitzes eingeführt, der sogenannte Mir. Bei diesem System, das in Rußland bis wenige Jahre vor dem ersten Weltkrieg bestand, hat der einzelne Bauer kein privates Eigentum an Grund und Boden. Alles gehört der Gemeinde, dem Mir, die das Land alle 10 bis 12 Jahre nach der Kopfzahl neu umteilt. Dem Vorteil, daß so der einzelne einen gewissen Rückhalt an der Gemeinde hat, steht der große Nachteil entgegen, daß jeder Anreiz zu irgendeiner Bodenverbesserung fehlt und daß die Kopfanteile bei wachendser Bevölkerung immer kleiner werden. So fiel die Fläche pro Kopf der Wolgadeutschen, obwohl der ursprünglichen Landzuteilung von rund 500000 Hektar weitere Zuweisungen in etwa gleicher Höhe 1816 und 1848 gefolgt waren, infolge des starken Anwachsens der Bevölkerung von 15,5 Deßjatinen 1798 auf 3,2 Deßjatinen 1857. Auch durch Zukauf ließ sich die Landnot nicht beheben, und die Folge war eine verhältnismäßig starke Ab- und Auswanderung, so in den vierziger Jahren nach dem nördlichen Kaukasus, späterhin nach Sibirien, 1878 nach Brasilien und weiter nach

[11] *Dr. Georg Leibbrandt,* Die Auswanderung aus Schwaben nach Rußland 1816—23, Schriften des Deutschen Auslandsinstituts, Stuttgart 1928, S. 104.

Argentinien, nach den Vereinigten Staaten und Kanada.[12] Auch das Deutsche Reich nahm etwa 5000 Familien in seinen östlichen Provinzen auf, die sich aber nur schwer eingewöhnten.

Das Wolgadeutschtum hat nicht den hohen wirtschaftlichen und kulturellen Stand der Schwarzmeerdeutschen erreicht, woran unter anderem dem Mirsystem die Schuld gegeben wird. Immerhin nahm auch das Wolgadeutschtum einen großen Aufschwung und wuchs bis auf mehr als eine halbe Million an. Baßler[13] gibt folgende Statistik wieder:

	Bergseite		Wiesenseite		Einwohner
	Dörfer	Einwohner	Dörfer	Einwohner	insgesamt
Evangelische	50	215470	94	227988	443458
Katholische	15	38385	39	71834	110219
Mennoniten			10	1141	1141
					554818

Die Wolgakolonisten unterstanden dem 1763 für die Ausländer in Petersburg gegründeten Vormundschaftskontor, das seit 1766 eine Abteilung in Saratow besaß, aber 1782, nicht zum Vorteil der Kolonisten, wieder aufgehoben wurde. In ihren Siedlungen hatten sie Selbstverwaltung, wählten ihre Gemeindebeamten, Pastoren und Lehrer selbst und sorgten für Schulwesen und soziale Fürsorge. In Balzer und Orlowskoje gab es sogenannte Zentralschulen für die Heranbildung von Lehrern und Gemeindeschreibern. In Saratow wurde 1857 ein katholisches Priesterseminar gegründet. Saratow war der wirtschaftliche Mittelpunkt des Gebiets, hier gab es auch reiche deutsche Kaufleute, Tuchhändler und Mühlenbesitzer. Die Weberei hatte sich auf dem weniger fruchtbaren Bergufer schon zeitig als Heimarbeit entwickelt. Bemerkenswert ist es, daß es Dörfer mit mehr als 10000 Einwohnern gab. Doch brachte es das Wolgadeutschtum nicht zu der Herausbildung einer geistigen Oberschicht in dem Maße wie die Schwarzmeerdeutschen.[14]

Die in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zugewanderten Mennoniten hatten wirtschaftlich und kulturell einen höheren Stand, spielten aber zahlenmäßig in diesem Gebiet keine große Rolle. Das Mirsystem hatten sie nicht übernommen, und dem schreibt man wohl mit Recht ihre günstige Entwicklung zu. Sie werden uns in größerer Zahl bei den Schwarzmeerkolonisten wieder begegnen. Hier wie dort erscheinen sie als ernsthafte, fleißige Menschen, die auf Schule, Bildung und karitative Fürsorge großen Wert legten. Ursprünglich sind sie eine gemäßigte Richtung der Wiedertäufer, ihr Organisator war in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts der friesische Priester Menno Simonis. Zu ihrer Lehre gehörte, daß sie die Eidesleistung und den Waffendienst verweigerten, wodurch sie sich vielfach Verfolgungen zuzogen. Im Anfang des 17. Jahrhunderts wanderten sie aus Holland nach Polen aus und kamen bei den Teilungen Polens an

[12] *Schleuning*, a. a. O., S. 84, gibt die Zahl der Rußlanddeutschen in den USA und Kanada mit 450000 an, die in Brasilien und Argentinien ebenso hoch.

[13] *Baßler*, a. a. O., S. 30 f.

[14] Dies ist das allgemeine Urteil, z. B. bei *Robert Löw*, Deutsche Bauernstaaten auf russischer Steppe, Charlottenburg 1916, Ostlandverlag, S. 22.

Preußen. Von Westpreußen aus, wo sie sich weitgehend eingedeutscht hatten, wanderten sie dann zum großen Teil nach Rußland weiter.[15]

Etwa von 1850—1880 hatte das Wolgadeutschtum eine Blütezeit, und nahm in dem letzten Jahrzehnt vor dem ersten Weltkrieg einen neuen Aufschwung. Die in dieser Zeit vorgenommene Abschaffung des Mirsystems betraf auch sie, führte freilich oft dazu, daß die kleinen Landanteile ärmerer Bauern von den wohlhabenderen aufgekauft wurden. Dann wurde ihre Existenz von den gegen die deutschen Kolonisten gerichteten Liquidationsgesetzen der russischen Regierung vom 2. Februar und 13. Dezember 1915 bedroht. Diese im folgenden Jahr noch verschärften Gesetze sahen die Wegnahme des Landes der deutschen Kolonisten und seine Zuteilung an Soldaten der russischen Armee vor, obwohl die Kolonistensöhne, nachdem die Militärfreiheit 1874 aufgehoben worden war, doch selbst im Krieg und im Frieden im Heer gedient hatten. Die Einleitung des Gesetzes machte den Kolonisten zum Vorwurf, daß sie ihre geschlossene Siedlung beibehalten hatten, was doch gerade die Absicht gewesen war, als man sie ins Land rief, und verdächtigte sie politischer Verbindungen mit Deutschland.[16]

Wir besitzen über die Entwicklung des Wolgadeutschtums und seine Schicksale unter der Sowjetherrschaft eine Darstellung in der Großen Sowjetenzyklopädie von 1939.[17] Sie ist natürlich im kommunistischen Sinn gehalten und sieht in der kurz dargelegten Geschichte der Wolgadeutschen bis zum ersten Weltkrieg nur ein Beispiel von „landwirtschaftlichem Kapitalismus". Dann aber heißt es in Bezug auf die Liquidationsgesetze: „Der Sturz der Monarchie verhinderte die Durchführung dieser barbarischen Maßnahmen." Davon steht freilich nichts in dieser sowjetischen Quelle, daß das Wolgadeutschtum unter der kommunistischen Diktatur den gleichen Leidensweg gehen mußte wie das russische Volk. Wenige Jahre später existierte es nicht mehr.

Im Zug der sowjetischen Politik scheinbarer Gewährung nationaler Rechte genehmigte Lenin noch im Jahre 1918 die Errichtung eines Autonomen Gebietes der Wolgadeutschen, das später den Namen Autonome Wolgarepublik erhielt. Diese hatte einen Umfang von 20000 qkm, also etwas weniger als Belgien, mit rund 600000 Einwohnern, von denen etwa zwei Drittel Deutsche waren. Wie stark Krieg, Bürgerkrieg und Hungersnot die Zahl der Deutschen schon vermindert hatten, zeigt sich in den Angaben der genannten sowjetischen Quelle, die die Zahl der Deutschen dort für Ende 1920 auf 453000, für Ende 1921 auf 350000 beziffert. In der Kollektivierung, so heißt es dort weiter, sei die Wolgarepublik vorbildlich gewesen; sie erreichte schließlich 99,7 Prozent. Das heißt, daß der durch Aussiedlung und Verschleppung der wohlhabenden Bauern, der sogenannten Kulaken, durch erdrückende Besteuerung der privaten Wirtschaften und durch andere Gewaltmaßnahmen durchgeführte Zwang zum Eintritt in die Kollektive hier besonders stark war. Möglicherweise hatte auch das bis wenige

[15] Über die Mennoniten in Rußland berichtet besonders *Lindemann* a. a. O., der offenbar selbst aus Mennonitenkreisen stammt.

[16] Formell waren diese Gesetze auch gegen die Angehörigen oder die Nachkommen von Angehörigen Österreich-Ungarns und der Türkei gerichtet, betrafen aber tatsächlich ganz überwiegend die deutschen Kolonisten. Die Gesetze selbst s. bei *Hummel,* a. a. O., S. 233ff.

[17] Moskau 1939 (russisch), Spalte 593—604.

Jahre vor dem Krieg noch bestehende Mirsystem die Durchführung der Kollektivierung begünstigt.

Die von Lenin im Jahre 1921 wegen der völligen Zerrüttung der Wirtschaft angeordnete „Neue Ökonomische Politik" brachte auch den deutschen Bauern eine Atempause. Als sich aber das sowjetische Regime stark genug fühlte, setzte auch der Druck zur Kollektivierung verstärkt wieder ein. Professor Auhagen, der als landwirtschaftlicher Sachverständiger der Deutschen Botschaft in Moskau zugeteilt war, gibt in seinem Buch „Die Schicksalswende des rußlanddeutschen Bauerntums in den Jahren 1927 bis 1930"[18] eine erschütternde Schilderung dieser Zeit. Der Kampf gegen die Bauern richtete sich nicht gegen die Deutschen allein, aber er traf sie besonders schwer, weil sie durch ihren Fleiß wohlhabend geworden waren und eine starke Oberschicht entwickelt hatten. Diese Oberschicht, die Kulaken, sollte zunächst vernichtet werden. Nachdem schon im Winter 1927/28 Steuerdruck und Ablieferungszwang eingesetzt und ein Agrargesetz vom 15. Dezember die Sozialisierung der Landwirtschaft und die Schwächung ihrer individualwirtschaftlichen Oberschicht angeordnet hatte, begannen im Herbst und Winter 1929 die brutalen Aussiedlungen der Kulaken. Mit kurzer Frist, häufig des Nachts, wurden diese unglücklichen Menschen aus ihren Häusern geholt, in geschlossenen Viehwagen verfrachtet und nach dem Norden oder nach Sibirien abtransportiert, wo sie unter den schwersten Lebensbedingungen großenteils zugrunde gingen. In der Wolgarepublik sollen auf diese Weise 50000 Menschen ausgesiedelt worden sein.

Schon vorher hatte sich unter den deutschen Kolonisten eine starke Neigung zur Auswanderung gezeigt. Sie war damals in beschränktem Umfang noch möglich, zum Beispiel gingen viele Mennoniten nach Kanada. Jetzt breiteten sich Panik und Verzweiflung aus. Es kam zum Zusammenströmen von etwa 14000 deutschen Bauern in Moskau, aus verschiedenen deutschen Siedlungsgebieten, vor allem aus Sibirien und dem nördlichen Kaukasus, großenteils Mennoniten, weil sich das Gerücht verbreitet hatte, daß die Auswanderung von Moskau aus möglich sei. Die Sowjetbehörden hielten sie mit der Paßausstellung hin, wobei sie hundert und mehr Rubel für einen Paß verlangten. Auch die Verhandlungen der Reichsbehörden, die den Flüchtlingen eine Auswanderung nach Übersee ermöglichen, sie aber nicht nach Deutschland aufnehmen wollten, zogen sich in die Länge. Schließlich gelang es etwa der Hälfte der Flüchtlinge,[19] zunächst nach Deutschland abzuwandern, während die übrigen verhaftet und zurücktransportiert wurden. Professor Auhagen, der bei dieser Gelegenheit und durch seine Reisen im Lande einen tiefen Einblick in die Lage der Kolonisten erhielt, urteilte vorausschauend schon damals: „Wenn das bolschewistische System bestehen bleibt, so geht nach meiner Überzeugung das Deutschtum in den Kolonien der südlichen Ukraine und der Krim rettungslos der wirtschaftlichen Verelendung, dem sittlichen Verfall und schließlich dem Untergang entgegen."[20]

Aber die Entkommenen waren ja nur ein kleiner Teil der Rußlanddeutschen. Zwar war deren Zahl schon sehr zusammengeschmolzen. Rechnet man

[18] Leipzig 1942, S. Hirzel, als Band 6 der Sammlung Georg Leibbrandt.
[19] *Schleuning*, a. a. O., S. 123, gibt 5600 an. [20] *Auhagen*, a. a. O., S. 43.

vor dem ersten Weltkrieg mit etwa 2,1 Millionen Deutschen in Rußland, davon 1,6 Millionen Bauern, so gab es nach der sowjetischen Zählung von 1926 nur noch 1,23 Millionen, davon 1,1 Millionen ländlicher Bevölkerung. Diese waren nun dem Terror der Entkulakisierung und Zwangskollektivierung ausgesetzt, einem Terror, der durch seine Maßlosigkeit wirtschaftlich so verheerend wirkte, daß Stalin selbst mit seinem berühmten Artikel „Schwindel vor Erfolg" vom 2. März 1930 bremste. Aber nur das Tempo wurde verlangsamt, die Methode und das Endziel der Überführung des Bauerntums in Kollektive blieben.

In der Nacht vom 21. zum 22. Juni 1941 eröffnete Hitler den Angriff auf die Sowjetunion. Wenige Wochen später begann die Liquidierung der Autonomen Wolgarepublik. Diese Liquidierung bestand nicht nur in ihrer verwaltungsmäßigen Auflösung, sondern in der Umsiedlung der gesamten Bevölkerung in das asiatische Rußland, verbunden mit der Zwangsverschickung und Erschießung eines großen Teils der männlichen Bevölkerung.[21] In der Julinummer 1953 der in München erscheinenden Monatschrift „Freiheit", die von der Vereinigung ehemaliger politischer Gefangener in der Sowjetunion herausgegeben wird, ist das Ende der Wolgarepublik nach Aufzeichnungen eines Augenzeugen geschildert. Danach hatte die Austreibung der Deutschen schon in den ersten Julitagen begonnen. Sie wurde durchgeführt vom NKWD — so hieß die frühere GPU — und hatte den Charakter des Abtransports von Strafgefangenen. Die Transporte gingen meist nach Kasachstan in Sibirien, aber auch bis Nowosibirsk und weiter. Die gleiche Austreibung der Deutschen wurde nach diesem Gewährsmann zur selben Zeit im ganzen europäischen Rußland, auch in den Städten durchgeführt. Den umgesiedelten Deutschen war, soweit sie nicht überhaupt in Arbeitslagern blieben, eine geschlossene Wiederansiedlung nicht möglich. In ihre Heimatgebiete an der Wolga wurden Russen eingesiedelt. Offiziell wurde die Wolgarepublik am 28. August 1941 aufgehoben.

Kleinere Siedlungen

Noch im 18. Jahrhundert erfolgte die Einwanderung mehrerer kleiner Gruppen deutscher Bauern nach Rußland. So entstand 1765 ein kleines deutsches Siedlungsgebiet in der Nähe von Petersburg. Es waren Württemberger, die nach Brandenburg ausgewandert und von dort weitergezogen waren. Im Jahre 1786 gründen Danziger bei Jelisawetgrad die Kolonie Alt-Danzig. 1787 beginnt eine mehrere Jahrzehnte anhaltende Einwanderung von Mennoniten aus Preußen. Die bekannteste ihrer zahlreichen Kolonien ist das 1789 gegründete Chortiza am Dnjepr. Der große Strom der Einwanderung von Deutschen nach Südrußland beginnt aber erst im ersten und zweiten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts. Seitdem man die deutschen Bauern ins Wolgagebiet gerufen hatte, waren dem Zarenreich große Gebiete in Südrußland zugewachsen, das man damals als Neurußland bezeichnete. Für diese Gebiete suchte man Siedler aus dem Ausland, vor allem aus Deutschland. Die gesetzliche Grundlage hierfür schuf der Ukas Alexanders I. vom 20. Februar 1804. Danach wurde angestrebt die Ansiedlung einer be-

[21] Wjestnik des Instituts für Erforschung der Geschichte und Kultur der Sowjetunion, München 1952, (russisch) Nr. 2, S. 72.

schränkten Zahl von Einwanderern, „die in ländlichen Beschäftigungen und Handwerkern als Beispiel dienen könnten". Man wollte also nicht, wie bei der Werbung der Wolgakolonisten, wahllos jeden Auswanderungswilligen annehmen, sondern qualifizierte Leute haben, und damit hängt es wohl auch zusammen, daß die Einwanderer ein Vermögen von 300 Gulden in bar oder in Sachwerten haben sollten. Die Privilegien waren ähnlich den in den Manifesten Katharinas II. zugesagten: Glaubensfreiheit, Abgabenfreiheit auf zehn Jahre, Befreiung vom Militärdienst. An Grundbesitz wurde eine unentgeltliche Überweisung von durchschnittlich 60 Deßjatinen für die Familie zugesichert. Für die neurussischen ausländischen Ansiedler war schon im Jahre 1800 ein Vormundschaftskontor in Jekaterinoslaw gegründet worden, das die Verwaltung der Kolonien regeln sollte. Als die Einwanderung zunahm, wurde im Jahre 1818 ein Fürsorgekomitee als oberste Verwaltungsbehörde für die Kolonisten im Schwarzmeergebiet errichtet, ursprünglich in Cherson, nach mehrfachem Wechsel seines Sitzes seit 1837 in Odessa, wo es bis zu seiner Aufhebung im Jahre 1817 verblieb.[22] Die Kolonisten siedelten in geschlossenen Dörfern, die Gemeinden besaßen weitgehende Selbstverwaltung. Dies lag im Sinne der staatlichen Gesetzgebung. So heißt es in dem bei Hummel wiedergegebenen Kolonistengesetz[23] im § 160, daß es verboten ist, „auch den kleinsten Teil der Ländereien, unter welcher Form es auch sein möge, ohne Einwilligung der Gemeinde und ihrer vorgesetzten Behörde zu verkaufen, abzutreten oder zu verpfänden, damit diese Ländereien nie in fremde Hände gelangen können." Wohl aber kauften die deutschen Gemeinden, als sie nach den Schwierigkeiten der ersten Generation gefestigt und wohlhabend wurden, viel Land dazu, in der Regel aus dem Besitz russischer Adeliger, und gründeten Tochterkolonien. Dazu nötigte auch das Erbrecht, das nur ein bis zwei Söhne, in der Regel den jüngsten, zum Erbe zuließ, so daß weitere Söhne vielfach mit zugekauftem Neuland ausgestattet wurden.

Schwarzmeerdeutsche

Die erste große Welle deutscher Kolonisteneinwanderung kam in den Jahren 1804—1809 meist aus Süddeutschland, aus Württemberg, Baden, Elsaß, Pfalz. Es waren Evangelische, Katholische und Mennoniten. 1804—6 wurde das Gebiet um Odessa besiedelt, in den gleichen Jahren kamen Mennoniten aus Ostpreußen in das Gebiet der Molotschna und nach der Krim, Evangelische und Katholiken siedelten ebenfalls in der Molotschna, in den folgenden Jahren auch im Kreise Tiraspol. Ein rein katholisches Kolonistengebiet entstand 1808/9 am Kutschurgan, Evangelische und Katholiken ließen sich im Gebiet von Beresan nieder. In den genannten Kreisen finden wir als Namen deutscher Dörfer: Heidelberg, Darmstadt, Karlsruhe, Kassel, Straßburg, Selz, Kandel, Baden, Elsaß, Landau, Speyer, Worms, Rastatt, München. Auswanderer aus Württemberg, die um die Jahrhundertwende nach Polen ausgewandert waren, gelangten 1814—16 nach Bessarabien. Die russische Regierung lud sie dorthin ein, zumal ihre Lage in Polen nicht gün-

---

[22] *Hans Rempel,* Deutsche Bauernleistung am Schwarzen Meer, Leipzig 1942, S. Hirzel, Sammlung Georg Leibbrandt, Bd. 3, S. IX ff. [23] *Hummel,* a. a. O., S. 157 ff.

stig war, und da die Zeit ihrer Umsiedlung kurz nach den Freiheitskriegen lag, bekamen deutsche bessarabische Dörfer Namen wie Leipzig und Katzbach, Borodino und Paris. Eine weitere Gruppe von Namen südrussischer Kolonistendörfer gibt frommer Hoffnung Ausdruck, wie Gnadenfeld, Hoffnungstal, bisweilen werden auch die Namen von Angehörigen des Zarenhauses verwandt wie in Alexanderhilf oder Helenendorf.

Die zweite große Welle aus Süddeutschland, vor allem Schwaben, fällt in die Jahre 1816—23. Von 1812—15 hatte Württemberg schlechte Ernten gehabt, und 1816 folgte eine völlige Mißernte. Die Not, dazu der Druck der stark absolutistischen Regierung, war der Hauptgrund des Dranges, in der Fremde das Glück zu suchen. Dazu kamen seltsame religiöse Motive. Es gab in Württemberg eine evangelische Sektiererbewegung, die sogenannten Separatisten, die unter anderem einem schwärmerischen Chiliasmus huldigten. Da sie glaubten, das tausendjährige Reich werde im Jahre 1836 anbrechen, wollten sie nach dem Heiligen Land. Unter dem Einfluß der ihnen geistesverwandten Frau von Krüdener, die durch ihre Verbindung mit dem Zaren Alexander I. bekannt ist, wandelten sie diesen Plan dahin ab, nach dem Kaukasus zu ziehen, dem „Bergungsort", wo die Arche Noah gelandet war, und so folgten sie der russischen Werbung, gelangten in mehreren Gruppen zu Schiff donauabwärts zum Schwarzen Meer und schließlich nach Odessa. Georg Leibbrandt, der Urenkel eines der aus Schwaben ausgewanderten Separatisten, hat in seinem genannten Buch diese geistigen Zusammenhänge, aber auch die Leiden der Auswanderer anschaulich geschildert. So verlor eine 1817 in Ismail in Quarantäne wartende Gruppe etwa die Hälfte ihres Bestandes durch Krankheiten, und groß war die Not bis zur endgültigen Seßhaftmachung. Kleinere Gruppen von Auswanderern folgten in den nächsten Jahrzehnten nach. Die Zahl der bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts Angesiedelten betrug etwa 10000 Familien mit 50—60000 Köpfen.

Ein Teil der mit dem Ziel Kaukasus ausgewanderten Separatisten ließ sich von den russischen Behörden bewegen, in Südrußland zu bleiben. Einige Gruppen setzten aber hartnäckig durch, daß sie nach Transkaukasien weiterziehen durften, wo sie im Herbst 1817 und 1818 eintrafen. In der Gegend von Tiflis wurde ihnen Land angewiesen, und die dort angelegten Kolonien entwickelten sich vor allem durch Weinbau zu bemerkenswertem Wohlstand. Zahlenmäßig sehr umfangreich war diese Gruppe nie, sie umfaßte am Ende etwa 15000 Menschen in 27 Gemeinden. Sie behaupteten sich auch noch eine Zeitlang, als ihre neue Heimat Georgien gewaltsam der Sowjetunion einverleibt worden war, obwohl auch sie den Bedrückungen der Entkulakisierung und Kollektivierung ausgesetzt waren, zumal sie genossenschaftlich gut organisiert waren. Als aber im Spätsommer 1942 der Vormarsch der deutschen Truppen den Nordkaukasus erreichte, wurden sie über das Kaspische Meer nach Turkestan verschleppt. Seitdem hat man nicht wieder von ihnen gehört.

In Südrußland breitete sich das Kolonistengebiet durch natürliche Vermehrung, weitere Zuwanderung und die Anlage von Tochterkolonien auf folgende Gouvernements aus (in Klammern die Zahlen der Siedlungen nach

Hummel[24]): Bessarabien (106); Charkow (13); Cherson (173); Jekaterinoslaw (238); Taurien, wozu die Krim gehört (299); Dongebiet (56); Nordkaukasus (39); Stawropol (19). Die deutschen Dörfer stachen durch Sauberkeit und Wohlstand von den ukrainischen und russischen stark ab. Viele der Bauern waren ihrem Besitz nach Großgrundbesitzer, behielten aber ihr patriarchalisch-einfaches Leben bei. Im Gouvernement Cherson machten die Deutschen 5,1 Prozent der Bevölkerung aus, besaßen aber 23 Prozent der Anbaufläche, im Gouvernement Taurien waren die entsprechenden Ziffern sogar 8 und 39 Prozent. Ein kulturell-geistiger und wirtschaftlicher Mittelpunkt des Schwarzmeerdeutschtums entstand in Odessa, und die Kolonisten entwickelten aus sich eine wirtschaftliche und geistige Oberschicht. Eine evangelische Kirche — im Sprachgebrauch des russischen Volkes deutsche Kirche genannt, während die katholische Kirche polnische Kirche hieß — wurde in Odessa schon im Anfang des vorigen Jahrhunderts in Verbindung mit der Ansiedlung von deutschen Handwerkern in der Stadt gebaut. Später kamen dazu zwei katholische Kirchen, eine Realschule und ein deutsches Krankenhaus. Auch die ländlichen Gemeinden besaßen zahlreiche karitative Anstalten.

Eine zuverlässige Statistik vom Jahre 1911 über die in geschlossenen Gemeinden lebenden Deutschen des Schwarzmeergebietes ergibt unter Berücksichtigung der Bekenntnisse folgendes Bild[25]:

	Evang.	Kathol.	Mennon.	Zusammen
Bessarabien	57931	4914		62845
Übriges Schwarzmeergebiet	166349	190727	104370	461446
Zusammen	224280	195641	104370	524291

Die evangelische Kirche unterstand dem Evangelisch-lutherischen Generalkonsistorium in Petersburg. Die katholischen Kolonisten wurden ursprünglich von Jesuiten betreut bis zu deren Ausweisung im Jahre 1820. Durch das Konkordat vom 3. August 1847, das auf einen Besuch zurückging, den Zar Nikolaus I. in Rom im Jahre 1845 Papst Gregor XVI. abgestattet hatte, kam es dann zur Errichtung einer neuen Diözese Cherson, die ganz Südrußland, das Wolgagebiet und den Kaukasus umfaßte. Ihr Sitz wurde 1857 nach Tiraspol verlegt, doch residierte der Bischof in Saratow, wo auch das bereits erwähnte Priesterseminar im Jahre 1857 begründet wurde. Der letzte Bischof dieser Diözese, Joseph Aloysius Keßler, hat die interessante „Geschichte der Diözese Tyraspol" geschrieben.[26] Finanziert wurden die Ausgaben für die Diözese wie alle Ausgaben für die katholische Kirche in Rußland aus den „Prozenten jener Millionenfonds, die der Staat für die in Polen und Litauen konfiszierten kirchlichen und klösterlichen Güter deponierte".[27] Die Mehrzahl der Diözesanen waren Deutsche, ebenso der aus dem Seminar hervorgegangenen Priester, deren Zahl sich nach einem Verzeichnis des genannten Buchs auf 242 belief und die größtenteils Kolonistensöhne waren. Übrigens entstammten auch die evangelischen Geistlichen überwiegend dem Rußlanddeutschtum.

[24] *Hummel,* a. a. O., S. 78 ff.
[25] *Herbert Krimm,* Das Antlitz der Vertriebenen, Stuttgart 1949, J.F. Steinkopf, S. 249.
[26] 1930, Nord-Dakota USA, Verlag Georg Aberle. [27] *Keßler,* a. a. O., S. 55.

Über dieses blühende und wohlgeordnete deutsche Bauerntum brachen nun Krieg und Revolution, Bürgerkrieg und Bolschewismus herein. Der Sturz des Zarentums beseitigte zwar die Liquidationsgesetze. Aber wenn Lindemann sein Buch vom Jahre 1924 noch mit den Worten schließt: „Wir wollen hoffen, daß solches Unrecht nie mehr über die Deutschen in Rußland kommen wird",[28] so war in Wirklichkeit das Los, das sie traf, viel härter und grausamer.

Das bessarabische Deutschtum war dem Joch des Bolschewismus zunächst dadurch entgangen, daß dieses Gebiet nach dem ersten Weltkrieg an Rumänien zurückfiel. Aber Hitler opferte 1939 dieses Deutschtum ebenso wie die Balten; Bessarabien wurde sowjetisch. Die deutschen Kolonisten wurden auch hier auf Grund eines deutsch-sowjetischen Vertrages im Herbst 1940 nach Deutschland umgesiedelt, erst in Lager, dann nach Westpreußen und dem Warthegau. Von dort mußten sie am Ende des zweiten Weltkriegs als Bettler wieder flüchten, soweit sie nicht den sowjetischen Truppen in die Hände fielen. Immerhin gelangte ein verhältnismäßig großer Teil nach Westdeutschland, insbesondere in die schwäbische Urheimat.

Inzwischen hatte das Deutschtum des übrigen Schwarzmeergebiets schon Furchtbares durchgemacht: Die Entkulakisierung und Zwangskollektivierung seit 1929; eine schwere Hungersnot, die die Sowjetbehörden im Winter 1931/32 absichtlich durch Konfiskation der Lebensmittelvorräte in den Dörfern der Ukraine und des Kubangebietes herbeiführten; und schließlich in den Jahren 1937 und 1938 eine brutale „Säuberung", bei der nach einem Aufsatz von Popluiko fast die ganze männliche Bevölkerung verhaftet wurde und auf 80 bis 100 Höfen nicht mehr als 10 Männer zwischen 20 und 30 Jahren blieben.[29] Im Sommer 1941 rückten dann deutsche Truppen von Rumänien aus in Südrußland ein, und zwar so rasch, daß die Sowjetbehörden nur mehr die Kolonisten östlich des Dnjepr und aus der Krim evakuieren konnten. Die Zurückgebliebenen begrüßten die deutschen Soldaten als Befreier. Katholiken wie Evangelische drängten sich zu Gottesdiensten und kirchlichen Handlungen, die von Geistlichen ausgeführt wurden, die sich durch die Weisungen gegen das Christentum, wie sie das Hitlerregime auch in die Okkupationsgebiete mitbrachte, nicht abschrecken ließen.

Dann aber kam der Zusammenbruch der Besetzung. Ein Teil der deutschstämmigen Bevölkerung entkam mit den deutschen Truppen nach Westen; etwa 50000 von ihnen leben in der Bundesrepublik. Alle, die den Sowjettruppen in die Hände fielen, wurden nach Sibirien transportiert, dort zerstreut angesiedelt oder in Lagern gehalten. In Südrußland wurden Russen eingesiedelt.

So ist auch das Schwarzmeerdeutschtum liquidiert. Geschlossene deutsche Siedlungen gibt es in der Sowjetunion nicht mehr, den Deutschstämmigen ist die Aufnahme in die Armee und der Aufstieg im Staatsdienst verwehrt. Es ist nur logisch, wenn die Deutschen nach dem zweiten Weltkrieg aus der sowjetischen Nationalitätenstatistik völlig verschwunden sind, nachdem

[28] *Lindemann*, a. a. O., S. 123.

[29] Wjestnik des Instituts für Erforschung der Geschichte und Kultur der Sowjetunion (russisch), München 1952, Nr. 2, S. 70 ff.

schon in dem 1939/40 in Moskau erschienenen Standardwerk „Geschichte der Sowjetunion" die Vergangenheit aller Völker der Sowjetunion, aber nicht die der Deutschen geschildert worden war.

Als deutscher Konsul in Odessa habe ich in den Jahren 1928—35 den fortschreitenden Untergang des Schwarzmeerdeutschtums vor Augen gehabt. Das kirchliche Leben auf dem Lande war schon weitgehend unterdrückt. Die verwaisten Kirchen wurden Kinos, Klubs, Parteilokale, Ställe. Ergreifend war es, in wie großem Umfang trotzdem Katholiken wie Evangelische wie Mennoniten an ihrem Christentum festhielten und darin einen Trost in schwerstem Leiden fanden. Selbst in den gräulichen Viehwagen, in denen die Kulaken nach dem Norden verschickt wurden, fanden Betstunden statt. Ein mennonitischer Prediger schilderte mir das Wüten der Partei und der GPU in seinem Dorf nicht voller Verzweiflung, sondern ruhig und gefaßt. Ein evangelischer Geistlicher schlug die Möglichkeit, mit seiner Familie nach Deutschland auszuwandern, mit den Worten aus: „Nur der Mietling verläßt seine Herde". Die beiden noch in Odessa wirkenden katholischen Priester, schikaniert und bespitzelt, oft des Obdachs beraubt oder verhaftet, erfüllten ihre heiligen Pflichten, ohne zu klagen. Kein Wort der Klage hörte ich auch von dem achtzigjährigen Bischof Antonius Zerr. Im Jahre 1841 in der Nähe von Odessa geboren, 1889—1901 Bischof von Tiraspol, verbrachte er seine letzten Lebensjahre in dem großen katholischen Dorf Selz unweit des Dnjestr. Er hatte die Sowjetunion nach der bolschewistischen Revolution verlassen, war aber zurückgekehrt, und dieser ungewöhnliche Mut imponierte selbst den Bolschewisten so, daß sie es ihm gegenüber bei gelegentlichen Schikanen bewenden ließen. Als er gestorben war, überbrachte man mir nach seinem letzten Willen Ring und Kreuz.

Unsere Schilderung ist ein Nachruf. Von den Leiden und dem Schaffen, den Kämpfen und den Erfolgen des Rußlanddeutschtums ist keine Spur geblieben. Wenigstens keine sichtbare Spur, außer den Trümmern dieses deutschen Volkstums, die sich aus der bolschewistischen Hölle retten konnten, die die Wahnsinnspolitik Hitlers zu verzehrendem Brand anfachte. Wir aber können nur mit Schmerz und Ehrfurcht der zahllosen Opfer gedenken und Gott den Herrn bitten, ihnen gnädig das Fegefeuer zuzurechnen, das sie schon bei Lebzeiten durchmachen mußten.

Zeitbericht

Bodenreform in der Tschechoslowakei — Theologisches Studium in Sowjetrußland — Die italienische Einwanderung nach Frankreich — 900 Jahre orthodoxe Kirche — Bevölkerungsprobleme — Von der Mau-Mau-Bewegung — Übersetzungen deutschsprachiger Werke — Urbarmachung von Brachland in der Sowjetunion

Bodenreform in der Tschechoslowakei. Der *Wissenschaftliche Dienst Südosteuropa* (Juli 1954) des Südost-Instituts in München gibt einen interessanten Überblick über die Maßnahmen zur Hebung der landwirtschaftlichen Produktion in der Tschechoslowakei. Darin wird auch über die verschiedenen Bodenreformen berichtet, die die Tschechoslowakei seit dem ersten Weltkrieg durchmachte. Im April 1919 wurde durch ein Gesetz der ganze Großgrundbesitz, der bis dahin eine entscheidende Rolle im Lande gespielt hatte, abgeschafft. Alle Güter mit über 150 ha

landwirtschaftlicher Nutzfläche oder mit mehr als 250 ha Gesamtfläche wurden enteignet, wobei man allerdings nach rein nationalistischen Gesichtspunkten voranging. Die Möglichkeit, unter bestimmten Umständen den Besitz dem bisherigen Besitzer zu lassen, wurde nur bei tschechischen Besitzern angewandt, während man bei deutschen und ungarischen Besitzern das Gesetz rücksichtslos durchführte. Insgesamt wurden damals 4 Millionen ha aufgeteilt, davon 1,9 Millionen in der Slowakei.

1938—1945 führte die Slowakei für sich eine Bodenreform nach Art des deutschen Erbhofgesetzes durch. Man suchte lebensfähige Höfe herzustellen von etwa 5—15 ha, wobei vorzüglich Tschechen und Juden, die bei der ersten Reform ins Land gekommen waren, enteignet wurden.

Eine neue Reform brachten die Ereignisse nach dem zweiten Weltkrieg. Der Grundbesitz der Sudetendeutschen wurde restlos enteignet. Etwa 1 Million ha wurde an tschechische Neusiedler verteilt, im Innern von Böhmen jedoch nur 100000 ha, in der Slowakei ungefähr 170000. Die Durchschnittsgröße der neuen Siedlerstellen betrug im deutschen Anteil etwa 6—15 ha, im Innern nur rund 1,5 ha, in der Slowakei 2—2,5 ha. Grundbesitz über 50 ha wurde zunächst belassen. Aber eine zweite Bodenreform, die 1947 begann, parzellierte auch sie. Diese verschiedenen Reformen gaben der tschechoslowakischen Landwirtschaft seit 1930 eine grundsätzlich andere Struktur. Die Zahl der Kleinbetriebe bis 1 ha hat bis 1949 um 11,2%, die der Betriebe von 10—20 ha um 13,1% zugenommen, während die der Betriebe von 20—50 ha um 38,4%, die der Betriebe über 50 ha um 23,8% vermindert wurde. Nur mehr 3% machen diese beiden Arten von Betrieben in der gesamten Struktur der Landwirtschaft aus und doch haben sie, die fast ausschließlich Staatsgüter sind, 50% der landwirtschaftlichen Nutzfläche in Besitz. An die Stelle des ehemaligen Großgrundbesitzes ist der Staat getreten, der fast den gesamten Waldbestand des Landes sich angeeignet hat.

Die Kollektivierung der Kleinbetriebe wird durch deren Kleinheit und Zersplitterung gefördert, so etwa wenn ein Betrieb mit 7 ha in 40 Parzellen zerstükkelt ist. 1948 begann die Kollektivierung mit einem Gesetz zur Förderung der Zusammenlegung der landwirtschaftlichen Kleinbetriebe. 1949 erfolgte die Gründung von landwirtschaftlichen Einheitsgenossenschaften, von denen bis zum Ende dieses Jahres bereits 1911 bestanden. Es gab vier Stufen, die unterste, die lediglich die gemeinsame Bestellung und Ernte vorsah, die höchste, die der russischen Kollektivwirtschaft entsprach. 1951 waren es schon 6249 Genossenschaften und Ende 1952 hatte man bereits die Zahl von 8859 erreicht. Aber in dem Maße, als diese Kollektivierung voranschritt, zeichnete sich eine Ernährungskrise ab, die in einigen staatlichen Beschlüssen und Verordnungen zum Ausdruck kam, so etwa in einem Beschluß zur Sicherung der Heuernte. 1953 kamen die ersten Warnrufe, und endlich führte man im September wie auch in den anderen Ostblockstaaten den „Neuen Kurs" ein: Verlangsamung der Industrialisierung, Erhöhung der Investitionen für die Landwirtschaft, Steigerung der Gebrauchsgüter. Und ebenso wie in den übrigen volksdemokratischen Staaten fehlte es auch hier nicht an Schuldbekenntnissen, die im Grunde alle eine Fehlplanung erkennen lassen.

Theologisches Studium in Sowjetrußland. Als mit dem Einfall Hitlers in Rußland die orthodoxe Kirche sich vorbehaltlos hinter den nationalen Krieg stellte, kam ihr auch der Staat mit Zugeständnissen entgegen, die weit über die Duldung hinausgingen, die er ihr bisher entgegengebracht hatte. Mit zum Wichtigsten gehörte die Eröffnung theologischer Seminarien in Moskau und Leningrad. Freilich sind diese Stätten noch keineswegs wirkliche Hochschulen theologischer Bildung. Das geistige Niveau der Studenten ist zu tief, und von den Lehrern, die vor 1918 an

den Seminarien tätig waren, ist ein großer Teil gestorben, emigriert oder deportiert. Zwar wandte man sich an die noch lebenden deportierten Professoren, aber die meisten versagten einer Kirche, die mit einem gottlosen System paktierte, die Mitarbeit, und auch von den emigrierten kehrten nur einige von denen zurück, die in Ländern hinter dem Eisernen Vorhang lebten. Von den Professoren des orthodoxen Instituts des heiligen Sergius zu Paris, das eine Reihe vortrefflicher Gelehrter zählt, kehrte keiner zurück. Zu groß war das Mißtrauen. Die großen theologischen Bibliotheken der früheren Seminarien waren meistens sinnlos verschleudert worden, so daß man jetzt fast aus dem Nichts anfangen muß. Bücher und Zeitschriften aus dem Ausland können kaum eingeführt werden. Die einzige Zeitschrift, in der die orthodoxe Kirche ihren Priestern die Grundlagen der christlichen Lehre beibringt, ist die des Moskauer Patriarchats. Aber die Seiten, die der dogmatischen Unterweisung dienen, sind nur wenige; die Polemik überwiegt. Sonst werden kaum theologische Bücher veröffentlicht, einige liturgische Bücher, ein Buch über den verstorbenen Patriarchen Sergius, eine Predigtsammlung des Metropoliten Nikolaus, die Akten über die Zusammenkunft der orthodoxen Kirchen in Moskau 1948 und die Akten der Friedenskonferenz der orthodoxen Kirchen zu Moskau 1952. Außerdem erscheint jährlich ein liturgischer Kalender, dessen erste Jahrgänge auch Artikel brachten, der sich jetzt jedoch auf liturgische Anweisungen beschränkt. Wie man sieht, liegt das theologische Arbeiten noch sehr im argen. (Istina, Paris, Januar-März 1954)

Die italienische Einwanderung nach Frankreich. Nach Aufstellungen des französischen Innenministeriums waren 1952 31,78% aller nach Frankreich einwandernden Ausländer Italiener, das sind 596394 Personen. Dazu kommen noch jene Italiener, die bereits die französische Staatsangehörigkeit erworben hatten. Von diesen gab es 1940 ungefähr eine halbe Million.

Die französische Regierung lenkt diesen Einwandererstrom vor allem nach dem Osten des Landes, nach dem Elsaß, und nach dem Norden. Sie will damit verhindern, daß die italienischen Ansiedlungen des Südostens noch weiter verstärkt werden.

Die Einwanderer sind meist landwirtschaftliche Arbeiter, etwa 35%, es folgen mit 20% die Bauarbeiter, die Metallarbeiter mit 15%, die Arbeiter der verschiedenen Industriezweige mit 12%, die Bergleute mit 10%. 5% sind auf den verschiedensten Gebieten tätig und 3% sind Hausangestellte. Der größte Teil der Auswanderer stammt aus dem Norden Italiens, vor allem aus Venezien. Sie sind vorwiegend bäuerlicher Herkunft und meist unter 35 Jahren.

Die Gründe für die Auswanderung sind hauptsächlich wirtschaftlicher Natur. Dabei ist es weniger die Arbeitslosigkeit in der Heimat, die in die Ferne treibt, als vielmehr das Verlangen nach festen Arbeitsverhältnissen, oder ganz allgemein ausgedrückt, das Bestreben, sich wirtschaftlich zu verbessern. Meist kommen die Auswanderer aus kinderreichen Familien mit fünf und mehr Kindern, während die einzigen Kinder einer Familie kaum ein Zwanzigstel der Auswanderer ausmachen.

Neben wirtschaftlichen Gründen sind es oft verwandtschaftliche Beziehungen. Die schon ausgewanderten Verwandten holen weitere Auswanderer nach und übernehmen nicht selten die Kosten für die Auswanderung.

Die Schwierigkeiten, denen sich die Auswanderer gegenübersehen, ergeben sich aus der Natur der Sache: der Verzicht auf viele liebgewonnene Gewohnheiten, schwierige Anpassung an die neuen Verhältnisse, Mißtrauen der einheimischen Bevölkerung, eine gewisse Gedrücktheit wegen der anfänglichen sozialen Minderstellung mit der Angst vor nachteiligen wirtschaftlichen Maßnahmen des Einwanderungslandes, daraus ein gewisses Gefühl der Unsicherheit und Absonderung.

Die Überwindung dieser Krise geschieht vor allem durch den wirtschaftlichen Aufstieg. Bis es aber so weit ist, bedarf es oft vieler Versuche und Wechsel im Berufsverhältnis. Immerhin haben sich ungefähr 10% der italienischen Bauarbeiter in bessere Stellungen als Maurermeister emporgearbeitet, und 50% der italienischen Bauarbeiter eines Gebietes konnten ihren Kindern bessere soziale Verhältnisse verschaffen, als sie selbst angetroffen hatten. Meist haben diese Kinder einen starken Halt an der italienischen Familie. Aber auch sie kann es nicht verhindern, daß die Kinder mehr und mehr französisch werden und sich auch als Franzosen fühlen. (Aggiornamenti sociali, 6-7, Juni/Juli 1954)

900 Jahre orthodoxe Kirche. Wie sehr das Prinzip des Nationalkirchentums die orthodoxe Kirche zersplittert hat, zeigt folgende Übersicht, die freilich wegen der schwierigen Verhältnisse hinter dem Eisernen Vorhang nur annähernd die Stärke der einzelnen Kirchen angibt und selbstverständlich keinen Schluß auf ihr religiöses Leben zuläßt.

Patriarchat von Konstantinopel	225000
Kirche von Griechenland mit Kreta	7350000
Kirche von Cypern	400000
Griechische Kirche in Amerika	300000
Patriarchat von Antiochien	250000
Patriarchat von Jerusalem	45000
Patriarchat von Alexandrien	150000
Autokephales Erzbistum (Kloster) vom Sinai	100
Patriarchat von Moskau	125000000
Russische Kirchen in der Emigration	3000000
Serbisches Patriarchat	7500000
Bulgarisches Patriarchat	6000000
Polnische Kirche	350000
Tschechoslowakische Kirche	150000
Rumänisches Patriarchat	12000000
Katholikosat von Georgien	2000000
Albanische Kirche	160000
Erzbistum Finnland	70000
Kirche der Baltischen Staaten, in die russische Kirche eingegliedert	
Estland	220000
Lettland	175000
Gesamtzahl	165345100

(Zahlenangaben nach Actualitè religieuse, August 1954)

Bevölkerungsprobleme. Die Erde zählt etwa 510 Millionen km², wovon etwa $^7/_{10}$ vom Meer bedeckt und nur etwa 28% festes Land sind. 13—14% des Festlandes sind unfruchtbar, so daß im besten Fall 15% Nutzland sind. Von diesem bewohnbaren Land ist Europa mit 81 Bewohnern auf den km² am dichtesten besiedelt, während in Südamerika nur 6 Bewohner auf den km² treffen. Von den europäischen Ländern weisen folgende die größte Bevölkerungsdichte auf:

Saar	376	Italien	156
Niederlande	320	Schweiz	117
Belgien	285	Luxemburg	117
Großbritannien	207	Ungarn	102
Westdeutschland	198		

Frankreich liegt mit 77 unter dem europäischen Durchschnitt.
(Etudes et conjoncture, Paris, Juli 1954)

Von der Mau-Mau-Bewegung. Während das Colonial Office zu London ein baldiges Ende der Bewegung erwartet, fürchtet das Volk in Kenya, daß die schlimmsten Dinge erst noch kommen werden. Ursprünglich eine politische Bewegung, die sich die Unabhängigkeit des Landes zum Ziel gesetzt hatte, wurde die Mau-Mau-Bewegung, die seit 1952 offen auftritt, mehr und mehr zu einer Mord- und Brand-Bewegung. Ihre Führer, meist abgefallene Protestanten, haben Verbindung nach Rußland und zu den Kommunisten anderer Länder. Sie versucht auf jede Weise die Bevölkerung zu terrorisieren, verlangt einen Eid, wodurch man sich verpflichten muß, absolut über die Bewegung zu schweigen. Man nimmt an, daß etwa 10% der Bevölkerung unter Angst und Drohung diesen Eid ablegten. Obwohl die Regierung sich bemüht durchzugreifen, hat die Bevölkerung jegliches Zutrauen zu ihren Maßnahmen verloren. Die entschiedensten Gegner des Mau-Mau sind die Christen, vor allem die Katholiken. Soweit bisher bekannt wurde, ist keiner der Führer der Bewegung katholisch.

Die Mission hat bisher 1 europäische und 2 einheimische Schwestern verloren. Ein europäischer Missionar wurde schwer verletzt, mehrere einheimische Priester konnten mit Mühe und Not aus der Gefangenschaft entfliehen. In Fort Hall wurde die einheimische Missionsstation zerstört, die Priester und Schwestern schweren körperlichen Mißhandlungen ausgesetzt. Eine europäische Station mußte man nach einigen Überfällen aufgeben. Bisher wurden 35 Missionsschulen zerstört und 14 Lehrer getötet. (Revue du Clergè Africain, Juli 1954).

Übersetzungen deutschsprachiger Werke. Die Deutsche Bücherei in Leipzig veröffentlicht das erste Heft einer Bibliographie von Übersetzungen deutschsprachiger Werke in fremde Sprachen seit 1951. Insgesamt sind 256 Nummern aufgezählt. Davon sind die meisten (48) Übersetzungen ins Polnische, es folgen die Übersetzungen ins Französische (47), ins Italienische (35), ins Tschechische (24), ins Holländische (20), ins Russische (17), ins Englische (15), ins Slowakische (10). Der Rest verteilt sich auf die übrigen Sprachen. Während in die Sprachen der westlichen Welt Bücher aller Gattungen übersetzt wurden, stellen bei den Übersetzungen in die Sprachen des Ostblocks die Schriften von Marx und Engels ein großes Kontingent.

Urbarmachung von Brachland in der Sowjetunion. Nachdem die im ursprünglichen Plan für 1955 vorgesehenen 13 Millionen ha, ein Gebiet doppelt so groß wie Bayern, bereits in diesem Jahr gerodet und fruchtbar gemacht wurden, veröffentlicht die Prawda vom 17. 8. 1954 einen neuen Beschluß des Zentralkommitees, wonach bis 1956 28—30 Millionen ha Neuland gewonnen werden sollen. Inzwischen wurden auf dem bisher gewonnenen Boden 124 neue große Getreide-Sowchosen errichtet, die mit den modernsten Maschinen ausgestattet wurden. Mehr als 150000 Facharbeiter waren bei der Gewinnung neuen Bodens beschäftigt.

Umschau

76. Deutscher Katholikentag in Fulda

Vom 1.—5. September fand am Grab des heiligen Bonifatius zu Fulda der 76. Deutsche Katholikentag statt. Oberflächlich gesehen, eben der 76., der sich würdig an 75 andere, im Grunde aber doch gleichartige Veranstaltungen anschließt. Und doch ist es nicht so. Katholikentag ist nicht gleich Katholikentag.

Liest man die Berichte der alten Katholikentage etwa bis zur Jahrhundertwende, so hat man den Eindruck von frohen Treffen zwar zahlreicher, aber doch einzelner Männer, die da und dort

führend im katholischen Leben stehen. Man freut sich darüber, sich wieder einmal zu sehen, man tauscht die Erfahrungen aus, man erörtert die Probleme des Tages und berät die nächsten Schritte, die nun zu unternehmen seien. Neue Pläne werden geschmiedet und neue Werke ins Leben gerufen. Die Mehrzahl all der großen Organisationen, durch die sich der deutsche Katholizismus damals vor dem der meisten anderen Ländern auszeichnete, nahm von Katholikentagen ihren Ausgang.

Schon in den letzten Jahren vor dem ersten Weltkrieg und erst recht in den zwanziger Jahren begannen die allgemeinen deutschen Katholikentage diesen ihren Charakter zu ändern. Im langsam heranziehenden Massenzeitalter wurden auch die Katholikentage mehr und mehr zu Massenkundgebungen. Es wurde immer schwieriger, Städte zu finden, die die Voraussetzungen, die entsprechend großen Hallen, die weiten Plätze, ein genügend hochentwickeltes Verkehrswesen boten. Kleinere Städte mußten hierfür ausscheiden. Gleichzeitig entwickelten sich die Katholikentage immer mehr zum großen Jahrestreffpunkt der katholischen Organisationen. Große allgemeine Veranstaltungen gab es nur verhältnismäßig wenige, dafür hielten aber von früh bis abend zahllose größere und kleinere Vereine ihre Jahrestreffen ab. Der Präsident des Zentralkomitees, die Präsidenten der Katholikentage selbst eilten von einer Versammlung zur anderen, um sich wenigstens kurz sehen zu lassen. Die großen allgemeinen Versammlungen dienten vor allem der Glaubenskundgebung und Glaubensstärkung der breiten Massen; die praktische Kleinarbeit hatte sich weitgehend in die Sonderversammlungen verlagert.

Was dort erarbeitet wurde, suchte man zusammenzufassen in jenen unvergeßlichen Höhepunkten, in jenen „großen Heerschauen", wie sie der damalige Nuntius Pacelli zu nennen pflegte, in den großen Schlußkundgebungen der Katholikentage.

Dann kam das große Schweigen von 1933—1947. Als 1948 der greise Fürst Aloys zu Löwenstein den ersten Nachkriegs-Katholikentag nach Mainz berief, da galt es zuerst die Lage abzutasten, zu sehen, wo man stand, die Tat zu finden, nach der die Zeit verlangte — „nicht klagen, handeln" war das Motto, das über dem Mainzer Katholikentag stand. Zwei Dinge waren es vor allem, die von Mainz ihren entscheidenden Anstoß erhielten: die katholische Siedlungsbewegung und die starke Hinwendung zur Familienpolitik.

Bochum 1949 glich vielleicht besonders stark den Katholikentagen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Riesige Menschenmassen, unvergeßliche Kundgebungen vor der Kulisse der Fördertürme und der Schlote des Ruhrreviers. Die Arbeiterfrage stand stark im Vordergrund. Und doch hatte sich schon in Bochum etwas ganz Neues gezeigt: der auffallende Andrang der Massen zu den Gottesdiensten. War man vorher im Zweifel gewesen, ob man an den Werktagen nicht eine kleinere Kirche wählen sollte, so zeigte sich, daß selbst die größte nicht ausreichte.

Diese Erfahrung zusammen mit der dringenden Aufforderung des Heiligen Vaters, das Heilige Jahr 1950 zu einem Gebetsjahr zu machen, führte dazu, daß man für dieses Jahr Passau und für die vorausgehende Arbeitstagung Altötting wählte. Bewußt wollte man von der großen Massenkundgebung weg. Man wollte in einen rein katholischen Raum, man wollte in eine kleinere Stadt und zu einem Marienheiligtum. Es mag wohl sein, daß spätere Geschichtsschreiber der allgemeinen deutschen Katholikentage Passau-Altötting als einen Wendepunkt bezeichnen werden. Es sollte ein Katholikentag des Gebetes werden und ist es geworden. Wie haben die Mitglieder der Arbeitskreise bei der Lichterprozession in Altötting gebetet! Wie das ganze Land während des triumphalen Zuges der Gnadenmutter nach Passau! Der Dom in Passau war Tag

und Nacht gefüllt. Und als am Sonntag beim Pontifikalamt Lieder und Gebete von Lautsprechern durch alle Straßen und Gassen getragen wurden, da betete tatsächlich eine ganze Stadt!

Etwas vom Geist von Passau ist auch den weiteren Katholikentagen geblieben. Früher hatten sich aufrichtige und fromme Katholiken getroffen. Es war ihnen eine Selbstverständlichkeit, daß sie ihr Tagewerk mit der Feier des heiligen Meßopfers, sehr häufig auch mit dem Empfang der heiligen Kommunion begannen. Aber der Tag war dann der ernsten Arbeit und den Kundgebungen gewidmet. Es wurde schon als etwas Besonderes empfunden, wenn etwa am Mittag der Präsident den Engel des Herrn vorbetete. Seit Passau ist das Beten zum Tragenden, beinahe zur Hauptsache der Katholikentage geworden. So fand man es in Fulda selbstverständlich, daß die Ansager und Ordner durch die Lautsprecher immer wieder zu den „Pilgern zum Katholikentag" sprachen — eine Bezeichnung, die in früheren Zeiten bestimmt Erstaunen, wahrscheinlich sogar Lächeln hervorgerufen hätte. Man fand es selbstverständlich, ja dazu gehörend, wenn man bei der großen Schlußkundgebung immer wieder aufgefordert wurde, sich zu erheben, um für dieses oder jenes Anliegen zu beten. Katholikentage sind Tage großen, starken und innigen Betens geworden.

Berlin 1952 hat wieder etwas Neues gebracht. In Berlin wurde zum ersten Mal der Samstag zum „Tag der Begegnung" gemacht. Gerade diese Begegnung von Ost und West wurde vielleicht zum stärksten Eindruck des Berliner Katholikentages. Auch dieses neue Moment wurde in Fulda festgehalten und dürfte wohl so lange bleiben, als die großen allgemeinen deutschen Katholikentage die einzige Gelegenheit für viele deutsche Menschen aus Ost und West darstellen, sich menschlich zu begegnen. So betrachtet möchte man freilich wünschen, daß diese Begegnungen bald überflüssig werden! Aber immer wieder wurde in Fulda — 12 km vom Eisernen Vorhang entfernt! — betont, wie wichtig gerade diese menschlichen Begegnungen, diese zahlreichen persönlichen Aussprachen seien, damit wenigstens wir Katholiken uns nicht auseinanderleben, damit wir die Menschen drüben noch verstehen und — vielleicht noch wichtiger — sie uns.

Eigentlich hätte auch Fulda ein „kleiner" Katholikentag werden sollen. Aber wie vorauszusehen war, ließen sich ebenso wie in Passau auch hier die Massen einfach nicht zurückhalten. Bewundernswert bleibt, wie glatt und reibungslos eine Stadt von 45000 Einwohnern den plötzlichen Andrang von mehr als 200000 Besuchern bewältigt hat. Wie anderwärts war das auch hier nur durch den oftmals geradezu heroischen Einsatz der vielen Ungenannten einerseits und durch die nachgerade schon sprichwörtliche Willigkeit der Besucher anderseits möglich. Aber die großen Massen bleiben ein Problem. Die alten Formen, geistreiche und oft glänzende Reden, genügen hier nicht mehr. Schon gar nicht im Zeitalter des Rundfunks und des Fernsehens. Fulda hat mehrere Versuche gemacht, neue Formen zu finden. Statt einer eigenen Missionsversammlung, wie sie früher üblich war, wo Redner über die Missionen sprachen, suchte man die Missionen selber gleichsam sichtbar zu machen. Vertreter aus aller Herren Länder traten auf und sprachen ein paar Worte. Daß diese Form Anklang fand, zeigte sich an dem gespannten Mitgehen der großen Menge, zeigte sich besonders in dem nicht enden wollenden Beifall, als jene junge Chinesin vortrat, von der gesagt wurde, daß sie Vater und Mutter, Geschwister und Heimat verlassen habe, und daß sie nicht zurückkehren könne, weil sie ihren Glauben nicht verleugnen wolle. Welch tiefe, ehrfurchtsvolle Stille, als sie dann mit feiner Stimme in ihrer Muttersprache aus dem 41. Psalm sang. Sicher war manches noch verbesserungsfähig, hätte manches noch etwas mehr „Stil" haben dürfen, doch hatte man das

Gefühl, daß sich hier eine neue Form anbahnt, die für die Zukunft richtungweisend werden könnte.

„Ihr sollt mir Zeugen sein" war das Motto in Fulda. Und damit war auch inhaltlich die Fortsetzung zu Passau gegeben. Nicht nur das Gebet, nicht nur die Gottverbundenheit, sondern auch das, was aus jedem echten Gebet hervorspringen muß: Zeugnis geben von Christus, ihn neu in unsere Zeit hineintragen. Und darum das ernste Ringen in den Arbeitskreisen um die Frage, was bedeutet das praktisch in den verschiedenen Lebensbereichen. Auch hier schien sich in Fulda eine neue Form abzuzeichnen. Arbeitskreise im eigentlichen Sinn lassen sich ja nur im kleinsten Kreise verwirklichen. Aber was in solchen kleinsten Kreisen wirklich Sachverständiger vorher erarbeitet und vielleicht in Thesenform niedergelegt worden ist, das läßt sich dann an einen größeren Kreis herantragen. Ist dieser Kreis dann wirklich sorgfältig ausgewählt, etwa als ein Kreis von Sachverständigen der einzelnen Dekanate, die ihrerseits zu Hause auf diesem Gebiete tätig sind, die vielleicht dekanatsmäßig gewählt wurden, die darum Zeit hatten, sich vorher selbst mit den Problemen zu befassen, von denen man zu Hause erwartet, daß sie bei ihrer Rückkehr etwas mitbringen — sind die Kreise so ausgewählt, dann könnten sie eine starke Strahlung ausüben.

Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob es nicht zu viel Katholikentage gebe. Wären die allgemeinen deutschen Katholikentage unserer Zeit nichts anderes als ein bloßes „Tradieren", ein Wiederholen von Veranstaltungen früherer Zeiten, so wäre die Frage sehr wohl berechtigt. Wer aber die großen Tage des Betens, der wahrhaft katholischen Begegnungen, des Ringens um die neuen zeitgemäßen Formen, ja wer — das dürfte nicht zu viel gesagt sein — die Gottesnähe und die Gnade dieser Tage erlebt hat, wird schwerlich finden, daß es zu viele Katholikentage gibt.

Felix zu Löwenstein S.J.

Über die Wünschelrute

Die aus der Halbbildung sprossenden okkulten Wissenschaften werden schwerlich je zu beseitigen sein, wohl aber müssen sie eingedämmt werden; denn sie stören die soziale Gemeinschaft besonders deshalb, weil sich kriminelle Elemente ihrer zum Schaden der Mitmenschen bedienen. Aus der Gruppe der undurchsichtigen Geheimwissenschaften, der „Artes incertae" (Paracelsus) soll die der Wünschelrute herausgegriffen werden. Wir werfen dabei einen Blick auf den Tummelplatz der Halbgebildeten, die „Radiaesthesie". Es ist die Ruten- und Pendelkunde, die sich heute „offensichtlich wegen der Geheimniskrämerei"[1] so nennt. Außerdem ist das Wort Radiaesthesie viel wissenschaftlicher und dringt so auch leichter in die „besseren Kreise" ein.

Eine köstliche Wissenschaft ist das! Sie ist nämlich sehr universell. Ihre Exponenten verstehen sich z. B. auf Edelsteine, deren Echtheit mit dem Pendel geprüft wird, und eine kluge Frau tut gut daran, vor der Anschaffung eines Schmuckstückes, abgesehen von astrologischen Gesichtspunkten, auch durch einen Pendler prüfen zu lassen, ob der Schmuckstein ihrem „Od" entspricht. Die Vertreter der Radiaesthesie verstehen aber noch mehr: sie suchen als „Radarmenschen" (Illustrierte „Kristall", Heft 14, 1954) verlorene Schlüssel, verlaufene Hunde oder Kinder, genau alles das, was schon Zeidler (1700)[2] mit der Wünschelrute auch ohne „Radar" vermochte. Man sucht Mörder und findet sie schon auf der Landkarte — wie gut nur, daß durch Rhine[3] und Bender[4] alles wissenschaftlich zu erhärten ist („Psi-Kräfte", Praecognition, Prophetie etc.)!

[1] *H. H. Wendte*, „Landarzt" 16, 434 (1954).

[2] *G. Zeidler*, Pantomysterium, Hall, Leipzig 1700.

[3] *J. B. Rhine*, „Die Reichweite des menschlichen Geistes", Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1950.

[4] *H. Bender*, „Zur Entwicklung der Parapsychologie von 1930 bis 1950", Rascher-Verlag, Zürich.

Die neue Wissenschaft „Radiaesthesie" begegnet uns ganz naturwissenschaftlich: dem Arzt physikalisch, dem Physiker biologisch, dem Laien mit „Abschirmgeräten", „Todeskilometern" und „Krebsstrahlen". Alles ist mit der Wünschelrute ohne Schwierigkeiten festzustellen. Durch systematische Presseartikel wird die einer Kritikfähigkeit weniger teilhaftige Bevölkerungsschicht auf die vielen Geheimnisse der Natur und der Strahlen hingewiesen und sollte das noch nicht fruchten, dann scheut man sich nicht, die religiöse Bindung der Menschen auszunutzen. Da man mit der Wünschelrute (laut vorliegenden Pressemeldungen) Marienerscheinungen ohne weiteres auf ihre „Echtheit" prüfen kann und der Vorsitzende des Verbandes für Ruten- und Pendelkunde Dr. Wetzel[5] in Strafverfahren vor Gericht zur Unterstützung seiner okkulten Theorien sogar mit den Korintherbriefen argumentiert, ist in den Augen des Volkes die Sache in Ordnung.

Hier allerdings beginnt der Ernst der Situation. Wer so zu argumentieren wagt, wird auf Widerstand stoßen, denn schon längst hat die Kirche erkannt, daß Geheimlehren der wahren Frömmigkeit entgegenstehen, was eine Verlautbarung hinsichtlich der Radiaesthesie trefflich zum Ausdruck bringt (... Detrimentum pietatis ex Radiaesthesiae consultationibus ...[6])

Viele, die das mystische Beiwerk der Wünschelrute ablehnen, sind der Meinung, man könne mit ihr wenigstens Wasser aufsuchen, und nur ungläubig hören sie dem Aufklärer zu, da sie doch selbst gesehen haben, wie ein Rutengänger eine „Wasserader" mit Erfolg festgestellt und erbohrt hat.

Hier aber setzt erstmalig die „Halbbildung" ein. Da nämlich Wasser überall zu finden ist („Water would naturally be found at the same level everywhere"[7]) fällt es in Deutschland an vielen Stellen schwer, kein Wasser zu finden. Da in Bayern z. B. 3/4 des Erdbodens unterwässert sind, ist die Trefferrate auch beim Ausraten 75 %. Die restlichen Fehlergebnisse werden bei Rutenmutung so erklärt: „Auch ein Professor der Medizin hat sich schon in seiner Diagnose geirrt. Wir sind eben die Internisten der Erde!"

In Gebieten, in denen das Wasser seltener ist, hilft dem Rutengänger die geologische Karte oder geologische Vorbildung, so daß letzten Endes nach Goethe[8] „die Erfahrung die beste Wünschelrute ist". Es muß daher nach Bekker[9] als besonders verdächtig auffallen, daß sich Wünschelrutengänger geologisch schulen lassen. Prüft man aber in geologisch schwierigem und unbekanntem Gelände und ohne psychologische Hilfe, so sagt jeder Rutengänger anders aus und kann seine eigenen Angaben im Wiederholungsversuch nicht bestätigen, ja er findet nicht einmal riesige unterirdische Wasserleitungen, die tausende Kubikmeter Wasser der Großstadt zuführen.[10]

Die Geologen aller Kulturstaaten sind daher zu der sicheren Überzeugung gelangt, daß zwischen Untergrund und Rutenausschlag keinerlei Beziehungen bestehen, ja nicht einmal wahrscheinlich sind (Dekret der Direktorenkonferenz der Deutschen Geologischen Landesanstalten 1950).

Die Ursachen für das Versagen der Wünschelrute sind vielfältig. Der Wünschelrutenausschlag ist nämlich — was

---

[5] *F. Wetzel,* Ztschr. f. Radiaesthesie 4, 102 (1954).

[6] AAS Vol. XXXIV (1942) S. 148.

[7] *S. W. Sollas,* Proc. Psych. Res. V, 73 (1884).

[8] *J. Walther,* Reclambücherei 7209 — *K. Marbe,* Die Umschau 26, 36, 565 (1922).

[9] *H. Becker,* Münchn. Med. Wschr. 1954 i. Dr.

[10] *F. Gaßmann,* Vierteljschr. Naturw.Ges. Zürich XCI 1946. *R. Graßberger,* Die Wünschelrute und andere psychophysische Probleme, Selbstverlag, Wien 1917. — *P. A. Ongley,* J. of the Brit. Waterworks Ass. Vol. 30, 1 (1949). — *H. H. Wendte,* „Landarzt" 16 (1954). — *F. Michels,* Das Problem der Wünschelrute, Straße und Verkehr, Zürich 37, 12 (1951).

die Rutengänger gerne verschweigen — schon bestens untersucht.

Äußere Ursachen für sein Entstehen sind vollständig und mit Sicherheit abzulehnen. Die Ursachen liegen im Rutengänger selbst und ganz besonders in der Muskelphysiologie und den zentral bedingten ideomotorischen Bewegungen,[11] sowie in der Ermüdungsphysiologie[12] begründet. Hinzu kommen eine Reihe von psychologisch genauer determinierter Phänomenen, so u. a. das Gesetz der fördernden Erregung von Baudoin[12] und die bevorzugten Reaktionen von Marbe.[12] Die einfache Physik des „Gerätes Wünschelrute" ist von Holzlöhner, Brüche und Sellier[13] untersucht worden. Nur der vollkommen Unwissende kann sich zur Erklärung des Wünschelrutenausschlages „Strahlen" vorstellen, die aus dem Boden kommen. Die einzelnen Hypothesen, und zwar jede, sind längst widerlegt, doch nach dem Stehaufmännchen-Prinzip sind sie von Zeit zu Zeit immer wieder da. Es gibt hier Kurz-, Mittel- und Langwellen,[14] neuerdings natürlich ultrakurze Wellen, ja ganz kurze mit einigen mm-Wellenlängen, die man dann auch mit der Rute zwischen Packpapier feststellen kann oder etwas längere, die durch Holzprismen abgelenkt werden können![15]

Zu den Wellen, die gerade, schief, schräg oder gebündelt (Cody), bei Nichtfeststellbarkeit „gewandert" sein können, kommt noch der Magnetismus. Da man diesen aber womöglich wissenschaftlich nachprüfen könnte, wird der „Magnetoismus" daraus. Dafür werden aus einem Versuch gleich dreitausend und mehr, ganz nach Bedarf.

An ernsthaftes Literaturstudium denkt niemand. Dafür werden die entstehenden Lücken mit neuen Hypothesen ausgefüllt: mit odischen Brennpunkten, Hauptpluspolen, Drei-Brikett-Entstrahlern usw. Und über die Krebsentstehung durch „Erdstrahlen" läßt sich ja so leicht schwätzen, zumal die „hochmütigen Wissenschaftler" es ja ablehnen, die ungemein klärenden Versuche der Radiaesthetennachzuarbeiten.

Das so primitive physikalische Hebelgerät Wünschelrute betört also die Menschheit seit mehreren hundert Jahren, nach Kopp[16] und vielen anderen sogar noch länger; soll doch schon der Stab des Moses nach diesen Forschern eine Wünschelrute gewesen sein. Das hat einer vom anderen abgeschrieben, darum muß es wohl so sein.

Die Wünschelrute, in die man durch Anspannen Kraft hineinsteckt, gibt diese latente Energie bei Verlagerung des Gleichgewichtes als Drehkraft zurück. Für ganz besondere Ansprüche gibt es sogar eine „Zweimännerrute", die sehr schwere Ausschläge erzeugt. Warum wohl? — Weil die Kraft von zwei Männern hineingesteckt wird. Gegen diese Grundtatsachen der Schulwissenschaft, die nach Ansicht der Radiaesthetenalle Genies unter ihnen unterdrückt, hilft kein „Tatsachenbericht" und keine Polemik. Die Feststellung, daß die Wünschelrute ein untaugliches Instrument ist, stammt aber nicht nur von Hochschulgelehrten, „vom grünen Tisch", sondern auch aus der Praxis der Geologen.[17] Da der Hinweis auf die Erfahrungen der Geologen aber immer mit der „Futterneid"-Hypothese von den Rutengängern zurückgewiesen wird, sei es uns als Nichtgeologen gestattet, andere Beispiele nicht geologischer Art einmal ans Tageslicht zu bringen.

---

[11] *E. Kuhnke,* in Prokop: „Die Wünschelrute", Monographie i. Dr.

[12] in *O. Prokop* „Die Wünschelrute", Monographie i. Dr. — *Ch. Baudoin,* „Psychologie der Suggestion und Autosuggestion", Sibythen, Dresden 1926. — *K. Marbe,* Die Umschau 26, 36, 565 (1922).

[13] *K. Sellier,* in O. Prokop „Die Wünschelrute", Monographie i. Dr. — *E. Holzlöhner,* Med. Welt, 8, 286 (1936).

[14] *H. Dannert* und *Piacenza,* Druckschriften zu ihren Entstrahlungsgeräten. — *Eckstroem,* zit. nach Michels.

[15] *Wüst und Wimmer,* Ztschr. f. Entwicklungsmechanik 131, 389 (1934).

[16] *J. Kopp,* Gesundheit und Wohlfahrt 31, 219 (1951).

[17] *F. Michels,* Das Problem der Wünschelrute, Straße und Verkehr, Zürich 37, 12 (1951).

Seit Jahren, ja Jahrhunderten, wird immer wieder nach Schätzen gegraben, die nicht existieren. Bereicherungssucht, Neugierde und Not sind die Beweggründe. Die Angaben über die Lage der Schätze werden von Rutengängern gemacht. Kyrle[18] hat vor der Wiener anthropologischen Gesellschaft 1934 eine große Liste solcher Grabungen referiert. „Entdeckt" wurden hier von Rutengängern versunkene römische Goldwäschereien, Arpads Grab, der Nibelungenschatz bei Pöchlarn, riesige Goldvorräte in Mauernischen und das berühmte „Attilagrab". Daß nichts gefunden wurde, ist klar, denn so einfach wie beim Wasser macht es die Natur hier dem Rutengänger nicht! Der größte und international bekannt gewordene Versager war die Grabung von 1930 bis 1933 nach dem „Attilagrab" in Aurolzmünster (Oberösterreich).

Hier wurden von Rutengänger Binderberger sagenhafte Goldschätze unter dem Schloß mit der Rute bestimmt, Schätze, wie sie die „Bank von Frankreich" nicht fassen kann. Massive Säulen aus purem Gold, goldene Särge getreuer Gotenkönige. Die Angaben von Binderberger wurden von Schappeller für bare Münze genommen und nach einem Gutachten von Wetzel (nach Wach)[19] wurden die Grabungen in Gang gebracht. Insgesamt sollen mehr als 1800000 Mark vergraben worden sein. Kenner sind allerdings der Meinung, diese Zahl sei zu niedrig gegriffen. Fest steht aber, daß sogar Wilhelm II. (von Doorn) 400000 Mark investierte. Gefunden wurde nichts!

Die Grabungen kosteten sogar ein Todesopfer. 28 Meter tiefe Schächte wurden angelegt. Wegen des bereits nach zwei Metern einstömenden Wassers mußte dauernd gepumpt werden. Obwohl man nichts fand, wurde trotzdem bereits überlegt, wie die Ehrenhalle aussehen solle, in der Attila würdig aufgebahrt werden müsse, und ein Sonderzug war bereits zum Abtransport nach Ungarn vorgesehen. Und viele Leute gaben ihr Geld — drei Jahre lang. Heute sind, nach eigener Information, die Arbeiter der Grabung zum Teil noch nicht bezahlt, und das Schloß ist vollkommen verschuldet.

Dieses eine Beispiel zeigt, wie sehr Goldgier und Geltungssucht durch die Radiaesthesie erweckt werden können und wie leicht der vom Goldfieber Erfaßte sich über alle Vernunft hinwegsetzt. Theophilus Albinus, ein Mönch, hat 1704 drastisch auf die psychische Wünschelruten-Epidemie hingewiesen. Er spricht von einer „humana temeritas", was ungefähr „Schwindel" heißt.

Durch mangelhaft korrigierte Phantasiebilder auch gelehrter Leute, durch parapsychologische Forschungsstellen immer wieder genährt, laufen das leichtgläubige Volk und sogar seine Führer und Richter dem Idol des Unwahrscheinlichen und Unwirklichen nach — allen denen, die längeres irdisches Leben, Zukunftsschau, Schätze und Gespräche mit Verstorbenen versprechen. Der Betrüger im Hintergrund aber nutzt diese Leichtgläubigkeit,[20] er verkauft seine Allheilmittel, seine sinnlosen Abschirmgeräte und andere Götzen oder Amulette und bedient sich dabei zur geschickten und wirksamen Tarnung oft gelehrter und frommer Sprüche. Es bedarf also wirklich ernsthafter Anstrengung, die gutgläubigen Scharlatane und die Betrüger zu bannen.

Gerade in Not- und Kriegszeiten gilt das Wort von Las Casas: „Nie haben die Menschen so viel geglaubt, als da sie nichts mehr glaubten — —". Man sollte sich daher bemühen zu erreichen, daß die Menschen wieder glauben, dann verschwinden die Geheimwissenschaften von selbst.

Otto Prokop

---

[18] *G. Kyrle,* Sitzungsberichte anthrop. Ges., Wien 1934.

[19] *A. Wach,* Shin, der Herr der Zahl 22, Eigenverlag (Salzburg 1922).

[20] *R. Graßberger,* „Die Wünschelrute und andere psychophysische Probleme", Selbstverlag, Wien 1917. — *O. Prokop,* Die Wünschelrute.

Was ist das Schöne?

In seiner nachgelassenen „Ästhetik“[1] sagt Nicolai Hartmann: „Die Untersuchung des Komischen ist nicht selbst etwas Komisches .Wer sich dabei amüsieren will, kommt nicht auf seine Kosten. So war auch die Untersuchung des Erhabenen nichts Erhabenes, die des Anmutigen nichts Anmutiges. Und so die ganze Untersuchung des Schönen — nichts Schönes; niemand, dem es um das Schöne selbst zu tun ist, würde sie führen. Wohl aber führt der, dem es um Erkenntnis zu tun ist, Untersuchungen über das Schöne, das Erhabene, das Anmutige und das Komische“ (S. 450). Es handelt sich also um eine philosophische Untersuchung über Wesen und Seinsweise des Schönen .Trotzdem glauben wir, daß auch das eigentliche Erlebnis des Schönen durch das Werk zwar dem nicht geschenkt wird, der es nicht schon besitzt, wohl aber verfeinert und vertieft werden kann; man wird auf manches aufmerksam, was sonst vielleicht unbeachtet geblieben wäre. Jedoch geht es auch nicht um eine Psychologie des ästhetischen Genusses, sondern einzig und allein um eine Wesensschau des Schönen. Das Buch besitzt denn auch die Eigenschaften, die aus den früheren Werken des Philosophen bekannt sind, streng methodisches Vorangehen, das zuweilen fast an Pedanterie streift, Nähe zum Gegebenen, Verzicht auf alle voreilige Spekulation, ferner eine Zurückhaltung in Aussagen, die einen persönlichen Charakter haben könnten, die manchem vielleicht etwas zu weit geht. So bemerkt man wohl, daß der V. zur Religion kein persönliches Verhältnis hatte; aber das drängt sich nicht vor und nur in der Sinnfrage Kap. 35 übt diese Stellung einen Einfluß auf das Ergebnis aus, obschon seine Bemerkungen bis zu einem gewissen Grad richtig sind und vor unkritischem Reden über Sinn bewahren können.

H. lehnt es ab, das Wesen des Schönen allein aus der Phänomenologie des ästhetischen Aktes zu ergründen, wie er auch an dem Frühstadium der Phänomenologie mit Recht aussetzt, daß sie meinte, der Akt liege der Erkenntnis näher als der Gegenstand; genau das Umgekehrte ist der Fall. So wendet sich die Aufmerksamkeit zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzüglich dem ästhetischen Gegenstand zu. Es ergibt sich sofort, daß dieser nicht einfach ist, sondern daß zunächst zwei Schichten zu unterscheiden sind: das Kunstwerk in seiner physischen Wirklichkeit und das, was sich durch sie hindurch kundgibt, in ihr erscheint. Die erste Schicht weist ein Material auf, das erst durch seine Formung dazu befähigt wird, Mittel dieses Erscheinens zu sein. Das Erscheinende selbst ist unsinnlich und für sein Erscheinen an das Sinnliche gebunden. Das Schöne ist also, das ist das erste Ergebnis, ein Erscheinen eines Mehr-als-Sinnlichen in einem Sinnlichen.

Diese Erkenntnis ist nicht ganz neu. Aber die Untersuchung zeigt weiter, daß auch das Erscheinende selbst nicht einfach ist, sondern wiederum verschiedene Schichten aufweist; in manchen Kunstarten, in der Dichtung vor allem, lassen sich im Gesamtwerk bis zu sieben unterscheiden. Diese Schichten stehen nicht gleichgültig nebeneinander, sondern die je äußere vermittelt das Erscheinen der tieferen, während umgekehrt die je tiefere im schöpferischen Prozeß für die Formung der nächsten Schicht maßgebend ist. Kunstschaffen und Kunstgenuß verlaufen also in entgegengesetzter Richtung. Auch im Naturschönen fehlt das Erscheinungsverhältnis und die Mehrschichtigkeit nicht.

Die Tiefe eines Werkes hängt von der Tiefe der innersten Schicht ab, die im Werk aufleuchtet; die Vollkommenheit hingegen verlangt eine Abgestimmtheit der Schichten aufeinander, die das Erscheinen ohne Sprung und ohne Lücke vermittelt. Der Inhalt der erscheinenden Schichten wird von nichtästhetischen Werten und Unwerten gebildet,

[1] *Hartmann, Nicolai:* Ästhetik. (476 S.) Berlin 1953, Walter de Gruyter. Leinen DM 34,—.

in den Kunstwerken vor allem von menschlichen, also besonders von sittlichen und religiösen Werten. Diese sind nicht bereits das Schöne oder an sich schön. Sie sind die Grundlage, auf die das Schöne fundiert ist, aber eben, wie in allen echten Fundierungsverhältnissen, als neuer, eigenständiger Wert. Erst die Erscheinung in der sinnlichen Schicht macht das Schöne aus. Dieses Erscheinen bringt das Unsinnliche nicht wirklich in den sinnlichen Gegenstand hinein. Das Schöne bedarf nicht nur des Gegenstandes, sondern auch des Betrachtenden, und es wird wirklich nur durch diesen, aber so, daß die ästhetische Schau durch den Gegenstand bedingt ist. Daher wird das Schöne nicht am Akt erfahren, obschon dieser schöpferisch ist, sondern nur am Gegenstand. Es ist also in einem gewissen Sinn unwirklich, reines Geschautwerden, Gegenstand nur als Gegenstand, der außer dem Gegenstandsein nicht noch etwas anderes ist, wie z. B. der wirkliche Erkenntnisgegenstand, dessen Sein nicht vom Gegenstandsein abhängt. Darum ist das Schöne aus dem Leben herausgenommen; die Zeit des Schauspiels oder der Musik ist nicht die wirkliche Zeit, der Raum des Gemäldes oder des Standbildes nicht der wirkliche Raum, in dem das Kunstwerk als physisches Gebilde steht. Und doch ist Lebensnähe ein wesentliches Erfordernis eines jeden Kunstwerkes; aber sie bezieht sich auf die Schichten, die in ihm erscheinen. Sie bedeutet nicht Nachahmung; denn die künstlerische Form muß sich im Gegenteil von der alltäglichen Wirklichkeit entfernen. Aber sie darf es nie so, daß dadurch die Lebensnähe des Erscheinenden unmöglich wird.

Man könnte glauben, der wesentliche Beitrag des Betrachters, der bewirkt, daß das Schöne nur im Wahrgenommenwerden wirklich ist, habe eine völlige Subjektivität zur Folge. Dagegen spricht aber die Erfahrung; man kann nicht alles als schön ansprechen. In der Tat ist ja das Erlebnis an den Gegenstand und seine Form gebunden und von ihm mitbestimmt. Allerdings kommt es auf diesem Gebiet nicht zu einer Allgemeingültigkeit wie auf dem der Erkenntnis, wie H. dies für möglich hält. Was als schön empfunden wird und darum auch schön ist, wechselt, während dies bei der Wahrheit nicht der Fall ist. Der Grund liegt eben in der erwähnten Seinsweise des Schönen und auch auf der weiter unten noch zu erwähnenden Rolle des Seelischen und Ausdrucksmäßigen. Die gleiche Gestimmtheit läßt sich nicht nur auf eine einzige Weise ausdrücken und zum Erscheinen bringen.

Die einzelnen Kunstarten unterscheiden sich zunächst durch das sinnliche Material und durch die ihm entsprechende Formung. Aber dieser Unterschied hat auch eine Verschiedenheit im Verhältnis der Schichten zueinander zur Folge, woraus sich ergibt, daß nicht jede Kunstart alles gleich gut darstellen kann. Je nach der Art, ob Dichtkunst, Malerei, Bildhauerei, Musik oder Baukunst, werden verschiedene Schichten des Unsinnlichen wichtig, was im einzelnen aufgezeigt wird. Quer zu dieser Einteilung liegt die andere in die verschiedenen Arten des Schönen, das Erhabene, das Anmutige und das Komische. Aber auch hier spielt die Schichtung eine Rolle, und deswegen sind ja nicht alle Kunstarten gleich gut zum Ausdruck einer jeden Art des Schönen geeignet.

In den Ausführungen fällt immer wieder auf, daß in dem Erscheinungsverhältnis die Schicht des Seelischen als Gestimmtheit, als emotionaler Eindruck auf den Menschen eine ausschlaggebende Rolle spielt (vgl. unsere „Erkenntnistheorie", Köln 1928, Kap. 30: Die ästhetische Erkenntnis; ebenso: „Die Grundfragen der Philosophie", 3. Aufl., Freiburg 1949, IV. Teil, Kap. 5: Die Kunst). Aber der V. selbst ist nicht genügend darauf aufmerksam geworden. Das liegt wohl auch daran, daß er zwischen Seelisch und Geistig nicht klar unterscheidet, wie er auch das geistige Moment in der Wahrnehmung nicht zu

kennen scheint. Der ästhetischen Erfahrung geht es nicht um das Ansich der einzelnen Seinsbereiche, sondern nur um ihren Eindruck auf die Gestimmtheit des Betrachters. Daraus lassen sich eine Reihe Eigenschaften und Strukturen ableiten, die H. richtig gesehen und beschrieben hat. Vor allem wird der Zusammenhang mit dem Leben und der Sinn der Lebenswahrheit klarer. Im Alltag durchkreuzen sich die stimmungsmäßigen Eindrücke und behindern sich gegenseitig; daher kommen sie nicht zur vollen und reinen Entfaltung. Der ästhetische Gegenstand ist so geformt und wird so gesehen, daß diese Unordnung aufgehoben wird und eine eindeutige Gestimmtheit sich rein ausschwingt. Wie das zustande kommt, das weiß, wie H. hinsichtlich des Kunstwerkes bei verschiedenen Gelegenheiten hervorhebt, weder der schaffende Künstler noch der Betrachter, und auch die phänomenologische Untersuchung hat bis jetzt wenigstens nicht viel Erhellendes an den Tag gebracht.

Der Bezug auf die Gestimmtheit erklärt auch die von H. hervorgehobene Wichtigkeit des Details. Stimmung haftet immer nur am Konkreten, weil nur das Konkrete auf uns zu wirken imstande ist. Im Alltag eilt das zwecksetzende Denken, das auf Nützlichkeit aus ist, über die Stimmung hinweg und übersieht darum auch die Details, an denen sie haftet, weil sie für die praktischen Ziele keine oder nur geringe Bedeutung haben. Die Lebensnähe des Kunstwerks besteht eben darin, daß diese Details richtig ausgewählt und wiedergegeben werden und so die Übertragung der Gestimmtheit vervollkommnen und vertiefen. An dieser Bedingung findet jede abstrakte Kunst ihre Grenze, die allerdings nicht eindeutig und für alle Zeiten festliegt. Leider ist H. auf diese heute so umstrittene Frage nicht eingegangen, und man spürt in seinem Werk nichts von dem Umbruch in der Kunstauffassung, der sich in unserer Zeit vollzieht.

Das Erscheinungsverhältnis selbst hat seinen Grund, was auch von H. mehrfach berührt, aber nie betont wird, in der Struktur des Menschen und seiner Erkenntnis. Das Personhaft-Geistige erscheint im Leiblichen. Dieses aber wird in seinem Ausdruck unmittelbar durch das Seelische bestimmt, das Geistige hingegen wird nur durch es hindurch offenbar. Da das Seelische dem Stoff verbunden ist, drängt es nach Vergegenständlichung, ohne selbst gegenständlich zu sein; darum spielt dieses eine so wesentliche Rolle im Schönen, so daß es im Gegenstandsein ohne physische Wirklichkeit, wenn auch bedingt durch die Formung des Kunstwerks, aufgeht. Auch die Musik ist von dieser Bindung an die gewöhnliche Erfahrung nicht so gelöst, wie H. es darstellt. Nichts offenbart ja die Gestimmtheit des Menschen und damit seine Betroffenheit von der Wirklichkeit so stark wie das Wort. Die Rede besitzt nicht nur das Moment der reinen Mitteilung dessen, was ist; in der Tonlage, im Tempo, in der Stärke und im Auf und Ab dieser Momente wie auch im Mienenspiel und in den begleitenden den Gesten kommt noch ein anderes Moment zur Geltung, eben die emotionale Antwort und die Gestimmtheit des Sprechenden. Dieses Moment kann sogar wichtiger werden als der mitgeteilte Inhalt. Die Dichtkunst und die Musik formen ihr Material, Rede oder Töne, in Hinsicht auf das reine Durchscheinen gerade dieses Stimmungsmoments. In der Dichtung wird der mitgeteilte Inhalt zu seinem Träger, am klarsten in der Lyrik, in der Musik das reine tönende Material ohne Bezug auf einen dinglichen Inhalt.

Das Buch stellt sich würdig neben die früheren Werke des V. Mit ihm hat er der philosophischen Forschung noch über seinen Tod hinaus eine reiche Gabe geschenkt, für die sie ihm dankbar ist.

August Brunner S.J.

Besprechungen

Geschichte

Mirgeler, Albert: Geschichte Europas. Mit 11 Karten im Text. (447 S.) Freiburg i. Br. 1953, Herder. Ln. DM 24,80.

In einer bedeutenden Wochenschrift wurde jüngst die Frage gestellt: Welche „Geschichte Deutschlands" soll man etwa dem ausländischen Studenten empfehlen, der ein Jahr unter uns lebt und wissen will, wie wir heute unsere Vergangenheit beurteilen? — Nun, bis eine entsprechende deutsche Geschichte geschrieben sein wird, würden wir Mirgelers „Geschichte Europas" empfehlen. Sie hat sogar den Vorteil, die deutsche Geschichte ganz als Teil der europäischen darzustellen, und eben diese Zusammenschau ist es, die ein Gespräch mit Ausländern fruchtbar macht.

Indes wendet sich das Werk selbstverständlich zuerst an Deutsche. Sie bedürfen zu allererst eines guten Leitfadens durch das oft so verschlungene Labyrinth ihrer und der europäischen Vergangenheit. Mirgeler schaut in all diesen Umschlägen und Wechselspielen die tausend Jahre überdauernde einheitliche politisch-geistige Grundstruktur unsere Erdteils. Politische Geschichte ist immer zunächst Geschichte der Macht. Aber im allgemeinen ist es keine bloß blindwütige, sondern von bestimmten Ideen erhellte Macht, vorab in der Geschichte Europas. Es ist der Geist, der sich bestimmte Ziele steckt, freilich in ihrer Ausführung gebunden ist an die vorgegebenen Möglichkeiten und die raumzeitliche Situation. Es ist der karolingische Entwurf von Reich und Gesellschaft, der die Grundlage Europas bildet — bis zur Französischen Revolution. Natürlich hat es auch schon zuvor den Abfall vom „Reich" gegeben, aber er blieb in seinem Nein innerhalb der Grenzmarken der überkommenen Welt und drückte das diese Welt formende theokratisch-feudale Grundprinzip nur in einer neueren, meist schwächeren Variation aus. Dies geschieht bereits im „zweiten Aufbruch Europas" (900—1300). Dieser Aufbruch ist nicht zunächst politisch, sondern seelisch-geistig und dreifacher Art: asketisch, ritterlich, scholastisch.

Das ausgehende Mittelalter — nach dem Untergang der Hohenstaufen — erlebt die französische Interpretation der karolingische Interpretation der karolingischen Herrschaftsidee. Sie drückt sich symbolhaft aus in der Gotik. Mirgeler sieht in der gotischen Kathedrale eine spezifisch politische Kunstform. Frankreich kämpft gegen das theokratische Papsttum, sein Sieg ist Avignon. Nach der avignonesischen Zeit wird im Gallikanismus der Versuch gemacht, auch nach dem Abzug der Päpste die Kirche den Staatsinteressen dienstbar zu machen.

Über die Erschütterungen der Renaissance hinweg führt der Weg zur Gründung der ersten Weltreiche, ins Zeitalter der Reformation und der Religionskriege.

Mirgelers Buch ist weit entfernt, in den äußeren politischen Ereignissen das Wesentliche zu sehen, das Fesselnde daran ist gerade, daß das äußere Ereignis der Politik stets nur als Teil des Gewebes erscheint, das ein Zeitalter bildet. Religion, Kunst und literarisch-wissenschaftliche Kultur erhalten hier ihren Rang als mitbestimmende Kräfte jeden Zeitalters. Kultur, Religion, Politik stehen jederzeit in spannungsreicher Wechselwirkung, und der geistes- und kulturgeschichtliche Aspekt des Buches fesselt vielleicht noch mehr als der politische. Freilich eines muß der Leser in Kauf nehmen: die einzelnen Geschichtsabschnitte bzw. nationalen Teilgeschichten muten bisweilen an wie in sich abgeschlossene Studien, von denen aus der Weg zum nächsten Kapitel nur eben dürftig angedeutet wird.

Erst die Französische Revolution hat „überall die karolingischen Fundamente Europas zum Einsturz gebracht" (352). Das 19. Jahrhundert ist der große Graben zwischen gestern und morgen. Wir sind noch nicht über diesen Graben hinweg. Die große Revolution hatte als Folge: Auflösung der Familie, Desorganisation des Bodenbesitzes, eine freie aber auch ungebärdige Wirtschaft, die das Arbeiterproblem erzeugte; ferner den totalen Krieg als Folge der allgemeinen Wehrpflicht und den überhitzten Nationalismus, der Europa zerriß. So viel Trümmer, so viele frei gewordenen Energien, so viele Gefahren — ihre Bewältigung in einem neuen europäischen Entwurf besteht als Aufgabe. Unsere Aufgabe. „Der Grabenbruch des 19. und 20. Jahrhunderts, der auch philosophisch als ‚Nihilismus' in die Erscheinung getreten ist, hat dabei den guten Sinn, allen rein reaktiven und restaurativen Bestrebungen den Weg zu versperren und den Geist für eine echte ‚Wiederholung' des Gesamtvorgangs freizumachen" (432).

G. F. Klenk S.J.

Raumer, Kurt von: Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. (Orbis Academicus. Geschichte der politischen Ideen in Dokumenten und Darstellungen. Herausgegeben von Waldemar Gurian und Fritz Wagner.) (556 S.) Freiburg/München 1953, Karl Alber. Ln. DM 26,—.

Es dürfte wenige Zeiten in der Geschichte gegeben haben, wo das Verlangen, dem Verhängnis des Krieges zu entrinnen, so groß war wie heute. Es wird allerdings in vielen von schmerzlichem Zweifel, der bis zur Verzweiflung gehen kann, beengt: ewiger Friede, ein Trugbild, ein Traumgebilde, das auf die-

ser Erde niemals Gestalt annehmen wird! Das Buch v. Raumers mit seiner sorgfältig ausgewählten Dokumentierung über die Geschichte der Friedensfrage vermag insofern zu trösten, als es zeigt, daß der Ruf zum „Ewigen Frieden" durch alle Jahrhunderte auch der Neuzeit tönt, daß gerade die Zeiten, in denen der Mensch fortschreitend seine eigene Selbstherrlichkeit steigerte, die Bande der alten christlich-abendländischen Überlieferung lockerte und damit eine Friedensordnung mehr als zuvor gefährdete, — machtvolle Herolde des Friedens gefunden haben: Erasmus, Seb. Franck, Crucé, Penn, Grotius, Leibniz, Kant, Schlegel, Gentz u. a.

Für uns Deutsche sind besonders die Stimmen Seb. Francks, Kants und Friedrich Gentzs aufschlußreich. Sie gehören nicht nur in den Dokumenten, sondern auch in der einführenden Darstellung zum Wertvollsten des Werks. Über die Absicht seines Schaffens in diesem Buche sagt der Verfasser: Es ist „eines der brennendsten Anliegen unserer Schrift, uns das Verhältnis von Sittlichkeit und staatlichem Verhalten in den Jahrhunderten, in denen aus dem christlichen Abendland Europa wurde, immer wieder zum Problem werden zu lassen" (Vorrede Seite V). Bringen wir dafür ein Beispiel. Es findet sich in der Darstellung Seb. Francks und bezieht sich auf das dem deutschen Luthertum eigene politische Ethos. Dieses bietet neben dem „leidenden Gehorsam" noch eine andere Seite: „Bis fast ans Ende des 18. Jahrhunderts" blieb es „entscheidend religiös beeinflußt, von den Voraussetzungen der überkommenen Rechtsordnung (die im ‚Reich' gegeben war) und dem Postulat der Sorge für christliche Sitte und Lehre (deren Aufrechterhaltung oberster Zweck der ‚Obrigkeit' war) bestimmt. Was außerhalb von Deutschland die Entwicklung vom 16. zum 18. Jahrhundert bestimmte, die in den romanischen Ländern entwickelte Staatsräson, die auf deutschem Boden nicht zufällig wie ein Fremdbegriff, so auch ein Fremdwort blieb, wurde vom Luthertum in seiner typischen Form, dem vom Evangelium bestimmten Landes- und Ständestaat, wie er Veit Ludwig von Seckendorf, ja noch Samuel Pufendorf bestimmt, nicht rezipiert — oder doch erst zu einer Zeit, da es von neuen und wesensverschiedenen Mächten überfremdet wurde: von der Aufklärung und vom Calvinismus im Preußen des 18. Jahrhunderts. Vorher bejahte es die Auffassung, die das innerste Wesen des alten Reichsgedankens dargestellt hatte: daß die politische Ordnung eine Friedensordnung ist, innerhalb deren Fürsten und Ständen nur eine begrenzte Hoheit zusteht, wogegen der Staat (als die eigentliche Springfeder für die Auslösung der modernen Machtpolitik) nach solcher Auffassung volle Souveränität noch nicht gewonnen hat" (57).

Wie man sieht, bietet v. Raumer weit mehr als eine an den Text der Dokumente angelehnte wissenschaftliche Erläuterung; die Verbindungsfäden laufen ständig in die allgemeine Kultur- und Geistesgeschichte der behandelten Epoche hinüber. Eben weil das Werk Kunde von den Stimmen bringt, die sich in allen Jahrhunderten der „Neuzeit" aus den verschiedenen Völkern und religiösen Bekenntnissen Europas für den Frieden erhoben haben, vermag es im heutigen Friedensgespräch der Nationen und Parteien fördernd und ermutigend mitzuwirken.

G. Friedrich Klenk S.J.

Kunst

Lützeler, Heinrich: Vom Sinn der Bauformen. (376 Abbildungen, 300 S.) Freiburg 1953, Herder. Geb. DM 34,50. Den letzten Sinn der Geschichte der abendländischen Architektur sieht der Verfasser in einer Gigantomachie um den Menschen. Dieser griechische Mythos, der die Riesen mit Felsblöcken gegen die Götter anstürmen läßt, scheint mit Recht ein Bild der geistigen Wirklichkeit der Baukunst zu sein, die in der Spannung zwischen geistiger Form und erdverbundenem Material steht. Das Werk beginnt mit der altchristlichen Zeit, um uns dann durch die kunstgeschichtlichen Epochen in die Probleme der gegenwärtigen Architektur einzuführen. Dabei gelingt es dem Verfasser, zwei gegensätzliche Dinge zu vereinen: auf der einen Seite werden die kunstwissenschaftlichen Gegebenheiten und Entwicklungen mit einer überlegenen Sachkunde in knappster Form vor uns ausgebreitet; auf der anderen Seite erscheinen geistesgeschichtliche Elemente — Dichtung, Philosophie usw. —, die in treffender Weise die Epoche charakterisieren. So behält das Werk wissenschaftlichen Rang und läßt uns die Entwicklung der Baukunst in dem dramatischen Geschehen geistiger Auseinandersetzungen miterleben.

Beigefügte Anmerkungen geben Einblick in die wesentliche Literatur. Kurze Übersichten über die hauptsächlichsten Denkmäler und Baumeister bieten eine Gedächtnishilfe. Die Bilder und Grundrisse mit z. T. neuen Aufnahmen vervollständigen die Qualität des Werkes, für das wir Verfasser und Verlag zu Dank verpflichtet sind.

H. Schade S.J.

Scheurleer, Th. H. Lunsingh: Meisterwerke der Kunst aus Österreich. (17 S. mit 96 Tafeln.) Amsterdam 1949, J.-M.-Meulenhoff-Verlag. Übersetzt von H. Schnitzler, Köln 1953. Ln. DM 14,75. Angeregt durch die Wanderausstellung der Wiener Kunstschätze hat der Konservator des Reichsmuseums von Amsterdam diesen Bildband herausgegeben, dessen Text uns der Konservator des Schnütgen-Museums in Köln übersetzt hat. Die Einleitung bietet kurze

aber wertvolle Hinweise auf die Entstehung der Sammlungen, Technik und künstlerische Qualität der Werke. Ein Katalog der abgebildeten Werke ist beigefügt. Das Problem der fotografierten Kunstwerke, auf das der Verfasser ebenfalls zu sprechen kommt, wird insofern noch illustriert, als der Kopf der Astronomie (Tafel 49) von der Fotografie zu groß wiedergegeben wird und damit die Verhältnisse der Plastik verzeichnet werden. Dieser einschränkende Hinweis mindert jedoch nicht die Qualität der Bilder und des Textes dieses ausgezeichneten Bildbandes, für den namentlich der Besucher der Wiener Ausstellung Verfasser und Verlag dankbar sein wird. H. Schade S.J.

Kollwitz, Johannes: Mosaiken. (18 S. mit 16 farbigen Tafeln und *Graef, Heinz:* Wunder des Lichts. (45 S. mit 16 farbigen Tafeln.) Freiburg 1953, Herder-Verlag. DM 7,80.

Die vorliegenden Bändchen gehören zu dem „Großen Bilderkreis", den H. Lützeler herausgibt. Beide sind zwar von gleicher Form und Ausstattung, doch in Inhalt und Methode sehr verschieden gearbeitet. Kollwitz — er bietet uns frühchristliche Werke — hält sich trotz einiger Hinweise auf die Heilige Schrift und auf kirchliche Autoren streng an die Kunstwerke selbst, wobei es ihm gelingt, in wenigen Worten auch die Unterschiede der Farbauffassung der Werke und Epochen herauszustellen. Graef bringt ein sehr schwieriges Thema, die Entwicklung der Auffassung vom Licht, dessen geistesgeschichtliche Bearbeitung noch aussteht. In einem ersten Teil läßt er die großen Dichter und Denker zur Sprache kommen, der zweite Teil bringt das „Licht im Zeugnis der Maler". Wenn man auch dem zweiten Teil mehr exakte kunstwissenschaftliche Analyse gewünscht hätte, so stellt doch dieser Band einen ebenso mutigen wie wertvollen Beitrag zur Bewältigung dieser grundlegenden Frage dar.

H. Schade S.J.

Philosophie

Friedländer, Paul: Platon. Band 1, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Zweite erweiterte u. verbesserte Aufl. (390 S. und 8 Tafeln.) Berlin 1954, Walter de Gruyter & Co. DM 28,—.

Neben den Untersuchungen W. Jaegers über Platon gehört Friedländers Platonwerk wegen seiner Konzeption zum Besten und Eindrucksvollsten neuzeitlicher Platondeutung. Im 1. Teil (3—221) entwirft Fr. ein Bild Platons, indem er ihm „bis an das Geheimnis der höchsten Sphäre" (63; 225) zu folgen sucht. Die ursprüngliche Intuition Platons, jenes letztlich rational nicht ableitbare Element, ist eine personale, nämlich Sokrates, die „zentrale Schicht in dem platonischen Weltbilde" (181). Die Begegnung mit Sokrates läßt ihn in der bildsamsten Zeit des Lebens (3—33), als die Einheit von Staat und Mensch wegen des Fehlens der göttlichen Mitte von Themis und Dike (21) zerbrochen war, jene auf das Eidos gerichtete Einheitsformel von der Seele als innerer Politeia und dem Staat als erweiterter Seele anschaulich an der Gestalt des Meisters erleben. Eros, der große Daimon (34—62), dem Platon in der geheimnisvollen dämonischen Macht des Sokrates zuerst begegnet und die bei Sokrates über das Erziehungswerk entscheidet und dieses vor dem Abgleiten ins nur Rationale schützt, wird zum Symbol der geheimnisvollen Verknüpfung menschlichen Daseins mit dem Überirdischen (41). Das höchste Eidos, Platons an der sokratischen Existenz abgelesenen Antwort, verschwindet selbst im Geheimnis und „als jenseits allen Wesens" ist es „unsagbar" (63—89). Die Akademie (90—113), weniger als Institution denn als von sokratischen Kräften durchformter geistiger Raum erfaßbar, ist eine auf das höchste Eidos ausgerichtete und den ganzen Menschen erfassende „dialogisch bewegte Gemeinschaft". Im Dienste von Staat und Mensch steht auch das geschriebene Werk (114—132), welches als Dialog (164—181) das sokratisch dialektische Gespräch wiederspiegelt und damit dem sokratisch platonischen Grundsatz von der Philosophie als einem aus der Frage sich erneuernden Gespräch (119) entspricht. Wenn nun Sokrates in den Dialogen irgendwie Mitte bleibt (133—144), so daß Platon nie in eigener Person spricht (134), dann ist dies sowohl ein Zeugnis für die Einzigartigkeit der Begegnung mit Sokrates, dem die Dankbarkeit des Schülers ein bleibendes Denkmal setzt, wie vor allem Ausdruck der Überzeugung, Sokrates sei „einziger Führer zur Phisophie" (138). Wie die Gestalt des lebendig philosophierenden Sokrates mit der täuschend verhüllenden und auch wieder rückhaltlos das Sein kündenden Ironie (145—163) ausgefüllt ist, die auf der metaphysischen Spannung von Wissen und Nichtwissen gründet, so wird auch der dichterisch philosophische Eiron bei Platon zum Hüter und Hüller platonischen Geheimnisses (163). Verhüllend und zugleich enthüllend ist auch der der Eironeia verwandte Mythos (182—221), neugeformt von dem Dichter Platon, der in Sokrates mythenähnliche Züge erkennt (186).

Dieses Platonbild wird nun im 2. Teil (225—316), der Einzelfragen nachgeht, ergänzt. So zeigen z. B. die Abhandlungen über Platon als Geograph (260—283) und als Physiker (284—299), daß er die Einzelwissenschaften unter dem Gesetz des höchsten Eidos stellt, sein naturphilosophisches Denken „Schaunis" (Jaeger, W., Aristoteles, 1923, S. 10) ist und Natur- und Geisteswissenschaften nicht getrennt sind. Anregungen von Heisenberg, Rey, Whitehead u.a. geben der Physik Platons einen neuzeitlichen Be-

zug. Daß aber auch solche Vergleiche gefährlich sein können, bestätigt einmal die Auseinandersetzung mit Heidegger (233 bis 242), dessen Deutung von Aletheia eine ungewisse Ethymologie zugrunde legt und dessen Übersetzung fehlerhaft ist (353, Anm. 8), wie jene mit Jaspers (243—248), der es nicht begreift, daß „die platonischen Dialoge existenzial gelesen werden wollen" (380). Für das Verständnis endlich der Platondeutung Friedländers ist entscheidend Kap. X (Intuition und Konstruktion, 225—232), das nicht nur ein Stück Geschichte moderner Platondeutung beschreibt, sondern auch das Bekenntnis enthält, daß die Platondeutung Friedländers die „stärkste philosophische Stütze" (225, 378) bei Schoppenhauer und Bergson findet, der zwischen dem intuitiven Ursprung jeder großen Philosophie und den konstruktiven Elementen unterscheidet.

K. Ennen S.J.

Iljin, Iwan: Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. (418 S.) Bern 1946, A. Francke. Ln. DM 34,—.

Das vorliegende Werk gehört zu den besten Darstellungen der Hegelschen Philosophie und verdient darum eine nachträgliche Anzeige. Es verrät eine gründliche Kenntnis der Schriften Hegels, die es dem V. möglich macht, in den Ausdrücken Hegels zu sprechen und gleichzeitig ihren Sinn klarzustellen. Er unternimmt es, in den Kern, in die Ur-Intuition Hegels einzudringen und ihre Entfaltung in das System zu verfolgen. Diese Intuition ist die Überzeugung, daß Gott die einzige Wirklichkeit ist, und daß er begreifendes Denken ist. Ihr liegt ein eigentümliches zusammenschauendes Bilddenken zugrunde, mit dem auch die Dialektik verknüpft ist, ferner das Vermögen, sich so an dieses Denken hinzugeben, daß das denkende Subjekt sozusagen darin verschwindet und das Denken sich selbst zu denken und damit nur die Selbstbewegung der Wirklichkeit zu sein scheint.

Jedoch ließ sich diese erste Überzeugung nur in der Logik durchführen. Wollte sie sich aber als wahr erweisen, so mußte diese Philosophie auch Natur und Geschichte als sich denkende Wirklichkeit nachweisen. Hier aber kam es zu einem Bruch. Es ist Hegel nicht gelungen, das empirische Sein restlos in den Begriff aufzunehmen. Natur und Geschichte behaupten tatsächlich dem Begriff gegenüber eine Selbständigkeit. Der Panlogismus verwandelt sich, ohne daß Hegel sich davon Rechenschaft zu geben scheint, in einen Panteleologismus, in einen Kampf des Begriffs mit dem dumpfen, irrationalen, sich dem Begriff verschließenden stofflichen und geschichtlichen Geschehen. Dieser Kampf geht nie zu Ende. Das Versagen zeigt sich vor allem auch in seiner Staatslehre, in der Hegel sich mehr an den damaligen Nationalstaat hielt, als es sein System zuließ; er brachte es innerhalb des Einzelstaates und zwischen den Staaten nicht zu einer letzten Synthese, zu einem endgültigen und freien Zusammenschluß der Einzelwillen im Gesamtwillen, wie er es folgerichtig hätte tun müssen. Auch hier war die Erfahrung stärker als das System. Es zeigen sich die Grenzen des Menschen, die aber in diesem Pantheismus zugleich die Not Gottes sind. Hegel hat sich die Einsicht in dieses Scheitern seines Unternehmens verstellt und immer so gesprochen, als hätte er die vorweggenommene Synthese auch vollzogen. In Wirklichkeit nähert sich seine Philosophie trotz ihres idealistischen Gewandes sehr der Philosophie des späten Schelling, so daß Iljin sie als „tragisches Poem eines heroischen Un-Gottes" (12) bezeichnet.

A. Brunner S.J.

Medizinische Grenzfragen

Tournier, Paul: Bibel und Medizin. (375 S.) Zürich 1953, Rascher-Verlag. Geb. DM 16,25.

„Den Menschen leben helfen und ihnen sterben helfen, darin scheint mir die ganze Medizin zu bestehen", sagt der V. (S. 258), der mit dem vorliegenden Buch „das Leben, wie die Bibel es uns zeigt, das Leben in all seiner Fülle und all seinem Glanz" (S. 230) dem Arzte aufzeigen möchte. In den vier Problemkreisen: Die biblische Schau; Das Problem der Magie; Leben, Tod, Krankheit und Heilung; Die Wahl, werden die Welt, der Mensch, der Kranke und der Arzt unmittelbar zu Gott als dem Herrn und Vater gesehen. Seite für Seite liest sich dieses Buch im besten Sinne erquickend. Großes Wissen und eine kindliche Frömmigkeit, die der Reife nicht entbehrt, sprechen aus ihm. Wo der Verf. spezifisch katholische Fragen berührt, weiß er das mit feinsinnigem Takt und mit echtem Verstehen zu tun. Hier und dort würde der Katholik die Norm des sittlichen Handelns mehr im objektiven Naturgesetz suchen müssen als in der subjektiv wohlgemeinten Einstellung. Daß Gen. I, 27 „als Mann und Weib" auf ein Individuum bezogen wird, das demnach als geschlechtlich noch nicht differenziert gesehen wird (S. 91), ist ein Schönheitsfehler dieses klugen Buches; glücklicherweise hat diese Exegese aber keinen Einfluß auf wesentliche Gedankengänge des Buches.

G. Trapp S.J.

Krudewig, Maria: Die Lehren von der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei E. R. Jaensch und seinen Schülern. (397 S.) Meisenheim (Glan) 1953, Westkulturverlag. Br. DM 18,50.

Diese Kölner Habilitationsschrift bietet eine einzigartige Zusammenfassung und kritische Würdigung des gesamten Schrifttums von E. R. Jaensch und seiner Schule. Die Ergeb-

nisse der Erforschung der Eidetik werden in ihrer Bedeutung für die allgemeine Psychologie, vor allem für die Lehre vom Bewußtsein, untersucht und mit teils neuem Ansatz (vor allem bezüglich der Sehdingkonstanz) theoretisch unterbaut.

G. Trapp S.J.

Ruhland, Horst: Ganzheitsmedizin und Psychosomatik. (63 S.) München-Basel 1953, E.-Reinhardt-Verlag. (Sammlung Glauben und Wissen Nr. 11.) Kart. DM 2,60; Ln. DM 4,20.

Die Krankheit des Menschen nicht außerhalb des kranken Menschen zu sehen und den Leib des Menschen nicht ohne die ihn durchwaltende Seele verstehen zu wollen, ist die Lehre dieser Schrift. In umsichtiger Weise wird zusammengefaßt, was die medizinische Forschung und Praxis unserer Zeit über den Menschen als Ganzheit und über das Verhältnis von Leib und Seele erarbeiteten. Die gut orientierende Schrift liest sich nur leider etwas schwierig, weil sie ohne jede Kapiteleinteilung abgefaßt ist. G. Trapp S.J.

Sternegger, Benedikt: Das verlorene Wort. Die Psychologie an der Schwelle paradiesischer Geheimnisse. (84 S.) Augsburg 1954, H.-Rösler-Verlag. Geb. DM 4,80.

Der Verf. geht von der Voraussetzung aus, daß mit dem Verlust der Paradiesesgaben durch den Sündenfall im Menschen eine tiefere Erkenntnisanlage verlorenging, die wir einfachhin als „Wort" bezeichnen können. Diese Gabe sei als geistige Anlage in der Menschenseele von der Gnade des „Elixiers" („überströmende Gnade") vorausgesetzt gewesen. Je mehr nun die Psychologie in das Wesen des Geistes eindringe, desto mehr nähere sie sich jener „versunkenen Naturanlage". Als Ideal schwebt dem Verf. eine „theoretische Psychologie" vor, für die er eine „psychologische Zeichensprache" entwirft. So wird z. B. für die Grundfunktion des Seins das Sigel P gesetzt, für jene der Gestaltung F und für die Durchdringung S. Der Satz „die Gestaltung offenbart die Realität" wird in der Formel dargestellt: P per F rev R (rev = „enthüllt" von revelat). Neben der Theorie einer solchen Logistik der theoretischen Psychologie steht die Praxis einer Art von Versenkung als das „Experiment der Kernpsychologie". Durch ein auf das Ich allein (nicht auf seine Vorgänge) gerichtetes Innesein (ohne aktives Denken) soll eine immer größere Stille in uns entstehen, in der „das Gewahrsein des eigenen Ich nicht mehr übertäubt" wird. — Das Gebet Pius' XII. „Gott, mach aus mir ein Werkzeug des Friedens ..." bezeichnet der Verf. als „ein wundersames Gebet um persönlichen Magnetismus zu erlangen". — Das Büchlein zeugt von einem reichen Wissen des Verf., der katholischer Theologe ist. Es ist aber so sehr ein Außenseiter der psychologischen Literatur, daß die Sorge nicht unberechtigt erscheint, es möchte bei den Psychologen die Theologie und bei den Theologen die Psychologie in Mißkredit bringen.

G. Trapp S.J.

Carrel, Alexis: Betrachtungen zur Lebensführung. (292 S.) Zürich 1954, Rascher-Verlag. Geb. DM 15,50.

Das aus dem Nachlaß des Verf. veröffentlichte Buch ist ein Programm der Menschenführung. „Der Mensch muß menschlicher gemacht werden, indem man ihn über die Bedürfnisse seines Körpers und seiner Seele nachdenken läßt" (S. 269). Wissenschaft und Mystik werden als für dieses Ziel in gleicher Weise wichtig bezeichnet. Jede Sünde ist wesentlich eine Auflehnung gegen die Ordnung der Dinge, die für den Menschen vor allem auf den drei fundamentalen Lebensgesetzen der Lebenserhaltung, der Fortpflanzung und des geistigen Aufstieges gegründet ist. Die fehlende Eugenik ist eine Hauptsünde unserer Zeit. — Das ganze Buch erscheint als eigenartiges Nebeneinander von Biologismus und Gläubigkeit, deren Synthese noch nicht gelungen ist. Auf der einen Seite verlangt der Verf.: „Anstatt die Langlebigkeit der Schwachen und Unfähigen zu unterstützen, muß dem Gesunden geholfen werden" (S. 12); auf der anderen Seite bekennt er: „Die Menschheit kann nur durch gegenseitige Liebe aus dem Chaos gerettet werden" (S. 96). Das „Hervorquellen des Geistes aus der Materie" wird als „das feierlichste Ereignis der Weltgeschichte" bezeichnet (S. 98). — Anne Carrel äußert in der sehr behutsam abgefaßten „Einführung" zu der vorliegenden Veröffentlichung ihre Bedenken, die sie anfänglich gegen die Herausgabe des Buches hatte. Wir glauben, diese Bedenken unterstreichen zu müssen, und meinen, es wäre der größere Dienst an dem verdienten Verfasser gewesen, dieses Werk nicht zu veröffentlichen. G. Trapp S.J.

Geistliches Leben

Kirchgäßner, Alfons: Geistliche Glossen. (236 S.) Frankfurt a. M. 1953, Verlag Josef Knecht. Ln. DM 7,80.

Zu bescheiden ist dieser Titel für das, was sich dahinter verbirgt. Es sind keine Predigten im üblichen Sinn, deren plätschernde Rezeptfrömmigkeit uns oft so fragwürdig erscheint, es sind auch keine Aphorismen für „fromme Seelen". Am ehesten kann man sie mit den „Notizen" Sonnenscheins vergleichen. Ein Gedanke, ein Erlebnis, ein brennendes Tagesproblem leitet jede dieser 66 Glossen ein. Von dort erfolgt dann der Vorstoß zum innersten Kern unseres Lebens, unseres Glaubens. Schlicht, fast behutsam führt Kirchgäßner die Gedanken. Läßt den Leser gleichsam selbst die Stufen steigen, die ihn

vor sich selbst, vor Gott führen. „Das Reich Gottes im Herzen zu tragen, es leben zu lassen in Gedanken, Worten und Werken, das ist gerade so wichtig wie auf seine Ankunft harren" (S. 170) steht in einer Glosse. Es gilt für alle.

Drei Überschriften gliedern die Gedanken: „Über den lebendigen Gott" — „Über den Menschen" — „Über die Kirche". Doch das sind nur die großen Klammern. Tatsächlich ist ohne Riß und Sprung das ganze Fragenbündel des modernen Katholiken in diese Klammern gefaßt. Und wirklich „gefaßt", nicht nur angerührt. Gäbe es doch mehr solcher Glossen wie „Herz Jesu" — „Religiöse Übungen" — „Gemeinde und Publikum" in unserer religiösen Literatur!

Freilich, man kann sie nicht zur Unterhaltung lesen, auch nicht zur religiösen. Man muß ihnen einen Augenblick der Ruhe schenken, der Besinnung. Dann erst tritt ihre klare Schlichtheit, ihre Ehrlichkeit und Tiefe, ihre moderne Frömmigkeit hervor.

Paul Roth jun.

Guillet, Jacques, S.J.: Leitgedanken der Bibel. Übersetzt von Otto Zurbinden OSB. (208 S.) Luzern 1954, Räber. DM 15,80.

Dieses Werk, auf das in dieser Zeitschrift (Bd. 148, Mai 1951: Leitmotive der Bibel, S. 148 ff.) bereits ausführlich eingegangen wurde, stellt eine der besten theologischen Durchdringungen des Alten Testamentes dar. Da es nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt, so sei noch einmal darauf hingewiesen, da nicht nur der wissenschaftliche Theologe, sondern auch der Prediger reiche Anregung aus dem schönen Werk schöpfen kann.

O. Simmel S.J.

Keller, James: Einen Augenblick bitte! Täglicher Führer zu einem besseren Leben. (367 S.) Aschaffenburg, Pattloch. Ln. DM 9,60.

Keller, James: Drei Minuten täglich. Ratschläge fürs tägliche Leben. (367 S.) Aschaffenburg, Pattloch. Ln. DM 9,60.

Father Keller ist der Begründer der Christopherbewegung, die in den USA ihren Anfang nahm. Er ist bekannt geworden durch sein Werk „Du kannst die Welt verwandeln", dessen Titel allein schon eine Vorstellung von dem optimistischen Selbstvertrauen vermittelt, das diesen amerikanischen Priester erfüllt. Die beiden genannten Bücher bieten je eine Seite Lektüre für einen Tag. Es sind einfach zwei Jahreszyklen. Meist wird irgendeine moderne Begebenheit erzählt und ein Bibelwort und eine handfeste Mahnung angehängt. Keine hohe Literatur, keine sonderliche Tiefe. Aber es wäre falsch, die Nase zu rümpfen. Denn manche dieser vielen Anekdoten haben es in sich (und Prediger und Katecheten werden sie mit Wonne ausbeuten) — leider tragen sie oft starkes amerikanisches Kolorit — und dann: für den eiligen gehetzten Menschen von heute, für den Sports- und Geschäftsmann wird dies oft gerade der rechte Ton sein. Und was den Eroberungswillen und den Elan angeht, etwas davon könnte uns müden Abendländern gar nicht schaden.

F. Hillig S.J.

Credo-Reihe zur Vertiefung und Verinnerlichung. Eine preiswerte, katholische Volksbücherei für jedermann. Wiesbaden, Credo-Verlag.

8. Bändchen: *J. M. Höcht:* Habt Vertrauen und ihr erobert die Welt. James Kellers Christopherbewegung. (76 S.) Kart. DM 1,60.
9. Bändchen: *Franz von Sales:* Kostbare Lebensweisheit. (61 Seiten.) Kart. DM 1,60.
10. Bändchen: *J. Bernhart:* Augustinus. Unruhig ist unser Herz. Lesestück aus seinen Werken. (62 S.) Kart. DM 1,60.
11. Bändchen: *M. Schmaus:* Vom Geheimnis des in uns wohnenden Gottes. (62 S.) Kart. DM 1,60.
12. Bändchen (zugleich 2. Kunstbändchen): *M. V. Rubatscher* und *C. J. H. Villinger:* Liebfrauenlob in Lied und Bild aus fünf Jahrhunderten. (50 Seiten, davon 24 Tafeln.) Kart. DM 1,60.

Es ist zu begrüßen, daß durch diese handlichen und wohlfeilen Bändchen wertvolles religiöses Lesegut weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird. Mit den neuen Nummern hat sich die Credo-Reihe namhafte Autoren verpflichtet, die keiner Empfehlung bedürfen. Zugleich erfährt ihre Thematik eine erfreuliche Erweiterung. (Im Literatur-Verzeichnis zum heiligen Franz von Sales wird es sich empfehlen, durchgängig die neueren deutschen Ausgaben anzugeben.)

F. Hillig S.J.

Leonard von Matt und *Nello Vian:* Pius X. (144 S. Bilder, 96 S. Text, Gesamtumfang 240 Seiten.) Würzburg 1954, Echter. Ln. DM 22,—.

Dieses Bildwerk ist mehr als ein Bilderbuch. Es ist eine Biographie des Papstes. Es ist aber auch nicht einfach eine Biographie mit beigegebenen Bildern. Sondern Bild und Wort sind hier gleich wichtig und unersetzlich. Sie sind aufeinander zugeschnitten und gehen Hand in Hand einher. Das ganze Werk atmet eine wunderbare Atmosphäre von Klarheit und Gesundheit, von metallischer Präzision. Die Seele badet sich gesund an diesen Landschaften und ihren Bauwerken, an diesen klar geformten Dingen und Gesichtern. Und mit jedem Bild und mit jeder Textseite schreitet der Leser wie auf einer sicheren Straße in das Leben und die Seele dieses guten und großen Papstes hinein. Ein Meisterwerk auch in Druck und Ausstattung. Und ein Buch, das mit dem ersten Durchsehen und Durchlesen keines-

wegs ausgekostet ist. Es lädt immer wieder zum Schauen und Lesen ein. Gerade in seiner sachlich gebändigten Sympathie wird das Werk dem Papst viele Herzen gewinnen.
F. Hillig S.J.

Ruta, Juan und *Straubinger, Johannes:* Die katholische Kirche in Deutschland und ihre Probleme. (236 S.) Stuttgart 1954, Schwabenverlag. Kart. DM 6,25.
Das Buch ist insofern interessant, als es ein Zwiegespräch zwischen zwei Männern ist, von denen der eine, ein Argentinier, zum erstenmal in Deutschland ist, während der andere, ein Deutscher, nach langer Zeit aus Argentinien wieder in die Heimat zurückgekehrt ist. Was diesem Südländer an der deutschen Kirche auffällt und wie er sie aufs Ganze gesehen ob ihrer Lebendigkeit und Gläubigkeit bewundert, findet bei dem Heimgekehrten mehr kritische Beurteilung. Beide sind zusammen durch Deutschland gereist und haben sich, wie man aus dem Büchlein sehen kann, sehr eingehend überall erkundigt. Anzuerkennen ist das Bemühen um ein richtiges Urteil; ob es überall wirklich gelungen ist, trotz des advocatus diaboli, kann man sich fragen, da natürlich deutsche Verhältnisse an argentinischen gemessen wesentlich günstiger ausschauen als etwa mit französischen verglichen, die wir trotz der weitgehenden Entkirchlichung keineswegs für trostlos halten können, da dort stets neue Bewegungen entstehen. O. Simmel S.J.

Evangelisches Christentum

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie. Herausgegeben von Robert Grosche. 9. Jg., 2. Teil. (180 S.) DM 5,—; 10. Jg., 1. Teil (80 S.) DM 4,50. Münster 1953/1954, Aschendorff.
Beide Hefte der bekannten Zeitschrift zeigen, in welchem Sinne heute von Kontroverstheologie gesprochen werden muß: im Sinne eines echten Verständnisses der Standpunkte der anderen. So ist der Ton aller Aufsätze keineswegs polemisch. Das ist um so bemerkenswerter, als das erste Heft in einigen Beiträgen von Cerfaux und Bakhuizen van den Brink die Frage der Tradition bei Paulus und zu Beginn des 3. Jahrhunderts behandelt, die beide einen ausgezeichneten Einblick in das Problem geben. Das 2. Heft bietet einen guten Beitrag von Fries über das Anliegen Bultmanns im Licht der katholischen Theologie, wobei absichtlich nicht auf exegetische, sondern nur auf die fundamentaltheologischen Probleme eingegangen wird. Schön ist vor allem der Beitrag von Heinrich Schlier über die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus. Eine mehrseitige Bibliographie der Kontroversliteratur, die beiden Heften beigegeben ist, leistet gute Dienste. Man muß dem Herausgeber und dem Verlag dankbar sein, daß sie die frühere, von 1932—1939 erschienene Kontroverszeitschrift Catholica damit wieder glücklich begonnen haben. O. Simmel S.J.

Evangelium und Christengemeinde. Hrsg. von Wilhelm Stählin. (156 S.) Kassel 1953, Johannes-Stauda-Verlag. Geb. DM 9,—.
Vorliegendes Buch ist das Ergebnis der Studienarbeit einer Kommission der Evangelischen Akademien über die sogenannte „Christengemeinschaft". Diese setzt sich wohl in der Mehrzahl aus evangelischen Christen zusammen, die glauben, in der Anthroposophie Steiners das rechte Verständnis des Evangeliums gefunden zu haben. Zusätzlich zur anthroposophischen Geistesschulung haben sie einen besonderen „sakramentalen" Kult, die Menschenweihehandlung, die in etwa der katholischen Messe entspricht und die Steiner angeblich von einem Engel erhalten hat. Nach einer geschichtlichen Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Christengemeinschaft (Koller), deren erste Menschenweihehandlung durch den ehemals evangelischen Pfarrer Rittelmeyer am 16. September 1921 im Goetheanum zu Dornach vorgenommen wurde, zeigt Foerster, daß die Christengemeinschaft, damit natürlich auch die Anthroposophie, das Evangelium auf rein gnostische Weise versteht. Karl Bernhard Ritter zeigt die Zusammenhänge der Menschenweihehandlung mit der römischen Messe, zum Schluß werden die Fragen behandelt, die die Christengemeinschaft an die Evangelische Kirche (Stählin) und an die evangelische Theologie (Köberle) stellt. Sichtbar ist allen Abhandlungen das Bemühen, der Christengemeinschaft gerecht zu werden. Darüber ist manchmal wohl die klare und eindeutige Absage an sie zu kurz gekommen, die ja schließlich nicht die Menschen treffen will, die ihr anhangen, sondern einzig und allein den Irrtum, der viele Gutgläubige verführt und damit unglücklich macht. O. Simmel S.J.

Kreßner, Helmut: Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums. (136 S.) Gütersloh 1953, Bertelsmann. Brosch. DM 12,—.
Die in der Reihe der „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte" (Nr. 170, Jg. 59) erscheinende Abhandlung ist keineswegs nur für den Theologen äußerst anregend zu lesen. Auch der Profanhistoriker und der Politiker werden reichen Gewinn daraus schöpfen. Denn der Verfasser kommt auf Grund seines reichen Wissens zu dem Ergebnis, daß das geistige Gesicht Englands vor allem durch den Einfluß Zwinglis und Zürichs geformt wurde.
Für Zwingli, den Bürger eines wohlgeordneten eidgenössischen Stadtstaates, hatte der Staat, anders als für Luther, einen hohen

sittlichen Wert. Sein ganzes Streben ging darauf aus, einen wirklich christlichen Staat aufzubauen. Dazu gab es kein geeigneteres Mittel als den Magistrat, der für die Kirche (ecclesiae vice) Rat hielt und Verordnungen erließ. So wird die Kirche, anders als im Genf Kalvins, nicht zu einer Institution mit eigenständigen Organen. In der körperschaftlichen Verfassung der deutschen Stadt sieht Zwingli bereits jene Organisation verwirklicht, die am apostolischen Vorbild ausgerichtet ist. Mehr freilich als die Kirche der Apostel ist ihm das alttestamentliche Königtum Vorbild. Denn während die Apostel es mit einem heidnischen Staat zu tun hatten, gab es jetzt einen christlichen Staat, der darüber wachte, daß die Bürger nach den Geboten Christi lebten. Wozu also noch eine eigene, vom Magistrat unabhängige kirchliche Behörde? Diese Gedanken Zwinglis führt nun sein Nachfolger, der ehemalige Benediktiner aus dem pfälzisch-zweibrückischen Lixheim, Meußlin, Musculus, in der Auseinandersetzung mit Genf weiter. Für ihn ist die Kirche nur mehr ein Verwaltungsbezirk des Staates. Wie Bucer, auf dessen Rat er 1531 nach Augsburg gerufen wurde, leitete auch er die Vollmacht der weltlichen Obrigkeit zur Reformierung der Kirche aus der Idee des Patriarchalismus ab. Die Obrigkeit, die im Staate die gleiche Stelle habe wie der Hausvater in der Familie, sei für das leibliche und seelische Wohl ihrer Untertanen verantwortlich. Zur Verabsolutierung dieser Idee wird Musculus aber erst in der Auseinandersetzung mit Genf gedrängt, in die Bern wegen der Kirchenordnung des Waadtlandes geraten war. Nicht mehr die apostolische Kirche ist das Richtmaß für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, sondern ausschließlich das alttestamentliche Königtum. „An die Stelle einer selbständigen Kirche rückt die plenitudo potestatis derjenigen Macht, die die Reformatoren bloß zur Hilfeleistung im kirchlichen Raum gerufen hatten" (67). Die Kirchengemeinde ist ganz in der politischen aufgegangen. „Handelte die Obrigkeit einst ecclesiae vice, so handeln die kirchlichen Behörden jetzt — um in der gewählten Ausdrucksweise zu bleiben — magistratus vice" (71). So war also die Kirche je nach Staatsform verschieden zu gestalten und hatte sich Zeit, Ort und Umständen anzupassen, während man im Genf Kalvins die presbyterianische Verfassung, als die man die Verfassung der Urkirche deutete, allgemein verpflichtend, weil göttlichen Rechts, ansah. Als nun mit der Thronbesteigung Elisabeths in England die Protestanten hofften, daß nun endlich mit den Überresten der Papisterei, den Bildern, liturgischen Gewändern und Gebräuchen aufgeräumt werde, gab die neue Königin keineswegs diesem Ansinnen nach. Ein erbitterter Streit erhob sich zwischen den kalvinischen Presbyterianern und den Anglikanern, in dem sich beide nach Zürich wandten. Dort stellte sich Rudolf Gualter nach anfänglichem Zögern eindeutig auf die Seite der Bischöfe. In vielen Homilien behandelte er die Frage der Kirchenverfassung, die für ihn nach guter Züricher Tradition je nach Zeiten und Orten verschieden sein konnte. Die Gewaltentrennung von weltlicher und geistlicher Gewalt, auf der Genf und in seiner Gefolgschaft die englischen Nonkonformisten so beharrten, wurde als papistisch gebrandmarkt. Diese Auffassung kam natürlich einem Staatswesen entgegen, das eben in einer „Reformation" mühsam die Einheit dieser beiden Gewalten hergestellt hatte. Hauptvertreter dieser Auffassung war der anglikanische Bischof Whitgift, der vom Gedanken der Staatseinheit her den Kampf gegen die puritanische Trennung der Gewalten aufnahm. „Staat und Kirche bilden in einem christlichen Gemeinwesen eine einige Rechtsorganisation" (128); denn die allgemeine Kirche ist unsichtbar, wohingegen die sichtbare sich in die einzelnen politischen Gemeinschaften aufspaltet. Herr der unsichtbaren Kirche ist Christus, Herr der sichtbaren die rechtmäßige Obrigkeit. Dies war die theologische Rechtfertigung, die das englische Empire begründete. Die Abhandlung, die sich durch eindrucksvolle Klarheit auszeichnet, weist also weit über einen theologischen Rahmen hinaus. O. Simmel S.J.

Jugendliteratur

Schaumann, Ruth: Die Geheimnisse um Vater Titus. Der Jugend erzählt. (148 S.) Kevelaer 1953, Butzon & Berker. Ln. DM 5,80.

Kinder brauchen ihre Geheimnisse und leben aus ihnen. Dieses Buch kann sie ihnen in Wort und Bild vermitteln. Es ist mit viel Liebe und mütterlicher Einfühlungsgabe in das Herz und Gemüt des Kindes geschrieben. An Hand von menschlichen Schicksalen wird das Kind in die Geheimnisse unseres Glaubens geführt. Es lernt so die Gebote, Sakramente und die Heilsgeschichte hineinstellen in seinen Alltag und erlebt in diesen spannenden Erzählungen die Erfüllung der christlichen Lehre. Daß Gott die Liebe ist und das Hauptgebot des Herrn in der Liebe zu Gott und den Menschen besteht, ist die Grundmelodie, die das lesende Kind umfängt und auch im Kind alle guten Anlagen zum Klingen kommen läßt. Den Erwachsenen aber sollte bei dieser Lektüre, die vor allem für die Mütter in der Unterweisung für die frühe Erstkommunion wertvoll ist, der Ruf des Heilandes ins Herz dringen: „Wer ein Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf." Die Pflegekinder, die uns in der Erzählung entgegentreten, sollten nicht nur liebende Sorge für die eigenen wecken, sondern auch für die vielen elternlosen Kinder unserer Zeit. F. Weber S.J.

Das zerbrochene Wappen

P. Pignatelli und das Wiedererstehen der Gesellschaft Jesu

Von FRANZ HILLIG S.J.

Es gehört zu den erregenden Momenten der Geschichte des Jesuitenordens, daß er jahrzehntelang aufgehoben war und dann wiedererstand. Man weiß auch meistens, daß der Papst selbst diese Aufhebung des Ordens verfügt hat. Und wenn man von diesem Umstand aus gern auf die doch offensichtliche Problematik des Ordens zurückschließt (wie wäre sonst der Papst dazu gekommen, diese ihm besonders treu ergebene Truppe preiszugeben?), so entsteht gerade daher auch wieder die Vorstellung eines mehr innerkirchlichen und gewissermaßen harmlosen Vorgangs. Man meint unwillkürlich, das Ganze könne doch nicht „so schlimm" gewesen sein. Sobald man sich aber die Mühe macht, die zeitgenössischen, verbürgten Berichte der tatsächlichen Vorgänge zu studieren, dann ändert sich das Bild gründlich.[1]

I

Wie eine Sturmbö schlägt es dem Beobachter entgegen, in solchem Ausmaß findet er das Schiff der Societas Jesu von den Stürmen der Zeitgeschichte erfaßt. Es waren nicht kleine lokale Intrigen, sondern weltweite, zentrale Spannungen, die sich hier entluden. Es waren nicht literarische Fehden, sondern so greifbare und brutale Mächte, wie Polizei und Militär, sie selbst nur Werkzeuge der Regierungen und Höfe, die sich zur Vernichtung des auf der ganzen Welt verbreiteten Ordens verbanden. Die Regierungen und Höfe aber waren ihrerseits in Bewegung gesetzt von den entfesselten Mächten des Umsturzes. Der Sturm, der heraufkommt, wird eben diese Bourbonen und ihre Gevattern von den Thronen fegen. Ihm werfen sie, wohl ohne die Zusammenhänge zu durchschauen, als erstes Opfer die

---

[1] Literatur: Das Hauptwerk über P. Pignatelli bleibt das spanisch geschriebene dreibändige Werk von *J. Nonell S.J.* El venerabile P.J.M. Pignatelli y la Comp. de J. en su extinción y restablecimiento, Manresa 1893/94; ferner die italienisch geschriebene Skizze von *Celestino Testore S.J.* Il restauratore / S. Giuseppe Pignatelli S. II., Rom 1954 (159 S.) Vgl. auch *Ernst Böminghaus S.J.* Ein Jesuitenschicksal / Zur Seligsprechung des P. Joseph Pignatelli in dieser Zeitschrift 125 (1933) S. 181—190. Für den Zeithintergrund, die Aufhebung des Ordens und die einschlägigen Pontifikate vgl. *Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. XVI, 1.—3. Abteilung, Freiburg 1931/33. *Hubert Becher S.J.* Die Jesuiten / Gestalt und Geschichte des Ordens, München 1951, S. 286—336. *Fülöp-Miller,* Macht und Geheimnis der Jesuiten, München 1951, S. 457 ff. *B. Duhr S.J.* Zur Aufhebung des Jesuitenordens, ZkTh 22 (1898) 432 ff. Vgl. auch *W. Kratz* im Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, Aufhebung der GJ, und die dort angegebene Literatur.

Gesellschaft Jesu hin, die durchaus nicht nur aus unehrenhaften Gründen den Hauptanprall der freidenkerischen Angriffe zu tragen hatte.

Wer die Quellen liest, der wird betroffen über die Härte, mit der die Gegner zuschlugen. Der Fall Saragossa mag als Beispiel stehen, obwohl er gewiß nicht der härteste ist und sich zumal im Vorgehen Pombals in Portugal grausamere Beispiele leicht finden ließen: etwa die unmenschliche Art, mit der man die aus Übersee ausgewiesenen Jesuitenmissionare in den unterirdischen Kerkern Lissabons verschmachten ließ oder mit der man den greisen P. Malagrida umbrachte. „Das Vorgehen Pombals bedeutete trotz allem, was im Mittelalter in den Hexenprozessen usw. geschehen war, etwas Neues in der Geschichte Europas. Hetze, Unterdrückung der öffentlichen Meinung, Nötigung, Schauprozesse, körperliche Marter und vor allem die seelische Entehrung wurden gegen die Jesuiten in einem Umfange angewandt, den man vorher nicht für möglich gehalten hatte."[2]

In Saragossa umstellten in der Nacht vom 2. zum 3. April 1767 drei Bataillone Infanterie und eine Schwadron Reiter das dortige Jesuitenkolleg. In der Frühe um 5 Uhr begehrt der königliche Kommissar, stürmisch an das Tor pochend, Einlaß. Die Hausinassen werden unverzüglich in den Speisesaal beordert, wo ihnen das Ausweisungsdekret vorgelesen wird. Striktes Verbot, den Raum zu verlassen, während die Soldateska das Haus durchsucht.

Wie betäubt stehen die Männer, die bisher unangefochten in der Schule und in der Seelsorge tätig waren oder in Haus und Garten friedlich gedient hatten. Gewiß, in Portugal und Frankreich war das Verhängnis über den Orden schon hereingebrochen. Aber nun trifft die Ausweisung sie doch wie der Blitz aus heiterem Himmel. — Sämtliche Jesuiten auf spanischem Boden, im ganzen an die 5000, wurden am gleichen Tage auf ähnliche Weise zusammengetrieben, ohne Nennung der Schuld, ohne Möglichkeit der Verteidigung. Nach Wegnahme ihres ganzen Besitzes wurden sie mit einem armseligen Bündel rasch zusammengeraffter Habseligkeiten aus dem Lande gejagt.

Die Trecks aus der Ordensprovinz Aragonien werden mit ihren Wägelchen zum Hafen Tarragona geleitet. Am 1. Mai kann die Flotte mit 13 kleinen Schiffen in See stechen. Zwei sind mit Alten und Bresthaften belegt. Ein weiteres Schiff mit den Vertriebenen der Balearen schließt sich der Elendsflotte in Mallorka an. Drei Korvetten unter dem Kommando von Antonio Barceló bilden die militärische Bedeckung. Zusammen sind es 570 Jesuiten, Patres, Scholastiker und Laienbrüder.

Am 13. Mai geht die Flotte vor Civitavecchia im Kirchenstaat vor Anker. Doch die Tore der Stadt bleiben aus Protest des Papstes gegen das spanische Vorgehen vor den Jesuiten verschlossen. Sie dürfen nicht an Land. Nun richtet die Flotte ihren Kurs auf die Insel Korsika. Wieder wird ihnen die Landung verweigert. Wochenlang leben die Verschleppten in engen Räumen

[2] *Hubert Becher* a. a. O. S. 295.

zusammengepfercht, bei erstickender Hitze unter Schmutz und einer schlimmen Mäuseplage leidend, auf ihren Schiffen. Am 27. Juli erreichen sie Ajaccio, am 25. August San Bonifacio an der Südspitze der Insel Korsika. Hier finden sie endlich eine Zuflucht. Sie sollte nicht von langer Dauer sein.

Im Jahre 1768 fällt Korsika an Frankreich. Wieder müssen die Vertriebenen ihr Bündel schnüren und die Schiffe besteigen. Als sie am 8. September in See stechen, stehen ihnen nur noch 5 Fahrzeuge zur Verfügung. Die Enge wird immer quälender. Nach stürmischer Überfahrt läuft die Flotte am 22. September in den Hafen von Genua ein. Doch auch hier ist ihres Bleibens nicht. Frankreich, Spanien und Genua sind übereingekommen, die Jesuiten auf päpstliches Gebiet abzuschieben.

So setzen sich die Gruppen der müden und erschöpften Heimatlosen aufs neue in Bewegung, diesmal auf dem Landweg. Sie müssen sich durchbetteln. Sie schlafen in den Kirchen auf dem nackten Boden. Mitte Oktober sind sie in Bologna, wenig später in Ferrara, dem Ziel ihrer Wanderung. Hier erreicht sie Ende August 1773 die niederschmetternde Nachricht: Papst Clemens XIV. habe das Aufhebungsbreve unterzeichnet; die Gesellschaft Jesu hatte aufgehört zu existieren.

Wir geben hier am besten Walter Nigg das Wort: „Es war ein furchtbarer Schlag für die Gesellschaft Jesu, wie ihn seit den Templern kein anderer Orden mehr erlebt hatte. Das Papsttum selbst wandte sich gegen das Werk, das zu seiner Unterstützung geschaffen worden war. Diese Wende bildet den Höhepunkt der Tragik in der Geschichte des Ordens. Ein vom tiefsten Leid erfülltes Drama spielte sich damals ab. Wie die Gegner über die am Boden liegende Gesellschaft Jesu herfielen, gehört zum Verächtlichsten, was man in der Geschichte lesen kann. Über den tiefen Fall des Ordens urteilt Michael Sailer: ‚In der Entstehung des Ordens regte sich viel Göttliches, in der Ausbreitung desselben viel Menschliches, in der Aufhebung vieles, das weder göttlich noch menschlich war.'"[3]

Die des Landes Verjagten sind nun Exjesuiten. Aber damit haben sie nicht etwa ihre Freiheit wiedererlangt. Karl III. von Spanien droht ausdrücklich allen spanischen Exjesuiten, die es wagen sollten, heimatlichen Boden zu betreten, Tod oder lebenslängliche Haft an. Der Haß gegen sie bleibt unerbittlich. Wohl ist wahr, daß die spanische Krone den Vertriebenen eine Rente ausgesetzt hat. Wovon sollten sie auch leben? Die Ausübung der Seelsorge und Jugenderziehung ist ihnen untersagt. Oft in dürftigsten Verhältnissen lebend, suchen sie sich als Bibliothekare, Privatgelehrte oder sonstwie nützlich zu machen.

II

Inmitten all dieser Bedrängnisse, Sorgen und Ausweglosigkeiten erstand den Vertriebenen aus ihren eigenen Reihen ein Helfer, den sie bald „Retter" und „Engel" nannten. Er gehörte nicht zu den Alten und Bewährten.

[3] *Walter Nigg,* Vom Geheimnis der Mönche, Zürich und Stuttgart, 1953, S. 408.

Er war durch kein Amt ausgezeichnet. Er hatte bescheiden in den unteren Klassen des Kollegs von Saragossa unterrichtet und seine Freizeit mit Gefängnisseelsorge ausgefüllt. Aber als der Sturm losbrach und die Mitbrüder fassungslos und verschüchtert zusammengetrieben, nicht aus noch ein wußten, da übertrug der Rektor des Kollegs wie einer plötzlichen Eingebung folgend dem noch nicht Dreißigjährigen seine gesamte Amtsgewalt. Er fühlte sich offenbar den neuen Verhältnissen nicht gewachsen und spürte instinktiv, daß P. Pignatelli der Mann für diese Stunde war.

P. Joseph Pignatelli stammte aus einem der angesehensten Geschlechter des Landes. Die Grafen di Fuentes gehörten hohem spanisch-neapolitanischem Adel an und verfügten über einflußreiche Verbindungen. Man mochte sich in der Stunde der Not von diesem Namen und von diesen Verbindungen Hilfe erhoffen. Aber ausschlaggebend wird etwas anderes gewesen sein: die gelassene Überlegenheit dieses Adligen. Wie von selbst wächst der stille, gütige und kluge Pater in die Rolle eines Vaters der Vertriebenen hinein. Bald wird ihn der Provinzial zu seiner rechten Hand machen. Überall ist seine hilfreiche Hand zu spüren. Vorgesetzte und Untergebene sind sich einig, in P. Pignatelli den Mann der Vorsehung zu erkennen.

Sein vornehmes und entschlossenes Auftreten bleibt bei den Kommandanten und Machthabern nicht ohne Eindruck. Kann er auch die Ausführung des Verbannungsdekretes selbst nicht verhindern, so erreicht er doch manchen mildernden Aufschub und kann mancher Maßnahme die äußerste Schärfe nehmen. P. Pignatelli sorgt für Unterkunft, Nahrung und Kleidung. Er denkt mit besonderer Sorge an die Alten und Kranken. Er hat ein Auge und ein Herz für die jugendlichen Mitbrüder. Er beschafft Bücher und Lehrmittel. Auf jedem der Schiffe wird ein Altar eingerichtet, auf dem das heilige Opfer gefeiert werden kann. Aus den Mitteln, die seine Familie ihm zur Verfügung stellt, kann er über den Kreis der verbannten Mitbrüder hinaus andern politischen Flüchtlingen helfen. Seine Fähigkeit, immer wieder Hilfsquellen zu erschließen, grenzt ans Wunderbare.

Aber die Hauptsorge und die wesentliche Leistung dieses Mannes der Vorsehung beziehen sich über den Bereich materieller Hilfe hinaus und über all die Probleme, die durch die äußere Not der Verbannten aufgeworfen wurden, auf ein großes geistiges Anliegen, das immer mehr zum Inhalt seines Lebens wird: wie die Mitbrüder die Prüfung innerlich bestehen, wie aus der Not eine Gnade werden könne, so daß der Orden eines Tages erneuert aus ihr hervorzugehen vermöchte. Wie hatten die Jesuiten den vernichtenden Schlag aufgenommen? Es gab einige unrühmliche Beispiele des Abfalls. Aber sie waren selten. Die allermeisten blieben nicht nur dem Orden treu, sondern nahmen ihr Geschick in echt christlichem Glaubensgeist hin. Sie blieben im Frieden und nahmen das Kreuz auf sich. „Man ist tief von der inneren Würde beeindruckt", bemerkt Walter Nigg, „welche die Gesellschaft Jesu zu diesem Zeitpunkt der äußersten Schmach an den Tag legte, beweisend, wie sie wirklich bereit war, als sterbendes Weizenkorn in

die Erde gelegt zu werden. Unmöglich kann es so schlimm um sie bestellt gewesen sein, wie die durch politische und nicht durch religiöse Motive bedingten Hetzschriften der Verleumder behaupteten. Aus der Erklärung des Generals Ricci, der bis zu seinem Tode eine rohe Behandlung im Kerker zu erdulden hatte, spricht eine echt christliche Gesinnung... Mit Ausnahme seiner Entstehungszeit ist der Jesuitenorden nie dem Göttlichen nähergekommen als in den Jahren seiner Verachtung. In der Stunde ihrer tiefsten Erniedrigung hat die Gesellschaft Jesu erfahren, was es heißt, von den eigenen Glaubensgenossen verfolgt zu werden, damit das Schicksal der echten Christen erleidend."[4]

Die Jesuiten hatten gehorcht. Sie hatten in erschütternder Selbstverständlichkeit und ohne Aufheben auf den Befehl des Papstes hin ihre Gemeinschaft aufgelöst. Aber sie wußten, wie sehr der Papst unter politischem Druck gehandelt hatte. Sie lebten der Hoffnung, daß andere Zeiten und ein neuer Papst kommen könnten. P. Pignatelli gehörte zu den Exjesuiten, die beides taten: gehorchen und hoffen. Diese Hoffnung erhielt bald unerwartete Nahrung. Aus Preußen kam die Nachricht, daß König Friedrich II. das Aufhebungsbreve nicht veröffentlichen ließ. Er wollte die Jesuiten als Lehrer und Erzieher nicht entbehren. Aus Rußland kam die Kunde, daß Kaiserin Katharina II. sich ebenfalls der Austreibung der Jesuiten energisch widersetze. „Das protestantische Preußen und das orthodoxe Rußland boten den vertriebenen Jesuiten Unterschlupf, so daß der Orden auf außerkatholischen Gebieten gleichsam überwintern konnte."[5]

Es ist von entscheidender Bedeutung für die Geschichte des Ordens und für die Frage, wie die neue Gesellschaft Jesu mit der Tradition der Ursprünge verknüpft ist, daß sie in Weißrußland praktisch weiterexistiert hat. Es gab ein Noviziat der Gesellschaft in Polosk. Es gab einen Generalvikar des Ordens und später einen Pater General in Petersburg. Die zur Heiligsprechung von P. Pignatelli in Rom erschienene Schrift von C. Testore „Il Restauratore" zeigt auf dem Umschlag das zerbrochene Wappen des Jesuitenordens, das von den Händen des P. Pignatelli wieder zusammengefügt wird, und dahinter — die Silhouette von Petersburg.

III

Petersburg und Pignatelli das sind tatsächlich die beiden Namen, an die das Wiedererstehen des Ordens nach der Aufhebung geknüpft ist. P. Pignatelli hat die offizielle Bestätigung der neuen Gesellschaft Jesu durch Papst Pius VII. im Jahre 1814 nicht mehr erlebt. Er starb im November 1811. Aber er wußte, daß der neugewählte Papst dieses Wiedererstehen begrüßte, und leitete von Italien her alles in die Wege, damit es eines Tages möglich würde.

Denn man muß sich klar sein: eine solche Wiedererrichtung ist keine Kleinigkeit. Das Wappen war zerbrochen. Die Tradition abgerissen. Über vier-

[4] A. a. O. S. 408 f. [5] *Walter Nigg* a. a. O. S. 409.

zig Jahre sollte die Aufhebung des Ordens währen (vom 21. Juli 1773 bis zum 7. August 1814). Jedes Jahr bedeutete den Tod wertvoller Traditionsträger und wachsendes Vergessen. Ein Orden ist ein lebendiges Gebilde. Man kann ihn, wenn er tot ist, so wenig lebendig machen wie einen abgestorbenen Organismus. Gewiß, die Regeln und Konstitutionen und andere Dokumente mögen in irgendwelchen Archiven aufbewahrt bleiben und der Zerstörung entgehen (auch das gelingt nicht immer!). Aber Papiere und Dokumente allein genügen nicht. Der lebendige Strom, der von Generation zu Generation weitergegeben wird, die Fülle von Unwägbarem, mag man es „Fluidum" oder „Geist" nennen, all das ist unersetzlich.

Sobald es für ihn feststand, daß der Pater General in Petersburg als rechtmäßiges Haupt des Ordens angesehen werden konnte, wandte sich P. Pignatelli in ausdrücklichem Einvernehmen mit Papst Pius VI. an den General mit der Bitte um Aufnahme. Am 10. Februar 1797 legte er — 27 Jahre nach der ersten — noch einmal seine feierliche Profeß ab und band sich neuerlich an den so leidenschaftlich bekämpften Orden. Das war in ihm selbst eine neue Verankerung. Seiner Umgebung fiel auf, daß er nun nicht nur wieder das gewohnte Kleid der Jesuiten zu tragen begann, sondern auch in seinem ganzen Wesen wie gewandelt erschien. Die Keimzelle alles Wachstums für eine Ordensgemeinschaft in der Kirche ist die persönliche Heiligung. Man kann wohl sagen, daß die Heiligkeit des P. Pignatelli aus dem Bewußtsein einen wesentlichen Anstoß erhielt, daß er sich „heiligen mußte, damit die Brüder heilig seien". Er wollte keine programmatischen Reden halten. Er bemühte sich so zu leben, daß sein Leben ein Beispiel für die andern sein konnte.

Aber auch organisatorisch arbeitete er dem Wiedererstehen des Ordens vor. Es gelang ihm, in Parma ein Noviziat aufzumachen. Am 7. Mai 1803 wurde er von Pater General Gruber, Petersburg, zum Provinzial für Italien ernannt. In Neapel konnte er das alte Jesuitenkolleg wieder eröffnen. Doch auch über diese Neuanfänge brachen jäh Stürme herein. Auf Weisung Napoleons, dessen Befehle damals ganz Europa in Atem hielten, wurden die Jesuiten im Juli 1806 aus dem Königreich beider Sizilien ausgewiesen. Sie zogen sich mit P. Pignatelli nach Rom und in das Gebiet des Kirchenstaates zurück. Aber auch über dem Mittelpunkt der Christenheit selbst zogen sich die Wolken des Unheils zusammen: Am 2. Februar 1808 hält der französische General Mollis seinen Einzug in Rom. In der Nacht zum 7. Juli 1809 geschieht das Unfaßbare: General Radet bemächtigt sich der Person des Heiligen Vaters. Pius VII. geht in die Gefangenschaft. Weiterer Befehl des allmächtigen Korsen: Alle nicht im Kirchenstaat beheimateten Ordensleute haben Rom zu verlassen. Der Befehl trifft vor allem viele junge Jesuiten. — Es ist dunkel geworden im Leben des P. Pignatelli. In all den dramatischen Umstürzen ändert sich seine Art nicht. Er hilft still und gütig, wo er nur helfen kann: mit Geld, mit Rat, aus dem Reichtum seines priesterlichen Herzens. Das armselige Zimmer, das er bei Sankt Pantaleon be-

wohnt, sieht schlichte und erlauchte Besucher. Der Pater unterstützt verbannte Kardinäle und setzt sich für eingekerkerte Mitbrüder ein, die sich geweigert haben, den Eid auf die neuen Machthaber von Napoleons Gnaden zu leisten. Und immer steht über den Werken der Nächstenliebe das große Ziel seines Lebens vor seinem Auge: das Weiterbestehen und Neuerstehen der Gesellschaft Jesu.

P. Pignatelli hält die Seinen zusammen. Er rät zur Vorsicht und zur Zurückhaltung in politischen Dingen. Er leitet an zu Regeltreue, ohne je kleinlich zu werden. Solchen, die ihm mangelnde Strenge vorhalten, weist er mit Ernst auf den großen Gedanken hin, der am Eingang der Konstitutionen des heiligen Ignatius steht: die Liebe ist mehr als alle Vorschriften. Sie ist das „innere Gesetz", das allein dem Buchstaben des Gesetzes Leben einzuhauchen vermag. Von überallher melden sich Exjesuiten und bitten um Wiederaufnahme in den Orden. Aber es zeigt sich, daß das nicht ohne Schwierigkeiten abgeht. Viele sind in den Jahrzehnten der Zerstreuung zu selbständig und dem Geist des Ordens fremd geworden. Längst nicht alle können aufgenommen werden, und selbst die Aufgenommenen lassen sich nicht leicht zu einer organischen Einheit verbinden, so rührend auch der gute Wille und der Eifer der ergrauten Patres und Brüder ist.

P. Pignatelli hatte seit seiner Ordensjugend gekränkelt. Schon während seiner Studien und noch unmittelbar vor dem Empfang der Weihen traten beunruhigende Blutstürze auf. Dazu hatte er ein Leben der Entbehrung und der Buße geführt. Von den Erleichterungen, die ihm seine Familie immer wieder anbot, wollte er nichts wissen. Er wollte es nicht besser haben als seine Mitbrüder. Alle wunderten sich, daß er überhaupt die Siebzig erreichte und überschritt. Nun ging er bereits auf 74 zu. Er kränkelte sichtlich. Wer weiß, welchen Anteil die äußeren Drangsale und die innerlich zehrende Sorge um den Bestand des Ordens an dem Verfall seiner Kräfte hatten? Am 15. November 1811 erlosch sein Leben. Am 17. wurde seine sterbliche Hülle in der Kirche del Buon Consiglio beigesetzt. Dem Sarg wurde in einem Glasbehältnis eine Urkunde beigefügt. Sie enthielt einen Abriß seines Lebens. Die Mitbrüder mochten ahnen, welche Bedeutung die Kirche einmal diesem Manne beimessen würde, der so schlicht in ihrer Mitte gelebt hatte, dessen weites Planen und festes Führen sie zusammen mit seiner großen, reifen Güte verehrend bewundert hatten.

Man sagte dem Verstorbenen nach, daß er Zukünftiges zu durchschauen vermochte. Er hat tatsächlich manche erstaunliche Äußerung dieser Art getan. Aber es ist doch sehr die Frage, ob er hat ahnen können, wie nahe der Sturz des Korsen und das Auferstehen der Stiftung des heiligen Ignatius bevorstand. Gott läßt seine Heiligen im Dunkeln wandern und in scheinbarer Vergeblichkeit untergehen.

Wie ein Schiffbrüchiger, der nach langer Anstrengung im Anblick der ersehnten Küste ertrinkt, will uns dieser Mann erscheinen, der berufen war, die Verbindung zwischen den beiden Ufern, der alten und der neuen Gesell-

schaft Jesu, wiederherzustellen. Doch er hatte das Ziel nicht umsonst angestrebt und alle seine Kräfte dafür eingesetzt. Wenn sich drei Jahre nach seinem Tod die Stücke des zerbrochenen Wappens so mühelos und organisch ineinanderfügten, dann nicht zuletzt auch dank der unwandelbaren Treue seines Lebens, dank der stillen aber unverdrossenen und zielbewußten Arbeit, die er geleistet hat. Die Gesellschaft Jesu verehrt in P. Pignatelli, dem „vecchio pilota", wie ihn Pius XI. genannt hat, ihren zweiten Gründer. Und die Seligsprechung (1933) und Heiligsprechung (1954) beweisen, wie begnadet sein Leben nach der Meinung der Kirche für uns alle gewesen ist.

Vom christlichen Sterben

Die Wirklichkeit des Todes

Von OTTO SEMMELROTH S. J.

Der November, gezeichnet vom Sterben der Natur, erinnert den Menschen in unsehbarer Symbolik an seine eigene Todesverfallenheit. So ist dieser Monat von einer eigenartigen Trauer umwoben, mit der das menschliche Herz die Mahnungen der Rhythmik seines Lebens vernimmt. Man mag dieses Herzensgespür leichtsinnig übertönen oder sich ihm trotzig stellen, — zum Schweigen bringen kann man es nicht. Darin, wie die Menschen vor der Wirklichkeit des Todes stehen, scheiden sie sich. So wird der Tod selbst zum sondernden Boten vor dem Gericht. „Es ist dem Menschen bestimmt, einmal zu sterben, danach aber folgt das Gericht" (Hebr 9,27). Das ist nicht nur ein tatsächliches Nacheinander. Der Tod nimmt in einem wahren Sinne das Gericht vorweg; dieses ist seine göttliche Bestätigung. Die Allgegenwart der Todessorge im Leben des Menschen ist wie die Verwirklichung des Petruswortes, daß „der Kairós da ist, in dem das Gericht über das Haus Gottes beginnt" (1 Petr 4,17).

Diese scheidend-richtende Gewalt hat der Tod nicht nur in dem Sinne, daß seine erschütternde Macht die Menschen drängt, ihre Entscheidungen so zu fällen, daß sie vor dem Gericht, das der Tod verhüllt, bestehen können. Die Art selbst, wie die Menschen sich zum Tode stellen, scheidet schon die Geister. Nimmt der Mensch den Tod als blindes, unpersönliches Geschick oder weiß er in ihm eine personale Macht am Werk? Glaubt er an diese Macht hinter dem Tod nur in dem Sinn, daß sie in willkürlicher Freiheit dieses Geschick verhängt, so daß man es wohl oder übel tragen muß, oder versteht er den Tod als Ausdruck einer Begegnung zwischen Mensch und Gott? Das sind wesentlich voneinander verschiedene Lebenshaltungen, von denen nur die letzte die christlich richtige ist. In ihr wird das Leben auf den Tod hin als auf seinen zusammenfassenden Ausdruck gesammelt. Ein solches Leben ist von der eschatologischen Erwartungshaltung bestimmt, von der das Neue Testament voll ist. Wenn es da heißt, „das Ende von allem sei

nahe" (1 Ptr 4,7), so ist das nicht Ausdruck einer irrtümlichen eschatologischen Naherwartung des ersten Christentums. „Alles", was im personalen Menschen eine neue („intentionale") Existenz hat, erlebt im Tode dieses Menschen in einem wahren und heilsgeschichtlich bedeutsamen Sinne sein diesseitiges Ende. In dieser Nähe des Endes von allem lebt jeder einzelne Mensch, den der Tod jeden Augenblick bedroht. Von ihm müßte er seine Entscheidungen bestimmen lassen wie das erste Christentum von seiner Enderwartung.

Christlich gesehen drängt das Leben auf den Tod hin wie der Inhalt zum Ausdruck. Der Tod ist nicht bloßes Ereignis und blindes Geschick, sondern letztgültiger Ausdruck der gegenseitigen Begegnung von Gott und Mensch.

I. Der Tod als Ausdruck

1. Zunächst scheint es gar nicht möglich zu sein, den Tod als Ausdruck zu deuten. Wo der Mensch als personales Wesen, das in sich geschlossen sich selbst besitzt, in Freiheit diesen Selbstbesitz in der Begegnung mit dem anderen öffnet, gebraucht er den leiblichen Ausdruck. Dieser ist nicht ein für allemal bestimmt, sondern wird neu und — wenigstens in gewissem Ausmaß — schöpferisch gebildet. Freilich braucht der Mensch materielle, schon geprägte Dinge, vorliegende und daher nicht erst durch die schöpferische Kraft seines Inneren geschaffene Ausdrucksmittel. Sie aber sind, so, wie sie vorliegen, noch nicht Ausdruck der jeweiligen inneren Wirklichkeit. Dazu werden sie erst durch die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, mit der die Person diese Mittel, den eigenen Leib mit seinen Gliedern und die in der Umwelt bereitliegenden Dinge, nimmt und gestaltet. Immer ist in dieser Ausdrucksgestaltung etwas Eigenes, Schöpferisches, mag auch die Grundgestalt des Ausdrucks Allgemeinbesitz aller oder vieler Menschen sein. Die Art, wie dieser Mensch sich hier und jetzt in ihm ausdrückt, ist eben doch seine eigene.

Diese dem Ausdruck wesentliche Eigenschaft — Wirkung einer frei sich ausdrückenden Ursache zu sein — scheint es aber nun unmöglich zu machen, den Tod des Menschen als Ausdruck seiner persönlichen Haltung zu deuten. Das Sterben hat nicht in der Entscheidung des Menschen seine Ursache. Schon bevor der Mensch ins Dasein tritt, steht er bereits unter der Wirklichkeit des Todes, die am Ende auf ihn wartet. Daß er sterben wird, ist nicht in seine Macht gegeben, sondern längst von einer anderen Gewalt bestimmt. Ja, es ist dem Menschen gar nicht erlaubt, selbst zu entscheiden, wann der Tod sein Erdendasein zu Ende bringen soll. Paulus seufzt in aufrichtiger Sehnsucht: „Ich verlange danach, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein" (Phil 1,23); aber er weiß, daß er diese Sehnsucht nicht zur Erfüllung bringen darf. Der Tod hängt von Anfang an wie eine dem Leben fremde Drohung über dem Menschen. Er fällt wie ein gewaltsames Geschick ins menschliche Leben ein. Es mag schwer sein zu bestimmen, welche Faktoren zusammenwirken und den Eintritt des Todes unberechen-

bar machen; sicher aber ist er dem freien Entschluß und der Wahl des Menschen entzogen.

Kann sich unter diesen Umständen der Mensch im Tod zu Gott hin so aussprechen, daß dieses Sterben Ausdruck seines Innern ist? „Der Tod ist das Tor zum Leben", ist ein richtiger und viel gebrauchter Ausdruck christlicher Todesauffassung. Und das Öffnen eines Tores kann zwar die verborgene Absicht eines Menschen ausdrücken, dorthin zu gehen, wohin das Tor den Weg freigibt. Wenn wir singen „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit", so meinen wir das als Ausdruck innerer Bereitschaft. Muß es aber als Voraussetzung dafür nicht in die freie Wahl des Menschen gegeben sein, die Tür zu öffnen oder verschlossen zu halten? Kann ein Türöffnen noch jene innere Haltung ausdrücken, wenn man die Tür nicht hoch „macht", sondern durch ein Tor gedrängt wird, das fremde Gewalt geöffnet hat? Und ist es nicht so mit dem Tod?

2. Und doch: ist es nicht bemerkenswert, daß der Tod nur jenen Teil des Menschen zum Erliegen bringt, in dem die Seele leibhafte Gestalt gewinnt, während sie selbst ihr Ausdrucksorgan überlebt? Solange die Geistseele den Leib belebte, war dieser durch seine jeweils veränderte Gestalt ihr Ausdruck. Sollte nicht auch das Zerstörtwerden des Organs der Seele in einem wahren, wenn auch analogen Sinn selbst zum Ausdruck einer bestimmten Haltung und Entscheidung der Menschenseele werden können?

Im Gegensatz zu der spontanen und freien Verfügung, die die Seele in weitem Ausmaß über die Haltung des Leibes hat, solange beide in Lebenseinheit verbunden sind, kommt das Sterben des Leibes ungefragt und gewaltsam über sie und raubt ihr den Leib, der ihr Ausdruck war. Aber auch wo der Mensch seinen Ausdruck schöpferisch gestaltete, war seine Freiheit schon begrenzt. Auch bei unserem Leib liegt das Ausdrucks-„Material" schon vor; und selbst die Art, wie es gestaltet wird, ist weithin schon vorgegeben. Und doch ist das kein Hindernis, daß der Leib wahrer Ausdruck des Inneren werde. Die Seele dieses Menschen kann ihn sich aneignen und zum Organ ihres Ausdrucks machen. Diese Aneignung geschieht unmittelbar und frei, und die bestimmte Prägung, die der Ausdruck in der Hand dieser Seele gewinnt, ist immer noch irgendwie schöpferisch.

Die Gebundenheit des Menschen an vorgegebene, nicht ganz der Erfindungsgabe des einzelnen überlassene Gestaltung von Zeichen und Ausdruck hat einen wichtigen, die Begegnung von Mensch zu Mensch deutenden Sinn. Auf diese Weise wird dem Menschen bewußt, daß sein Gegenüber nicht erst durch seine eigene Anrede ins Dasein gerufen wird, sondern längst da ist; und daß dieses Gegenüber ein Eigenleben hat, das nicht von der schöpferischen Tat des ihm Begegnenden abhängt. Daß der Mensch, will er dem anderen begegnen, in der Wahl seines Ausdrucks nicht willkürlich verfahren kann, sondern Gestalten übernehmen muß, die andere vor ihm geprägt und benutzt haben, läßt ihn daran denken, daß sein Gegenüber bei aller Partnerschaft doch eine gewisse Unantastbarkeit und Überlegenheit hat.

Wenn der Mensch nun aber Gott begegnet, tritt er vor einen Partner, dessen Überlegenheit nur sehr zaghaft überhaupt von einem Partner sprechen läßt. Wo der Mensch mit Gott umgehen, ihm wirklich von Person zu Person begegnen darf, ist er immer wieder in Versuchung zu doppelter Einseitigkeit: entweder ist er vom Herrschaftsanspruch Gottes so erfaßt, daß er an wahrhaft personale Begegnung nicht glauben kann; oder aber der Glaube an die Gottbegegnung, zu der er berufen ist, bringt ihn in die Gefahr, sich als gleichberechtigten Gottespartner zu wähnen. Personale Gottbegegnung bedeutet immer das heilige Selbstbewußtsein einer sogar von Gott anerkannten Eigenwelt. In solcher Begegnung zugleich das Bewußtsein der unendlichen Überlegenheit Gottes lebendig zu halten, ist nicht leicht. Der Mensch ist darin, ob er Gott begegnet und wie er es tut, frei. Er kann es tun oder nicht, kann es in dieser oder jener Haltung tun. Anderseits ist nicht Gott, sondern nur der Mensch selbst der Gewinnende, wenn er Gott begegnet. Wenn nun immer schon die Gebundenheit des Menschen an vorliegende Ausdrucksweisen eine gewisse Unabhängigkeit des Begegnungspartners erkennen läßt, wie kann dann die alles übersteigende Überlegenheit des göttlichen Gegenüber dem Menschen besser zum Bewußtsein kommen als dadurch, daß er in der Wahl seines Begegnungsausdrucks ganz gebunden ist, daß ihm für die Begegnung mit Gott Ausdrucksgestalten vorgegeben sind, an denen seine eigene Freiheit nichts mehr ändern, sondern die sie sich nur aneignen kann?

Diese Gebundenheit des Menschen an vorbestimmte Ausdruckszeichen kennen wir schon in jener Gott-Mensch-Begegnung, die in den Sakramenten geschieht. Diese sind Ausdruckszeichen, in denen die Begegnung des Menschen mit dem Herrn innerlich vollzogen und leibhaftig ausgedrückt wird: innerlich vollzogen, indem sich der Mensch als Empfänger in der sogenannten „Disposition" Gott und Gott sich in seiner Gnade dem Menschen hingibt; leibhaftig ausgedrückt, indem diese gegenseitige Hingabe in dem von Sakramentenspender und -empfänger gemeinsam vollzogenen Zeichen verleiblicht wird. Diese Ausdruckszeichen der Gottbegegnung sind nicht der freien Wahl des Menschen überlassen, sondern von Christus ein für alle Mal „eingesetzt". Die Freiheit, die auch hier noch dem Menschen gelassen ist, besteht darin, daß er die Gottbegegnung in diesem Ausdruck vollzieht und den Zeichen ihre Wahrhaftigkeit gibt, indem er sein Inneres nach dem Sinn dieser Ausdruckszeichen gestaltet.

Der Tod nimmt dem Menschen auch noch die Freiheit des Vollzugs. Ob er sterben soll oder nicht, entscheidet nicht der Mensch, sondern einzig Gott. Wenn also der Tod wirklich Ausdruck einer Gott-Mensch-Begegnung ist, wird in ihm das Herrentum Gottes in einer nicht mehr zu überbietenden Weise dargestellt. Hier ist es dem Menschen nicht mehr gegeben, materielle Elemente durch die schöpferische Kraft seiner Seele spontan zu gestalten und so von innen nach außen die Übereinstimmung von Inhalt und Ausdruck herzustellen. Die Wahrheit des Ausdrucks wird beim Tode ähnlich

wie bei den von Christus als Ausdruckszeichen bestimmten Sakramenten dadurch gewonnen, daß der Mensch sein Inneres nach dem schon vorliegenden Ausdruck gestaltet. Das Zeichen wird diesmal nicht aus einem schon verwirklichten Inneren gebildet, sondern steht über dem Leben des Menschen als Auftrag, das Leben so zu erfüllen, daß der Tod sein wahrer Ausdruck sein wird.

3. So ist der Tod des Menschen gemeint. Denn der Tod aller Menschen hat seinen Sinn durch den Tod Christi erhalten. Christi Tod aber ist eindeutig Ausdruck seiner Begegnung mit dem Vater. Als solcher ist er dadurch ausgewiesen, daß er von der Heiligen Schrift und der Lehre der Kirche als Opfer gedeutet wird. Von einem Opfer im eigentlichen Sinne spricht man nur dort, wo die innere Hingabe, in der man Gottes unumschränkte Herrschaft anerkennt und beantwortet, in einer leiblichen Handlung zum sichtbaren Ausdruck gebracht wird. Deutet nun die Offenbarung den Tod Christi als Opfer, so ist er eindeutig Ausdruck der Liebe des Sohnes zum Vater. Und wie um den Symbolausdruck des leiblichen Sterbens durch einen Wortausdruck noch deutlicher zu machen, scheidet Christus hin mit dem Wort: „Vater, in deine Hände gebe ich meinen Geist" (Lk 23,46). Es ist eine Hingabe des geistigen Inneren; sie geschieht aber im leiblichen Tod. Dieser wird erfahrbarer Ausdruck für jene.

Vom Tode Christi her erfährt der Tod jedes Menschen seine vor Gott gültige Deutung. Und diese erklärt nicht nur eine vorliegende Tatsache, sondern erteilt einen doppelten Auftrag.

Wenn der Tod wirklich personaler Ausdruck sein soll, dann werden wir ihn freiwillig übernehmen müssen. Mag auch zum Wesen eines Ausdrucks nicht notwendig jene Freiheit und Unmittelbarkeit gehören, in der die Ausdrucksgestalt ganz aus dem Nichts erfunden und neu gesetzt wird, so braucht doch der Ausdruck eine gewisse Freiheit, um wirklich das Innere der Person zum Ausdruck zu bringen. Diese Freiheit wird da, wo sie dem unendlichen Herr-Gott begegnet, eine von ihm gegebene Bestimmung in freier Entscheidung anerkennen.

Der andere Auftrag ist der, daß wir durch unser Leben dem Tod seine Wahrhaftigkeit geben. Zeitlich steht der Tod zwar am Ende unseres Lebens. In seiner Ausdrucksgestalt aber ist er vorgegeben und wirkt vor seinem Vollzug schon in unser Leben hinein als der Auftrag, dieses Leben so zu leben, daß am Ende der Tod ein das ganze Leben zusammenfassender Ausdruck sein kann, durch den wir uns in Wahrhaftigkeit zu Gott, dem jede Unwahrheit durchschauenden Richter, hin aussprechen. Um diesen Auftrag im Leben erfüllen zu können, müssen wir nun den Inhalt der Todesaussage erwägen.

II. Das Leben als sein Inhalt

Die liturgische Ankündigung von Allerseelen im Martyrologium läßt keinen Zweifel daran, daß dieser Tag vom Allerheiligenfest her gedeutet wer-

den muß. Dadurch sind wir an das doppelte Gesicht des Todes erinnert. Mit dem einen ist er dem Diesseits zugewandt, mit dem anderen dem menschlicher Erfahrung entzogenen Jenseits. Wollen wir den Tod zum wahren Ausdruck unseres Lebens machen, so müssen wir beide Seiten des Todes verwirklichen. So wird der Tod zum Zeichen, das den Christen von den anderen scheidet. Kann man doch dem Tod nur dann eine dem Jenseits zugewandte Seite zubilligen, wenn man an eine göttliche Aussage darüber glaubt; denn über sein jenseitiges Gesicht haben wir kein menschliches Wissen. Es gehört zu jenen Wirklichkeiten, von denen Jesus zu Nikodemus sagte, daß kein Mensch sie kennen, sondern nur der Sohn von ihnen Zeugnis geben könne, da er der einzige Augenzeuge sei (Joh 3,11—13).

Die diesseitige Seite des Todes scheinen auf den ersten Blick Christen und Nichtchristen gleich zu beurteilen. Und doch! Schon hierin scheiden sich die Menschen. Wenn irgendwo, dann zeigt sich hier, daß für den Menschen, der die Offenbarung Gottes glaubend annimmt, auch die Wirklichkeiten dieser Welt ein anderes Gesicht bekommen. Die dem Ewigen zugewandte Seite des Todes leuchtet für den gläubigen Menschen auch durch seine dunkle diesseitige Seite hindurch.

Die dem Diesseits zugekehrte Seite des Todes, in dem wir uns endgültig zu Gott hin ausdrücken werden, verbietet jedes allzu entschiedene Ja zur diesseitigen Welt. Auch für den gläubigen Menschen hat diese Seite des Todes einen dunklen und schmerzlichen Sinn. Das Sterben scheint alles im Leben geleistete Werk auszulöschen, in ein Nein hineinzuenden. Und dieses Nein ist für den Menschen schmerzlich. Gerade dann, wenn er sich voll an sein Werk hingab, drängt es ihn, dieses Leben wie etwas Endgültiges festzuhalten. Je mehr ein Werk wirklich menschlich vollzogen wird, desto mehr gräbt es seine Spuren in unser Innerstes ein. Was so zum Eigensten geworden ist, dessen Verneinung kann man nicht gleichgültig hinnehmen. Gegen diesen Trieb des Menschen, sein Leben und Werk auf Erden als etwas Endgültiges zu betrachten, steht das Ende mit seinem unentrinnbaren Nein. In dem Sinn ist die heute so beliebte, oft sehr mutwillig gesprochene Aussage richtig, daß des Menschen Leben ein Sein zum Tode ist. Damit ist es in seiner Bedeutung, wenn nicht einfachhin verneint, so doch fragwürdig gemacht. Wir sollten allerdings dieses Nein zum menschlichen Erdenleben richtig, das heißt christlich verstehen. Das aber kann man nur, wenn man zugleich das jenseitige Antlitz des Todes als Ausdruck des Erdenlebens mit in Betracht zieht und die Begründung des Nein dort findet, wo die Offenbarung sie uns durch den Tod Jesu Christi zeigt.

Christi Tod ist Sühne für die Sünde der Menschen. Darin aber ist er die Sinndeutung für den menschlichen Tod überhaupt, der durch die Bibel wie das Lehramt der Kirche ganz auf die Sünde zurückgeführt wird. Er ist nicht nur deren objektive Folge, sondern auch Strafe. Das erste Buch der Offenbarung schildert uns als Entstehungsgeschichte des Todes, was im Römerbrief als alle Menschen beherrschendes Gesetz aufgestellt wird. Und das

Konzil von Trient definiert in seiner Lehre von der Erbsünde ausdrücklich den Tod als Straffolge der Sünde des Menschen (Denzinger 788f.), der nach Gottes Plan eigentlich vor dem Tod hätte bewahrt bleiben sollen, nicht aus der Kraft der Natur, sondern durch außernatürliche Gabe Gottes. In der Sünde versuchte der Mensch sein diesseitiges Dasein von Gott loszulösen. Als Sühne dafür und zugleich als Nein, auf das hin lebend der Mensch alle Versuchung zur sündhaften Verherrlichung des Diesseitigen als unwahr überwinden muß, setzte Gott den Tod ans Ende des Menschenlebens: ein Nein, das freilich nicht endgültig ist, sondern aufwecken soll zu einem höheren Ja. Der Mensch wird vor der Gefahr, sich in einem vorschnellen Ja an die Welt zu verlieren, durch das Nein des Todes bewahrt. So läßt dieser in Wahrheit erst das eigentliche Ja frei werden, das allem Irdischen innewohnt.

Denn der Tod verbietet auch ein endgültiges Nein zur diesseitigen Welt. Die ganze Wirklichkeit des dunklen Boten und des Auftrags, den unser Erdenleben von ihm empfängt, verstehen wir nur, wenn wir seine frohe Botschaft hören. Paulus hat im 15. Kapitel des ersten Briefes an die Korinther gezeigt, welcher Sinn dem Tode des Menschen vom Tode Christi her nach Gottes Plan zukommt. Das Versinken des menschlichen Leibes im Tode ist erst die eine Hälfte der Gesamtaussage. Ganz heißt sie: Auferstehung des Fleisches.

Gewiß, diese Hälfte der Todeswirklichkeit fällt ins Jenseitige. Sie entzieht sich deshalb unserem Vorstellungsvermögen, auch nachdem uns Gottes Offenbarung davon Mitteilung gemacht hat. Paulus hat im genannten Kapitel große Mühe, der Wirklichkeit des menschlichen Sterbens jene Deutlichkeit zu geben, die sie doch haben muß, wenn sie als Motiv menschlicher Lebensgestaltung wirksam sein soll; wenn sie als Teil des Gesamtausdruckes, den der Tod bedeutet, durch das Menschenleben mit Wahrheit gefüllt werden soll. Zu verstehen, wie der Menschenleib der Wertlosigkeit zu verfallen scheint und dann doch „verwandelt" ersteht, ist dem Menschengeist nicht gegeben. Da aber nicht nur die Dinge wirklich sind, die der Mensch verstehen und aus der Erfahrung seines diesseitigen Lebens sich vorstellen kann, sondern auch jene, welche er nur glauben kann, weil Gott sie ihm geoffenbart hat, muß diese jenseitige Seite des Todes als ebenso wichtige Aufgabe ins Menschenleben genommen werden. Der Tod muß auch nach dieser Seite hin Ausdruck der Begegnung von Mensch und Gott sein.

Das geschieht in der Hoffnung. Sie ist jene Haltung, die im Wissen um die in der Schattenseite des Todes ausgedrückte Vorläufigkeit des Lebens keinen Grund zur Verzagtheit sieht, sondern ausschaut nach einer höheren Endgültigkeit. Wichtig ist dabei, daß die diesseitige Schattenseite und die jenseitige Lichtseite des Todes zwei Teilwirklichkeiten ein und derselben Wirklichkeit sind. Es ist ein Tod, in dem die eine Doppelwirklichkeit ausgedrückt wird, von der unser Leben getragen war: es ist dieses eine Leben auf Erden, das keine Endgültigkeit hat, sondern auf ein jenseitiges hin aus-

gerichtet sein muß; das aber doch eben als dieses irdische Leben von dieser „Hoffnung" getragen und bestimmt sein soll. Es darf nicht so sein, daß der Mensch sein diesseitiges Leben als gleichgültig erachtet, weil ja doch erst drüben das eigentliche Leben anfange. Dieses einstige, eigentliche und endgültige Leben wird ja gerade hier und jetzt bestimmt. Dieses geheimnisvolle Enthaltensein der jenseitigen Endgültigkeit in dem vorläufigen diesseitigen Leben ist die Kraft des gläubigen Christen. Er dient im diesseitigen Leben einem jenseitigen. Das bewahrt ihn vor beiden Fehlauffassungen: sein Erdenleben endgültig zu sehen, denn es ist ihm Dienst am Zukünftigen; aber auch sein Erdenleben zu leicht zu nehmen, denn in ihm füllt sich sein Tod mit Inhalt, worin der Mensch alles sammelt und in endgültiger Gottbegegnung zu Ihm hin ausspricht. Und wie alle Begegnung mit Gott verwandelnde Kraft hat, so hat die endgültige Gottbegegnung des Menschen in seinem Tode die Wirkung, daß wir endgültig „verwandelt werden" (1 Kor 15,52).

Die geistige Seele als Formprinzip[1]

Von GEORG SIEGMUND

Von Aristoteles stammt das vielgebrauchte und selten richtig verstandene Wort „Das Ganze ist vor den Teilen", von ihm zunächst im sozialpolitischen Sinne gemeint, daß der Staat vor seinen Bürgern sei, von Thomas von Aquin aber zu dem Sinne hin geweitet, daß echte Ganzheit der Natur nach früher ist als die Teile, weil erst die Ganzheit Teile zu Teilen macht.[2] Damit ist nicht gesagt, daß unser Erkennen immer mit der Auffassung des Ganzen beginnt. Das kann so sein. Meist beginnt unser Erkennen mit der Auffassung vorläufiger Ganzheits-Gestalten, die dann der tiefer dringende Verstand in ihre Teile auflöst, um sie im einzelnen zu untersuchen. Auch hierbei geht er von vorläufigen Teilganzheiten wieder zu Unterteilen weiter. So wird der als vorläufige Gestalt-Ganzheit aufgefaßte Leib in eine Summe von Organen zerlegt, diese wiederum in Gewebe, Gewebe in Zellen und Zellen in Zellelemente. Bei dieser analysierenden Arbeit wird nirgendwo das innerlich verbindende Einheits-Band aufgefunden, somit nach der Analyse der ganze Organismus rein additiv aus den Teilen zusammengesetzt gedacht. Solches „Synthetisieren" bleibt an der Oberfläche, solange nicht der alles verbindende Einheits-Sinn aufleuchtet, noch die die Einheit real ausformende Kraft entdeckt wird. Wir nennen das von den Teilen ausgehende Vorgehen, das die Teile als primäre Bausteine setzt und die Ganzheit als sekundäre Folge ansieht, „meristisch" (nach dem griechischen

[1] Dieser Aufsatz wird in ein demnächst im Echter-Verlag, Würzburg, erscheinendes Buch des Verfassers aufgenommen werden. „Die Natur des Menschen. Das Bild des menschlichen Wesens als Grundlage seiner Heilbehandlung."

[2] Vgl. *H. Schickling,* Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: „Das Ganze ist vor den Teilen" 1936.

Wort meros = Teil). In der Geschichte der modernen biologischen Wissenschaft bedeutete es einen wesentlichen Schritt zu vertiefter Ganzheitserfassung, als Cuvier die Einsicht in sein „Korrelationsgesetz" gelang. Cuvier erkannte, daß bei jedem Lebewesen alle Teile und Organe in eigentümlicher Wechselbeziehung zueinander stehen. Jeweils sind die Organe auf eine ganz bestimmte Weise gebildet, so daß es möglich ist, aus der besondern Gestaltung eines Organs auf die Ausbildung der anderen Organe zu schließen. So haben Tiere mit Hörnern und Hufen immer und in jedem Falle ein Pflanzenfressergebiß, hingegen besitzen Tiere mit Klauen und Sprungbeinen notwendigerweise Fleischfresserzähne. Reptilien mit geschlossenen Zahnreihen leben vegetarisch, Reptilien mit Kegelzähnen sind Raubtiere. Grundsätzlich läßt sich diese Wechselbeziehung bis in die letzten Einzelheiten hinein verfolgen. Wem die besonderen Ganzheitsideen von Tierarten aufgegangen sind, dem muß es möglich sein, von einem einzigen Organ aus den ganzen Organismus zu rekonstruieren.

Cuvier war damit eine wirkliche „Ein-Sicht" aufgegangen im Sinne eines „intus legere", eines Lesens im Inneren der zunächst nur oberflächlich als Einheits-Gestalt erkannten Organismen. Damit war in einem wesentlichen Punkte die meristische Auffassung der Lebewesen überwunden. Freilich war damit mehr eine Aufgabe gestellt als erfüllt. Nur für wenige große Bauplantypen konnte Cuvier sein Korrelationsgesetz bewahrheiten. Zudem war seine Ganzheitsidee rein statisch auf das fertig ausentwickelte Lebewesen abgestellt.

Trotz des Widerspruches einiger ernst zu nehmender Biologen setzte sich während des vergangenen Jahrhunderts eine charakteristisch meristische Auffassung der menschlichen Entwicklung im Zuge des siegreich vordringenden Evolutionismus durch. Das Vorstellungsschema, das der Evolutionismus anbot, war so verführerisch einfach und einleuchtend, daß die warnenden Stimmen überhört wurden. Es wurde zu einem allgemein angenommenen Glauben, daß der menschliche Keim in seiner Ontogenese alle Stufen des tierischen Reiches vom Urtier bis zum Menschen in einer freilich rasch gedrängten Rekapitulation durchschreite. Beginnend mit der Eizelle, die man mit dem einzelligen Urtierchen gleichsetzte, soll der menschliche Keim über Fisch- und Reptilstadium das Säugerstadium erreichen, um Primat und Anthropoide zu werden. Wann der Mensch, aus dem Schimpansenalter austretend, eigentlich sein Mensch-Sein erreicht, war zwar hinsichtlich des Zeitpunktes, aber nicht als Tatsache umstritten.

Im Zuge der Durchforschung der menschlichen Embryologie stellte es sich heraus, daß bei Anwendung des Stufenschemas im Sinne des „biogenetischen Grundgesetzes" viele nichtpassende Einzelheiten beiseite geschoben und übersehen wurden. Schon Haeckel hatte ja von solchen Zügen, die nicht einfach in das Schema paßten, gewußt und von „Känogenese" gesprochen. Immer deutlicher stellte es sich heraus, daß es sich gar nicht um ein „Grundgesetz" handeln könne, daß durch das Vorurteil dieses „Grund-

gesetzes" der Blick eingeengt, nur Passendes beachtet, Unpassendes aber unerklärt beiseite läßt. Eine derartige vorurteilende Auswahl macht für die volle einheitliche Wirklichkeit und ihren Ganzheitssinn blind. So ist es zum „Zusammenbruch des biogenetischen Grundgesetzes" gekommen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß sehr beachtliche Parallelen in der menschlichen Embryonalentwicklung zu tierischen Stadien vorliegen, die eine Erklärung heischen. Ihre Erklärung aber hat am Schlusse zu stehen und nicht als vorgegebenes Schema die Forschung in eine bestimmte Richtung von vornherein festzulegen. Daß ganz andersartige Erklärungen möglich sind, erweisen neuere Theorien, wie etwa die sogenannte „Fetalisationshypothese" von Bolk. In genauem Gegensatz zum Progressionsschema des üblichen Evolutionismus, wonach das spezifisch Neue am Schlusse additiv hinzukommt, glaubt Bolk die Umbildung zum Menschen an frühe Embryonalstufen anschließen zu sollen. Nach ihm ist der Mensch ein infantiler Affe mit gestörter innerer Sekretion.

Werden alle Einzelheiten der menschlichen Entwicklung gleichmäßig beachtet und vom Leitgedanken der primären Ganzheit des menschlichen Wesens durchleuchtet, so stellt sich die zoologische Auslegung der menschlichen Frühentwicklung als ungenügend und irreführend heraus, worauf in letzter Zeit vor allem der Baseler Zoologe Adolf Portmann hingewiesen hat. „Die Besonderheit des Säuglings" — sagt er — „ist das Ergebnis einer eigenständigen Menschenentwicklung vor der Geburt: auch die frühe Entwicklung ist ‚Ontogenese des Menschen', nicht eine Art schematischer Primatenbildung, in der wie im Stufenschema der Klassifikation die Stadien des Tiersystems folgen. Wenn es für manche Untersuchungen berechtigt, ja notwendig ist, oft generelle Züge einzelner Entwicklungsetappen zeitweilig hervorzuheben oder gar ausschließlich zu beachten, um gewisse allgemeine Gesetze zu finden, so ist es für die Einsicht in unser Menschenwesen ebenso wichtig, auch das Besondere dieses Entwicklungsganges auf allen Stadien so weit als möglich zu betonen. Die schematische Gleichheit der frühen Entwicklungsstadien verbirgt ja die heimliche Verschiedenheit, so wie die schlichte Kugelgestalt vieler Eizellen uns Identität annehmen ließ, wo das Experiment ganz verschiedene verborgene Potenzen nachweist. Wie unbedeutend wird in diesen Frühstadien das sichtbar Gleiche vor dem unsichtbaren Verschiedenen ... Da die Ontogenese planmäßig geordnetes Werden einer vollen Daseinsform ist, so kann auch jeder ihrer Schritte in seinem wahren Sinn nur als Akt in diesem besonderen Drama erfaßt werden."[3]

An die Stelle des Modell-Bildes vom Stufenschema der menschlichen Ontogenese hat nach Portmann ein anderes Bild zu treten: das Bild des künstlerischen Gestaltens, das in sich das Gestalt-Bild des fertigen Kunstwerkes trägt und zunächst freilich nur in großen Zügen das Werdende andeutet, um es schließlich im einzelnen herauszuarbeiten und die Leit-Idee zu voller bildhafter Darstellung zu bringen. Vom fertig ausgezeugten Bilde

[3] *Adolf Portmann,* Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 1944, S. 56 f.

zurückblickend, werden nachträglich auch die anfänglich noch unbestimmten Andeutungen in ihren Einzelheiten verständlich. Wird die menschliche Entwicklung in dieser Weise gesehen, dann liegt es nahe, eine Bildekraft anzunehmen, die als aktiv-formendes Prinzip sich das Materielle einverleibt, durchformt, gestaltet und in die große Einheit eingliedert.

Sind wir gezwungen, ein solch aktiv-formendes Wirkprinzip anzunehmen oder aber läßt sich seine Annahme vermeiden? Diese heute viel erörterte Frage gilt es, ohne Verschleierung oder Vorentscheidung aufzunehmen. Sie wird von vielen Richtungen des heutigen „Holismus" (von dem griechischen Wort holon = Ganzes) verneint. Angeblich genüge es, die „Ganzheitlichkeit" der Entwicklung und des menschlichen Lebens als Tatsachen festzustellen und in ihr ein formales Element der Ordnung zu erblicken, ohne nach einer weiteren Erklärung suchen zu müssen. Nachdem „Ganzheit" zu einem „Modewort" (G. Wolff) entwertet ist, begnügt man sich vielfach damit, von Ganzheit zu sprechen, ohne sich ganz klar zu machen, was darunter zu verstehen ist und wie Ganzheit zustande kommt.

Schon Aristoteles hatte sich die Frage vorgelegt, ob es ausreiche, die menschliche Ganzheit als formales Element der Ordnung, als „Harmonie" zu begreifen. Schon er kam zu der Einsicht, daß eine solche Annahme nicht zureiche, denn bloßer „Harmonie" geht die Kraft der Selbstbewegung ab, die dem Leben zugesprochen werden muß.[4] In ihren grundlegenden Versuchen zur Entwicklungsphysiologie haben Hans Driesch und andere nachgewiesen, daß selbst bei den schwersten Eingriffen in den Ablauf des Entwicklungsgeschehens eine Kraft stetig am Werk ist, die besonders in den Anfangsstadien der Entwicklung auch schwere Störungen oft spielend zu überwinden vermag, um immer wieder das gleiche Ziel der fertigen Gestalt anzustreben. Aus den Ergebnissen seiner Versuche zieht Driesch den Schluß, daß in der Entwicklung ein Faktor wirksam sein muß, den man zwar nicht mit den üblichen Mitteln der Naturwissenschaften wägen, messen und zählen kann, der überhaupt nicht in der Dimension räumlich sichtbarer Materie liegt, aber als intensiver Kraft- und Richtungsfaktor das ganze Entwicklungsgeschehen einheitlich leitet. Zur Bezeichnung dieses Faktors nahm Driesch einen alten Begriff der aristotelischen Metaphysik wieder auf, den Begriff „Entelechie", womit eine aktive Wesenskraft bezeichnet werden soll, die ihr Ziel (telos) in sich trägt. Was Driesch seine Versuche an Tierkeimen gelehrt haben, das lehrt den Mediziner seine Erfahrung am kranken Menschen. Auch hier gewahrt er eine Kraft am Werke, die in oft erstaunlicher Weise Störungen ausgleicht, reguliert, restituiert und regeneriert. Er stellt fest, wie den vielfältigen Störungen der Krankheit ein aktives Dennoch entgegengesetzt wird und uns verschlossene und unbekannte Wege beschritten werden, die darauf abzielen, die gefährdete Einheit zu retten. Zur Erklärung dieser Tatsache genügt es in keiner Weise, nur von Ganzheitlichkeit des Geschehens zu sprechen; vielmehr muß eine eigentümliche Kraft angenom-

[4] *Aristoteles*, Peri psyches, I 4.

men werden, die Ganzheit stiftet und erhält. Denn von sich aus neigt alles materielle Geschehen zum Ausgleich der Spannungen im Toten. Diesem Ausgleich aber stemmt sich jene Ganzheitskraft in der Tiefe entgegen, die immer wieder von neuem Spannungen schafft, deren Ausgleich das Lebensgetriebe in Gang hält, bis sie einmal versagt. Dann aber — mit dem Tode — kommt es zu einer sprechenden Umkehr aller Vorgänge. An die Stelle des Aufbaues tritt der Zerfall.

Wie sich an vielen Einzelzügen nachweisen läßt, ist schon der Bau des menschlichen Leibes auf das menschlich eigentümliche Ziel geistiger Selbstergreifung angelegt. Wird zwar auch bei ihm eine Schicht sinnlicher Strebe- und Erkenntnisvermögen angelegt, so ist diese Sinnlichkeit nicht einfach mit tierischer Sinnlichkeit gleichzusetzen. Vielmehr ist sie beim Menschen in ihrer Eigenart darauf abgestellt, als Mittel dem Geist zu dienen, der sich einmal an ihr entzünden soll. Es ist völlig abwegig, den Geist im Menschen erst in dem Augenblick beginnen zu lassen, wo der erste Akt geistigen Erfassens auftritt. Längst vorher ist Geist da, freilich zunächst verschleiert, latent, sich selbst noch nicht gegeben, als Potenz, die ihrer nicht mächtig, sich erst die leiblichen Organe gestalten muß, ehe es zu jenem Geiste kommt, den wir aus der geistigen Selbsterfahrung kennen. Wir müssen im Menschen eine Bilde-Kraft als Werdeprinzip annehmen, das von vornherein geistiger Art ist, auch wenn die Darstellung des Geistes in bewußter Selbsthabe erst auf verhältnismäßig später Entwicklungsstufe möglich wird.

Als auffälligstes Unterscheidungsmerkmal vom Tier, selbst von den Menschenaffen, hat beim Menschen schon immer die veränderte Kopfbildung, die auf den großen Hirnschädel und kleinen Gesichtsschädel zurückzuführen ist, gegolten. Der Mensch erscheint als Träger eines über jedes tierische Maß hinaus vergrößerten Hirnes. Hierin hat der übliche Evolutionismus nur eine rein quantitative Vermehrung sehen wollen, verbunden höchstens mit einer lokalen Verschiebung der nervösen Zentren. Man glaubte hier eine evolutive Tendenz am Werke, sprach vom Prinzip der „progressiven Zerebration“ (= fortschreitende Verhirnlichung) oder „Telenkephalisation“ (= Ausbildung des Endhirnes). Danach wird mit zunehmender Höhe der Organisation in der Stammesgeschichte der führende Nervenpol nach dem Kopfende hin verschoben. Man hat darum den Menschen einen „Gehirnspezialisten“ genannt, im Zusammenhang damit ein „Werkzeugtier“ oder „Sprachtier“. Doch ist damit die Sachlage wirklichkeitswidrig vereinfacht und verkannt, daß im Zusammenhang mit der Zunahme des Gehirngewichts ein ganz neues Strukturprinzip Platz greift. Im Zuge der Telenkephalisation reißen beim Menschen die höheren Nervenzentren die Herrschaft über die tieferen derart an sich, daß diese die Selbstleitung ihres Bereiches verlieren und nur noch in Führung durch die Oberleitung ihre Aufgaben vollziehen können. Ein dekapitierter Frosch vermag noch mancherlei zweckmäßige Bewegungen auszuführen; ein Huhn ohne Kopf vermag noch einige Zeit zu laufen und zu fliegen. Hunde und sogar Affen

vermögen sich nach Entfernung der Großhirnlappen noch ganz geordnet zu bewegen; sie können fressen, schlafen und wachen. Wird aber die vom Großhirn kommende Pyramidenbahn beim Menschen geschädigt, so ist er unwiderruflich gelähmt. Beim Menschen ist also der ganze Bewegungsapparat der Leitung des Großhirns unterstellt, das mit den unteren Zentren in Verbindung steht, von ihnen Impulse empfängt und seinerseits wieder auf sie Einfluß gewinnt.

Erst wenn wir die Gehirnentwicklung in Zusammenhang mit der übrigen leiblichen und seelischen Entwicklung bringen und dieses dann gewonnene Gesamtbild mit den Verhältnissen beim Tiere vergleichen, kommen wir zu einer befriedigenden Deutung.

Bereits bei Neugeborenen ist das menschliche Gehirn, das wenigstens zweieinhalbmal die Masse des Hirns gleichgroßer Menschenaffen übertrifft, dem Affenkinde weit voraus: es ist etwa 370 gr schwer, während das eben geborener Orang- oder Schimpansenkinder nur etwa 150 gr wiegt. Während ein Affenkind bei seiner Geburt etwa 1500 gr wiegt, beträgt das Gewicht des menschlichen Säuglings bei zartgebauten Rassen etwa 3000 gr, bei uns etwa 3200 gr. In auffallendem Gegensatz zu dem hohen Geburtsgewicht steht der Entwicklungszustand des menschlichen Neugeborenen. Alle höheren Säuger sind bei ihrer Geburt so weit entwickelt, daß sie ihren Körper bald nach Art ihrer Eltern halten und sich bewegen können; beim Menschen fehlt dies zur Zeit seiner Geburt noch völlig. Zwar kommt er mit wachen Sinnen zur Welt, muß aber erst mühsam im Umgang mit anderen Menschen die spezifisch menschliche Haltung und Bewegung — aufrechter Gang! — erlernen.

In einer eigentümlichen Weise sind die Körperproportionen des menschlichen Säuglings gegenüber denen des Erwachsenen verschoben. Der Kopf als Behälter des Gehirns eilt der Entwicklung weit voraus; in Angleichung daran ist auch die übrige Körpermasse vermehrt, wenn auch nicht in gleichem Maße. Trotz dieser weit vorausgeeilten körperlichen Entwicklung ist der Säugling von einer Hilflosigkeit, die immer wieder aufgefallen und zum Gegenstand der Reflexion gemacht worden ist. Da der neugeborene Mensch ein dem Makak ähnliches Verhältnis von Hirnmasse und Körpermasse aufweist, so müßte er — wäre er nur ein gradlinig verlängerter Affe — sich ebenso selbständig wie dieser bewegen können, ein „Nestflüchter" sein.

„Das Neugeborene aller hochorganisierten Säugergruppen ist ein Nestflüchter mit weit ausgebildeten, leistungsfähigen Sinnesorganen. Seine Gestalt ist, von geringen Proportionsverschiebungen, besonders der Kopfgröße abgesehen, ein verkleinertes Abbild der Reifeform und sein Verhalten wie seine Bewegungsweise entsprechen weitgehend dem Gebaren der Eltern. Auch verfügt es über die Elemente der für die Art kennzeichnenden sozialen Kommunikationsmittel. So ist der Geburtszustand bei den Huftieren, den Robben und Walen, ebenso bei den Affen. ...

Für ein echtes Säugetier vom Menschentyp müssen wir im Sinne dieser Definition ein Neugeborenes fordern, das in den Proportionen seines Körpers dem Erwachsenen ähnlich ist, das die artgemäße aufrechte Körperhaltung einnehmen kann und das wenigstens über die ersten Elemente unseres Beziehungsmittels, der Wortsprache (und Gebärdensprache), verfügt. Es gibt dieses theoretisch geforderte Stadium in der Tat in unserer Entwicklung: etwa ein Jahr nach der Geburt wird diese Stufe erreicht. Nach einem Jahr erlangt der Mensch den Ausbildungsgrad, den ein seiner Art entsprechendes echtes Säugetier zur Zeit der Geburt verwirklichen müßte. Würde also dieser Zustand beim Menschen auf echte Säugerweise gebildet, so müßte unsere Schwangerschaft etwa um ein Jahr länger sein als sie tatsächlich ist: sie müßte etwa 21 Monate betragen. ...

Daß der menschliche Geburtszustand eine Art ‚physiologischer', d.h. normalisierter Frühgeburt ist, das wird kaum ernsthaft bestritten werden, und die Feststellung ist in dieser Form auch nicht neu. Aber der Gegensatz zur Entwicklungsnorm höherer Säugetiere ist nicht erkannt worden und man hat darum auch das besonders Menschliche nicht beachtet, das diese Ausnahme repräsentiert. Die gegenwärtig herrschende biologische Auffassung verkennt die Eigenart der menschlichen Entwicklung."[5]

Bei vergleichender Betrachtung des menschlichen Großhirns muß man beachten, daß das Großhirn nicht ein von Natur fertig gebauter Führungsapparat ist, sondern im Laufe der spezifisch-menschlichen Entwicklung, die eine Entfaltung der freien menschlichen Persönlichkeit darstellt, heranreift. Mit ihr geht die Ausbildung des Großhirns Hand in Hand; es stellt offensichtlich das Instrument der menschlichen Persönlichkeit dar. Beim Säugling ist noch der Thalamus das oberste Führungszentrum, weshalb Otfried Förster, der bekannte Neurologe, ihn ein „Thalamus-Tier" nannte; ob mit Recht, werden wir noch sehen. Jedenfalls enden beim Säugling alle Bahnen des Körpers einschließlich derer von Sinnesorganen, primär im Thalamus. Wahrscheinlich beginnt auch die Pyramidenbahn zunächst hier. Sehr frühzeitig entsteht eine Verbindung, die der Körper benötigt, eine Verbindung zwischen vorderer und hinterer Zentralfurche und dem Thalamus, womit die Fixierung auf das primäre Pyramidenzentrum zustande kommt. Diese „Flechsig-Bahn", wie sie Kuhlenkampff nennt, „gehört einem ganz anderen System wie die sogenannten Stabkranzfasern an. Stellen diese doch sekundäre Bahnen dar, die hin- und rückläufig den Thalamus mit den sich erst allmählich aufstapelnden Engrammen, um es so auszudrücken, verbinden. Erst Schritt für Schritt wird beim Menschen das ‚Instrument Rinde' in Benutzung genommen. Vieles bleibt brach liegen. Schon Bing bemerkt, daß das Lesezentrum nur für die Menschen bestehe, die lesen gelernt haben. Hier tut sich ein scharfer Gegensatz zum Tier auf, dessen Instrument sofort in Gebrauch genommen wird und keiner Erweiterung fähig ist. Auch in der Dressur lernt das Tier im wesentlichen nichts, was nicht in seinen

[5] *Portmann* a. a. O. S. 44ff.

ganzen Voraussetzungen einer Selbstbehauptung und gewissen Anpassungsfähigkeit gegeben ist." Demgegenüber ist zu bedenken, „der unerschöpfliche Reichtum dessen, was an Instrumentausnutzung der unendliche Mensch hervorbringen konnte. Wir sehen kaum Grenzen".[6]

Nach den langjährigen und sorgfältigen Beobachtungen des Luzerner Kinderarztes F. Stirnimann ist das neugeborene Kind weder ein bloßes Reflexwesen noch ein Thalamus-„Tier", sondern ein „werdender Mensch in allen seinen Anlagen".[7] Selbst die höchste seelische Fähigkeit, der Intellekt, ist bereits als Anlage da. Schon der Neugeborene vermag Erfahrungen zu verwerten. Er sucht persönlichen Kontakt mit den Menschen seiner Umgebung und zieht den lebenden Finger einer Pflegerhand einer Atrappe vor.

Die medizinische Erfahrung der letzten Zeit bietet uns eine unerwartete und eigenartige Bestätigung für die Erkenntnis, daß die biologische Natur des Menschen von vornherein auf Auszeugung des Geistes angelegt ist und daß insbesondere die im Vergleich zum Tiere vorzeitige Geburt des menschlichen Kindes den Sinn hat, den letzten Teil der Embryonalentwicklung in der weckenden Einwirkung menschlicher Umgebung vor sich gehen zu lassen. Bereits zum rein biologischen Gedeihen eines Säuglings gehört, was einseitig somatische Medizin lange nicht sah noch sehen wollte, die mütterliche Liebe. Besonders die Erfahrung an unehelichen Kindern hat „einwandfrei erwiesen, daß die Heimunterbringung dieser Kinder der schlechteste Ausweg ist. Schon bei den Säuglingen liegt die Sterblichkeit in den Säuglingsheimen höher als in den Pflegestellen. Wir wollen das große Verdienst der ersten Vorkämpfer der Kinderheilkunde, daß sie diese Sterblichkeit von einem Prozentsatz von 40 Prozent der Kinder heruntergedrückt haben, nicht verkennen. Den entscheidenden Fehler, den Mangel an mütterlicher Liebe, der notwendig mit einem Säuglingsheim verknüpft ist, konnten sie nicht ausmerzen. Langstein und Pfaundler haben darauf oft hingewiesen. Die Versuche, jedes Kind von einer Pflegerin betreuen zu lassen, sind zwar wissenschaftlich von Interesse, aber in der Praxis aus Kostengründen nicht durchführbar. Also wird man versuchen, in den Heimen zu bessern, was man bessern kann. Spitz hat aus New York berichtet, daß der übliche Weg, durch fortschreitende Hygienisierung der Maßnahmen die Verhältnisse in den Säuglingsheimen günstiger zu gestalten, sich an einem besonders krassen Beispiel für ihn in seinen verheerenden Folgen gezeigt hat. Er wurde in ein Heim gerufen, in dem eine geradezu aseptische (= keimfreie) Hygiene herrschte. Die Kinder bekamen überhaupt nur noch Gesichter in Masken zu sehen, lagen weit voneinander entfernt und wurden in einem großen Saal von verhältnismäßig wenig Pflegerinnen betreut. Die Sterblichkeitsziffer in dem Heim war ungeheuer. Vor allem zeigten die Kinder einen Entwicklungsrückstand schlimmster Art. Sie lagen teilnahms-

---

[6] *D. Kuhlenkampff,* Über den Einbau des Sympathicus-Systems in das cerebrospinale System, in: Hippokrates, 1950, S. 533 f.

[7] *F. Stirnimann,* Psychologie des neugeborenen Kindes, 1940, S. 104.

los in ihren Betten, oft auf dem Bauch mit in die Kissen gebohrtem Kopfe oder sie gefielen sich in automatischen Bewegungen, ohne mit der Umwelt Kontakt zu nehmen. Auf die Annäherung eines Erwachsenen antworteten sie mit Weinen. Selbst in dem von ihm betreuten Gefängnis, in dem die Säuglinge mit der Mutter zusammenbleiben durften, waren die Verhältnisse wesentlich besser. Auch Frau Roumanesco hat in Paris festgestellt, daß die Trennung der Kinder von der Mutter einen schweren Entwicklungsschaden zur Folge hat."[8]

Halten wir alle Daten dieses Vergleiches gegeneinander, so müssen wir feststellen, daß im Vergleich mit dem Tier einschließlich der Menschenaffen beim Menschen eine eigenartige Verschiebung der Entwicklungsvorgänge erfolgt, die unfraglich lebensgesetzlich festgelegt ist und einen spezifisch menschlichen Sinn hat. Während alle Tiere, selbst der Menschenaffe, im Banne der Naturführung verbleibt, wird der Mensch aus ihr zu persönlicher Lebensführung entlassen. Darum muß er sich in langem persönlichem Lernen seine Umgangsformen mit der Welt wie die Führung seines leiblichen und seelischen Lebens erwerben. Ihm kann die Natur nicht ein von vornherein fertiges Führungsorgan geben; es muß vielmehr in ganz persönlichem Mittun aufgebaut werden. Aus diesem Grunde erfolgt die frühe Geburt, ihm dient der lange Prozeß menschlichen Reifens.

Im menschlichen Leben haben wir es mit einer eigenartigen Spannung zu tun. Ein Vital-Impuls geht von der vitalen „Tiefen-Person" aus, die jedoch — im Gegensatz zum Tier — selbst weitgehend labilisiert ist, der Eigenführung entbehrt und darum der Festlegung und Führung bedarf; diese erfolgt vom Großhirn her. „Großhirn" wiederum ist das Organ der menschlichen Persönlichkeit, das für eine unendliche Fülle von Variationen Raum bietet, die vom Menschen selbst in freier Entscheidung unter Anregung von Mitmenschen verwirklicht werden. Schon hieraus wird einsichtig, daß beim Menschen auch der vitale Gleichgewichtszustand der Gesundheit nicht mehr etwas rein Naturhaftes bleibt, sondern weitgehend von der Selbstführung des menschlichen Lebens durch die Persönlichkeit abhängt.

Wie insbesondere Arnold Gehlen[9] in den eingehenden Analysen seiner Anthropologie nachgewiesen hat, ist die gesamte Entwicklung des Menschen von vornherein — nicht erst vom „Erwachen des Geistes" ab — auf die spezifisch menschliche Ergreifung abgestellt, auf das Erlernen der Bewegungsformen, des Sprechens im menschlichen Sinne und auf den Selbsteinbau in die menschliche Gemeinschaft. Beim Tiere reifen alle Organe ohne Kontakt mit der Umwelt im Dunkel des Mutterleibes heran. Nur ein gewisses Ausmaß von Anpassung der an sich fertigen Bewegungsformen erlernt noch das jugendliche Tier bei seinem Spiele. Wie sehr die Natur von sich aus — längst ehe sich der Mensch selbst geistig besitzt — im Kleinkinde auf den Erwerb der Sprache hindrängt, zeigt etwa das Lallen, die

[8] *Wilhelm Hagen,* Vorbeugende Gesundheits-Fürsorge, 1953, S. 78 f.
[9] *Arnold Gehlen,* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 4. Aufl. 1950.

Einübung selbst erzeugter und wieder gehörter Laute, die Freude an der Wortbildung, Wortfindung und dem anfänglich oft recht eigenwilligen, keineswegs bloß schematisch übernommenen Wortgebrauch des Kindes.

Mit Portmann sei hier noch auf eine zoologisch-anatomische Einzelheit, die man zunächst losgelöst von Fragen geistigen Lebens bei Tier und Mensch untersuchen kann, hingewiesen. Es ist die Ausbildung der Wirbelsäule. „Die Wirbelsäule des Neugeborenen ist fast gerade gestreckt. In den drei ersten Lebensjahren erlangt sie unter dem Einfluß der aufrechten Haltung allmählich die charakteristische Form einer tragenden Feder mit S-förmigem Schwung und ihre eigenartige Knickung im Beckengebiet. Im Vorgang dieser Ausformung aber ist untrennbar mitenthalten als einer unter vielen wirkenden Faktoren der Drang des kleinen Menschenkindes zum Stehen. Es ist mit darin enthalten die Tatsache, daß dieses Kind um sich lauter aufrechtgehende Menschen sieht und daß in ihm ein mächtiges Bedürfnis der spielenden Nachahmung lebendig ist. Aber dazu gesellt sich auch die Anregung und Aufforderung zum Stehen, die vielseitige Hilfe, die von der Umgebung ausgeht. Die ganze geistige Entwicklung der Frühzeit wirkt mit in dem reichen Zusammenspiel, aus dem schließlich am Ende der ersten Kindheit die im Körper fixierte aufrechte Haltung hervorgeht. Nicht umsonst sind die Störungen der psychischen Entwicklung auch mit so mancherlei Abweichungen der Haltung verbunden, weil eben Körper und Geist nicht gesondert sind. Wer den Vorgang der Formung unserer Wirbelsäule isoliert glaubt erfassen zu können, als sei es jener Prozeß, der ja auch beim Tiere gleich abläuft, der erfaßt ihn gerade nicht, dem entgeht das wahre Geschehen vollständig. Wirklich erfassen läßt sich die menschliche Entwicklung nur, wenn man die ganze Eigenart unseres Wesens voll anerkennt und ihre Wirkung auf alle Gestaltungsprozeße berücksichtigt."[10]

Nur nebenbei sei noch auf eine menschliche Eigentümlichkeit hingewiesen, die Gehlen als Grundgedanken seiner Anthropologie zugrunde gelegt hat. Im Vergleich zum Tier ist der Mensch ein biologisches Mängelwesen, eine Tatsache, die schon Platon wie Thomas und Herder gekannt haben, deren Bedeutung aber auf Grund unserer heutigen biologischen Kenntnis herausgestellt zu haben, das Verdienst von Gehlen ist. Alle tierischen Wesen haben sich in ihrer Naturausstattung einer besonderen Umwelt angepaßt. Der Mensch aber kann und muß sich seine Welt, in der er lebt, selbst schaffen.

Bei den Primaten lassen sich „sechs verschiedene Handtypen nachweisen: Zangenhand, Krallenhand, Hakenhand, Haftscheibenhand, Suchhand und Kletterlaufhand. Alle noch so verschiedenen Hände der heute lebenden Affen und Halbaffen gehören einer dieser sechs Spezialisationstypen an. Nur der Mensch zeigt auch hier eine Sonderstellung, indem seine Hand einen generellen Typus veranschaulicht. Schon 1911 warf der Anthropologe Klaatsch die Frage auf, weshalb denn in der menschlichen Hand die Spe-

[10] *Adolf Portmann,* Vom Ursprung des Menschen, 1944, S. 48 f.

zialisation unterblieben sei. Und im Bewußtsein der Sonderheit dieses Verhaltens erklärte Klaatsch: ‚Daß der Mensch seine Hand behielt — so einfach die Tatsache als solche erscheint —, muß nahezu als ein Wunder erscheinen' ... Dank ihrer Unspezialisiertheit und neuromuskulären Differenzierung (mit der Fülle von Tastorganen) wird die in der aufrechten Haltung von der Stützfunktion befreite Hand des Menschen zu einem Organ, das für die objektivierende Erfassung des Raumes unentbehrlich ist und durch die Fülle der Verwendungsmöglichkeiten dem Menschen Herstellung und Gebrauch von echten Werkzeugen gestattet. So kann der Mensch dank seiner Hand eine ihm allein eigene Welt aufbauen: die Kulturwelt. So wird die Hand zum Kulturorgan ‚par excellence'".[11]

Die menschliche Hand ist eines der bekanntesten Beispiele für den Nachweis dafür, daß der menschliche Leib eine biologische Sonderkonstruktion darstellt, die sich nicht aus einer Mehrung des bloß Tierischen verstehen läßt, sondern etwas durchaus Eigenes ist. Dieses Eigene ist das Ziel seiner ganzen langausgezogenen Entwicklung. Es geht mithin nicht an, den Menschen in zwei Teile auseinanderzulegen, einen tierhaften Leib und einen nachträglich hinzutretenden menschlichen Geist.

Fassen wir nun alle bislang kurz angedeuteten Einzelheiten in der Feststellung zusammen, daß die Vielfalt der Entwicklungsschritte des Menschen bei genauerem Zusehen von einem wirklich einheitlichen und ganzheitlichen Erbtypus geleitet wird, der sich in einem eigentümlichen, von den Tieren abweichenden Ausbildungsrhythmus der Organe wie in ihrer charakteristisch menschlichen Formung anzeigt, wobei die Naturführung zurückgenommen, die Instinkte aufgelockert und der junge Mensch in vielfältiger Weise angestoßen wird, die Lebensführung selbst in die Hand zu nehmen, so dürfen wir nicht in einem oberflächlichen Positivismus stecken bleiben und uns mit der Feststellung dieser merkwürdigen Tatsache begnügen, sondern müssen den Mut haben, die Frage nach dem dieser Erscheinung zugrunde liegenden Prinzip zu stellen. Offensichtlich ist die ganze Entwicklung von einer Gestalt-Idee geführt, welche die gesamte Entwicklung auf die Ausbildung eines spezifisch menschlichen Organismus ausrichtet. Sie bildet nicht nacheinander einen Fisch-, Reptil- und Säugerleib, worauf dann am Schluß etwas Menschliches aufgepfropft würde, sondern ist in allen Einzelheiten auf die Ausbildung eines Organismus mit geistiger Selbstergreifung aus. Gehen wir dieser eigentümlichen Ganzheit auf den Grund, so müssen wir auf ein entsprechendes Wirkprinzip schließen, das als „Entelechie" das innere Werdeziel in sich trägt und in unbewußter Planmäßigkeit die trotz ihrer Vielfältigkeit einheitliche Entfaltung bewirkt und leitet. Im Sinne einer alten Tradition nennen wir dieses Grund-Wirk-Prinzip „Seele". Da jeder Mensch seine eigene einmalige, jeweils besondere Entwicklung und Lebensgeschichte hat, müssen wir auf eine indi-

[11] *Joseph Kälin*, Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung, in: Historia mundi, hrsgb. von F. Kern, Bd. I, 1952, S. 37.

viduelle Seele in jedem einzelnen Menschen schließen. Es geht nicht an, eine Tier-Seele als Wirkprinzip der menschlichen Entwicklung anzunehmen, in die dann — rätselhaft wie und woher — der Geist einspringt. Vielmehr erfordert die von vornherein durch und durch spezifische Entwicklung ein entsprechendes Wirkprinzip, also eine geistige Seele als Formkraft. Schon in ihrer Entwicklung ist die menschliche Natur durch einen zwar noch latenten, aber doch schon biologisch aktiven Geistbesitz gekennzeichnet.

Die amerikanische Familie

Von JOHN L. THOMAS S.J.

Der Ausdruck „amerikanische Familie" ist mehrdeutig. Streng genommen gibt es keine „typisch" amerikanische Familie. Es gibt nur amerikanische Familien, die eine beträchtliche Verschiedenheit in ihrer Struktur und in ihren Anschauungen aufweisen. Wenn auch viele, die über die Familie schreiben, gerne die amerikanische Familie der mittleren Stände (middle-class) als typisch bezeichnen, so sind sich doch die Soziologen keineswegs über den Begriff „mittlere Stände" einig; auch besteht kein Grund für die Annahme, irgend eine Klasse sei für Amerika typisch. Gegenwärtig betrachtet sich die übergroße Mehrzahl der Amerikaner als zur Mittelklasse gehörend.[1] Diese Meinung ist das Ergebnis einer traditionellen amerikanischen Anschauung, „daß ein Mensch so gut wie der andere ist."

Einige allgemeine Kennzeichen der amerikanischen Familie.

Da die grundlegenden Auskünfte über die Familie von der amtlichen Steuerbehörde stammen, ist es wichtig, genau zu wissen, was diese unter Familie versteht. Danach ist eine Familie eine Gruppe von zwei oder drei Personen, die zusammen leben und einander durch Blut, Heirat oder Adoption verbunden sind. Wenn auch die gewöhnliche Form der Familie Mann, Frau und Kind ist, so wird man doch nicht übersehen dürfen, daß der so verstandene Begriff auch noch andere Möglichkeiten einschließt, etwa eine Frau und ihre Nichte usw. 1950 gab es in den USA etwa 39 Millionen Familien, bestehend aus durchschnittlich 3,56 Personen. Beinahe ein Drittel dieser Familien zählte nur zwei Personen; ein Viertel bestand aus drei, ein Fünftel aus vier, ein Neuntel aus fünf und ein weiteres Neuntel aus sechs oder mehr Personen. Die Geburtenziffer für 1950 war ungefähr 24; das bedeutet eine Gesamtzahl der Lebendgeborenen von ungefähr 3,7 Millionen.

1949 — das letzte Jahr, für das zuverlässige Zahlen vorhanden sind — hatte die Familie ein Durchschnittseinkommen von 3068 Dollars, das sich

[1] "The Fortune Survey: XXVII. The People of the USA. — a Self-Portrait". Vol. 21 (February, 1940).

auf folgende Weise verteilt: 27% erhielten weniger als 2000 Dollars, 52,5% zwischen 2000 und 5000 und ungefähr 20% mehr als 5000 Dollars. Diese Summen sind vom Nettoeinkommen zu verstehen. Die Angaben sind möglicherweise etwas zu niedrig, da für die Schätzung die Angaben der Steuerbehörde maßgebend waren.

Über 55% der Familien besitzen ein eigenes Heim. In 35% der Haushaltungen treffen auf eine Person zwei Räume, in weiteren 59% waren es zwischen eins und drei Personen und nur in 6% der Fälle mußten mehr als drei Personen sich mit zwei Räumen begnügen. Rentner erhielten durchschnittlich 29,33 Dollars im Monat, wobei in den Staaten des Nordwestens der Durchschnitt 33,24 ist, während er im Süden nur 19,03 beträgt.[2] Diese allgemeinen Kennzeichen der amerikanischen Familie bedeuten mehr als nur statistische Angaben. Sie geben einen kleinen Begriff von der Vielfalt und Verschiedenheit der Probleme, welche die amerikanische Familie betreffen. Bevor wir näher darauf eingehen, betrachten wir kurz die Ursachen dieser Verschiedenheit.

Einwanderung.

Die Unterschiede unter den amerikanischen Familien sind aus der Geschichte des Landes und seiner Größe zu erklären. Man hat die Vereinigten Staaten „ein Volk von Völkern" genannt. Dieser Ausdruck hebt die kulturellen und rassischen Unterschiede hervor, die von den frühesten Anfängen an für das Land bezeichnend waren. Wohl der bedeutendste Faktor ist dabei die Einwanderung gewesen. Das staunenswerte Wachstum der Vereinigten Staaten war nicht nur das Ergebnis der hohen Geburtenziffer der ersten Siedler und ihrer Nachkommen, sondern auch einer ständigen Einwanderung. Von 1820 bis 1930 nahm das Land ungefähr 38,5 Millionen fremdgeborene Einwanderer auf. Da diese nicht alle für immer im Lande blieben, so kann man mit einer Summe von 30 Millionen rechnen. Der erste Strom von Einwanderern vor dem Bürgerkrieg kam meist aus dem Westen und Norden Europas. Man hat diese die „alte" Einwanderung genannt und sie von der „neuen" unterschieden, die weithin aus dem Osten und Süden Europas kam und um 1880 in großem Ausmaß begann. Obwohl praktisch alle Rassen und Völker der Welt unter den fremdgeborenen Einwanderern vertreten sind, so hat doch Europa den überwiegenden Anteil gestellt.[3]

Die Einwanderer brachten natürlich ihr Brauchtum und ihre Überlieferungen mit. Und da sie bestrebt waren, in geschlossenen Gruppen zu siedeln, so hielten sich ihre Gewohnheiten. Im allgemeinen hatten die Einwandererfamilien patriarchalischen Charakter. Ihre Geburtenziffern waren relativ hoch und ihre Ehen bewiesen auch unter mißlichen Verhältnissen

[2] Diese Angaben stammen aus dem Jahre 1947, dem letzten Zeitpunkt, für den genaue Zahlenangaben vorliegen.

[3] *Charles F. Marden,* Minorities in American Society, New York 1952, American Book Company; *Francis J. Brown* and *Joseph S. Roucek,* One America, New York 1945, Prentice-Hall, rev. ed.; *R. A. Schermernorn,* These Our People: Minorities in American Culture, Boston 1949, Heath.

eine bemerkenswerte Festigkeit. Anfänglich gab es gewisse Schwierigkeiten, da sich unter den Einwanderern unverhältnismäßig viele Männer befanden. In den Jahren 1900—1908 z. B. war das Verhältnis 228 Männer zu 100 Frauen. Bei dem Bestreben der Einwanderer, sich in größeren Gruppen abzusondern, gaben diese unausgeglichenen Verhältnisse für kurze Zeit Anlaß zu manchen Lastern und sittlicher Verwilderung.

Religion

Eng mit der Kultur der Einwanderer war ihr religiöser Glaube verbunden. Die meisten der ersten Siedler mit Ausnahme jener von Maryland waren protestantisch. Vor dem Unabhängigkeitskrieg gab es nur etwa 35000 Katholiken, die über die ganze Kolonie hin verstreut lebten. Die Einwanderer siedelten also in einem Land, dessen Kultur überwiegend protestantisch war. Der protestantische Einwanderer paßte sich diesem kulturellen Leben ziemlich leicht an. Der katholische dagegen wurde von vornherein in die Verteidigung gedrängt. Deshalb waren die Katholiken bestrebt, kleinere kulturelle Gruppen in Verbindung mit ihren nationalen Pfarreien zu formen, die den Kern ihrer Aktivität und ihres Bestandes bildeten: Irländer, Deutsche, Polen, Italiener usw. Es waren vor allem diese nationalen Pfarreien, die den Glauben der Einwanderer bewahren halfen. Und wenn auch viele von ihnen ihren nationalen Charakter mehr und mehr verlieren, so üben sie immer noch einen beträchtlichen Einfluß auf das religiöse Leben des Landes aus.[4]

Das Bestreben der katholischen Einwanderer, in der Nähe von Glaubens- und Volksgenossen zu siedeln, führte zu einer ungleichen Verteilung der Katholiken im Land. Etwa 75% von ihnen wohnen in 20% des Landes. Etwas summarisch kann man die Gegend nördlich des Ohio und jene östlich um den Mississipi als Wohnraum der Katholiken bezeichnen. Die restlichen 25% verteilen sich auf die übrigen 80% des Landes. Das bedeutet, daß die überwiegende Mehrheit der katholischen Familien städtischen Charakter trägt. Von der gesamten katholischen Bevölkerung sind nur 19,4% als ländlich zu bezeichnen (Bauern und Nicht-Bauern). Nach Schätzung der Catholic Rural Life Conference sind nur 8% der katholischen Bevölkerung Bauern im eigentlichen Sinn zu nennen.[5]

Die Grenze.

Die für die amerikanische Familie typischen Eigenschaften lassen sich nicht ganz mit den Kategorien der verschiedenen europäischen Überlieferungen erklären. Die Träger der Überlieferung der Alten Welt waren gezwungen, ihr Leben den Bedingungen der Grenze anzupassen. Das 19. Jahrhundert bringt eine große Veränderung in der überlieferten Struktur der Familie

[4] *W. Lloyd Warner* and *Leo Srole,* The Social System of American Ethnic Groups, New Haven 1945, Yale University Press.

[5] A Survey of Catholic Weakeness, Des Moines: Publication of the National Catholic Rural Lite Conference, 1948, pp. 10—11.

mit sich. Die frühere amerikanische Familie wies vor allem zwei charakteristische Kennzeichen auf: 1. sie hatte eine patriarchalische Form, die dem Vater große Macht verlieh, und 2. hatte sie eine solche wirtschaftliche Struktur, die das Heim zur grundlegenden wirtschaftlichen Einheit der Gesellschaft machte. Beide Merkmale unterlagen im Laufe der Zeit beträchtlichen Veränderungen.[6]

Zu Beginn des Unabhängigkeitskrieges hatten die Kolonisten die Westgrenze im Gebiet der großen Seen erreicht. Nach dem Kriege gewann der Drang nach Westen erneut Bedeutung, bis er schließlich eine der staunenswertesten Massenbewegungen der Menschheit wurde. Innerhalb eines Jahrhunderts wurde das Land von der einen Küste bis zur anderen besiedelt. Die Grenze hatte aufgehört. Aber sie hinterließ bis auf den heutigen Tag ihre Spuren in amerikanischen Einrichtungen.[7]

Man kann die Bewegung nach Westen in drei Abschnitte einteilen: 1. die Besetzung des Landes bis zu dem Appalchian Gebirge, 2. die Besiedlung des mittleren Westens bis zum Westufer des Mississipi, und 3. die endgültige Besiedlung bis zur pazifischen Küste. Jede dieser drei Perioden und jede dieser drei Landschaften stellte andere Forderungen, aber überall war der Geist der Siedler der gleiche: sie hatten das unbegrenzte Vertrauen auf die Zukunft, sie waren erpicht, mit der Vergangenheit zu brechen; sie waren erfüllt von ungeheurer Privatinitiative und Unabhängigkeitssinn, sie nahmen wenig Rücksicht auf Stellungen, die durch Familie, Bildung und Vermögen bestimmt waren. Jeder hatte seinen eigenen Wert zu erweisen.

Betrachtet man die Größe des Landes und die große Verschiedenheit der Probleme, die von den Kolonisten zu bewältigen waren, dann überrascht es nicht, daß auch die bisherige Ordnung der Familie einige Veränderungen erfuhr. Je weiter die Siedler nach Westen vorstießen, um so mehr wurden sie vom Einfluß der Ostküste und Europas abgeschnitten. Die Gewohnheiten und Gebräuche der Vergangenheit verloren mehr und mehr an Bedeutung. Wenn die Siedler am Leben bleiben wollten, dann mußten sie die neuen Gegebenheiten meistern, die sich von allen Seiten erhoben und ihnen nicht allzuviel Zeit ließen, an Überlieferungen zu denken. Weil es an der Grenze noch verhältnismäßig wenig Frauen gab und die Rolle der Frau sehr wesentlich war, darum wurde die Frau mehr und mehr dem Manne gleichberechtigt. Die strenge patriarchalische Stellung des Vaters wurde etwas gelockert; die jungen Leute nahmen selbst die Verantwortung auf sich, die sie frühzeitig im Leben reif machte.

Industrialisierung.

Eine weitere historische Veränderung muß man betrachten, wenn man die heutige amerikanische Familie verstehen will: die schnell sich vollzie-

[6] *Arthur W. Calhoun,* A Social History of the American Family, New York 1945, Barnes and Noble, Vol. II, pp. 9—143, Vol. III, pp. 65—130; *Willystine Goodsell,* A History of Marriage and the Family, New York 1945, Macmillan, pp. 457—80.

[7] *Frederich Jackson Turner,* The Frontier in American History, New York 1920, Henry Holt and Company, pp. 290—358.

hende Industrialisierung der amerikanischen Wirtschaft. Das Ergebnis war die Umstellung der landwirtschaftlichen Arbeiter auf nichtlandwirtschaftliche Berufe. Das Absinken der Bedeutung der Landwirtschaft ist offenkundig. 1870 waren noch 53% der Arbeiter in der Landwirtschaft beschäftigt, 1950 nur mehr 11,6%. Diese Verschiebung der Arbeitsverhältnisse hatte tiefgreifende Wirkungen in der Bevölkerungsverteilung zur Folge. Während 1790 ungefähr noch 95% der Bevölkerung auf dem Lande lebten, 1890 etwa noch 65%, waren es 1950 nur noch 36%. Die Bevölkerung drängt sich entweder in oder um die Großstädte zusammen. Gegenwärtig gibt es 106 Städte mit 100000 Einwohnern und mehr; 32% der Bevölkerung wohnen in Städten mit mehr als 50000 Einwohnern.[8]

Man braucht nicht all die vielfältigen Auswirkungen der schnell sich vollziehenden Industrialisierung und Verstädterung auf die amerikanische Familie zu erörtern. Zwei Punkte jedoch sollen erwähnt werden: 1. die Struktur der modernen städtischen Familie in industrieller Umgebung hat die Tendenz, ihren sippenhaften Charakter zu einem ausschließlichen zwischen den beiden Ehepartnern bestehenden Verhältnis zu verändern. Das Gewicht liegt bei ihr weniger auf einer großen Nachkommenschaft als vielmehr auf dem ehelichen Verhältnis, bei dem meist vorzeitig schon ein Kind geboren wird. Dieser Wandel hat bedeutsame Folgen für die Familie. In der traditionsgebundenen ländlichen Umgebung war die Familie selbst wieder Teil einer ausgedehnten Verwandtschaftsbindung. Ihre Glieder erkannten bestimmte soziale Rechte und Verantwortung unter sich an. Das stärkte die einzelne Familie und gab jedem ihrer Glieder Sicherheit, da diesem verzweigten Familiensystem Kraftquellen zur Verfügung standen, die einer isolierten Familieneinheit verschlossen sind. Die sippenlose Familie (conjugal family), bestehend aus Mann, Frau und vorzeitig geborenem Kind, steht allein und muß die Probleme allein mit ihren spärlichen Hilfsmitteln meistern. Bei ehelichen Zerwürfnissen, Krankheiten, Unglücksfällen, Alter, muß man den Staat oder irgendwelche soziale Hilfsorganisationen zu Hilfe rufen, da die sippenlose Familie keinen Anspruch an eine Verwandtschaftsgruppe stellen kann.

Die zweite Wirkung der Verstädterung in industrieller Umgebung ist ein Anwachsen der Arbeit der in Fabriken beschäftigten Frauen. Seit 1900 ist die Zahl dieser Frauen von fünf Millionen oder ungefähr 18% der gesamten Arbeiter auf 18,7 Millionen oder 30,4% im Jahre 1952 angewachsen. Das eigentlich Erstaunliche daran ist jedoch, daß dieses Anwachsen vor allem bei den verheirateten Frauen festzustellen ist. Während des zweiten Weltkrieges hat zum ersten Mal die Zahl der verheirateten arbeitenden Frauen jene der alleinstehenden überschritten. Diese Entwicklung hält auch noch nach dem Kriege an. 1951 waren die nicht verheirateten Frauen weniger als ein Drittel

[8] *Amos H. Hawley*, Human Ecology, A Theory of Community Structure. New York 1950, Ronald Press; *Wilbur C. Hallenbeck*, American Urban Communities, New York 1951, Harper & Bros.

aller arbeitenden Frauen, während sie 1940 noch die Hälfte ausmachten. Die verheirateten Frauen dagegen stellten 1940 kaum ein Drittel, während sie 1951 über die Hälfte waren. Gegenwärtig ergeben sich für die arbeitenden Frauen folgende Zahlen: Verheiratete 10,8 Millionen, nicht verheiratete 5,43 Millionen, verwitwete oder geschiedene 2,99 Millionen. Mehr als ein Viertel all dieser Frauen, d. h. mehr als 5,25 Millionen waren Mütter mit Kindern unter 18 Jahren. Von diesen 5,25 Millionen hatten mehr als zwei Millionen Kinder unter 6 Jahren.[9]

Rassen

Schließlich wäre jede Schilderung der amerikanischen Familie unvollständig, die nicht die rassischen Minoritäten erwähnte. Die größte ist die der Neger mit mehr als 15 Millionen. Dazu kommen ungefähr 400000 Indianer, 1,2 Millionen Mexikaner, von denen ein großer Teil mexikanische Indianer sind oder indianisches Blut haben, und ungefähr 400000 Abkömmlinge aus Puerto Rico, von denen viele Mischlinge von Negern oder südamerikanischen Indianern sind. Außerdem gibt es eine beträchtliche Zahl von Japanern und Chinesen und anderen Asiaten wie Koreanern, Filipinos, Polynesiern und Hawaiern. Es ist nicht möglich, die mannigfachen Arten sozialer, wirtschaftlicher und politischer Diskriminierungen zu erörtern, die die verschiedenen rassischen Minoritäten erfuhren. Im allgemeinen ist diese Diskriminierung nach Gegenden recht verschieden. Gegen die Neger besteht sie vor allem im Süden, gegen die Asiaten im Westen und gegen die Mexikaner im Westen und Südwesten. Im Rahmen dieses Aufsatzes ist zu beachten, daß alles, was von der Majorität gilt, mit einigen Abwandlungen auch von den Minderheiten gesagt werden kann. Das Leben in ihnen stellt Anforderungen an den Takt, an die Form der Ehe. Es berührt die von den Vorfahren überkommenen Gewohnheiten; es entscheidet über Glück und Dauer der ehelichen Verbindung und auch über die Aussicht der Kinder, die unter der Belastung des Minderheitenproblems geboren sind.[10]

Probleme der amerikanischen Familie.

Unsere Beschreibung vom Ursprung und von der Entwicklung der amerikanischen Familie läßt uns einige der Probleme leichter verstehen, die sich der Familie in der heutigen Gesellschaft stellen. Soziologen haben über die Krise der Familie in der westlichen Welt geschrieben. Aber ein Blick in die Literatur darüber zeigt, daß nur wenig Übereinstimmung über die Natur dieser Krise herrscht. Auf der einen Seite stehen die extremen Individualisten, die

[9] Women as Workers, U. S. Departement of Labor, Women's Bureau, D-53, July 1952.

[10] *Franklin Frazier,* The Negro Family in the United States, Chicago 1939, University of Chicago Press; *Gunnar Myrdal,* An American Dilemma, The Negro Problem and Modern Democracy, New York 1944, Harper & Bros; *Pauline R. Kibbe,* Latin Americans in Texas, Albuqerque 1946, University of New Mexico Press; *Milton Konvitz,* The Alien and the Asiatic in American Law, Ithaca 1946, Cornell University Press; *John Collier,* The Indians of America, New York 1947, Norton; *Pauli Murray,* State Laws on Race and Color, Cincinnati 1950, Methodist Press.

meinen, daß der herkömmliche Begriff der Einehe der Entwicklung der Persönlichkeit zu enge Grenzen setze. Sie vertreten einen dynamischen Begriff der Familie, wonach die Rechte der Individuen allem vorangehen und Ehe und Famile rein persönliche Angelegenheiten sind. Andere wieder sind der Ansicht, daß die gegenwärtige Periode der Unbeständigkeit nur vorübergehend sei; in ihrem Verlauf werde das patriarchalische System in das demokratische und kameradschaftliche umgewandelt.[11] Wieder andere scheinen die Familie nur von der Vergangenheit her zu betrachten und meinen, man solle nicht einmal geringfügige Änderungen zulassen.

Die Krise der Familie ist ein Teil und ein Stück der gesamten Krise der westlichen Welt. Weil der moderne Mensch sich von seiner christlichen Vergangenheit losgelöst hat, darum kann er die Probleme der heutigen Familie nicht mehr lösen. In Amerika hat die Familie, wie wir zeigten, den schnell sich vollziehenden Wandel von einer ländlichen Gesellschaftsordnung zu einer individualistischen Stadtkultur mitgemacht. Es war zu erwarten, daß diese Veränderung der Lebensverhältnisse einige Folgen haben werde. Es mußte zu Konflikten zwischen den überlieferten Gebräuchen und den neuen Lebensverhältnissen kommen, da die Familie ihrer Art nach konservativ ist, während die gesellschaftlichen Einrichtungen, denen sie eingegliedert wurde, es weit weniger sind. Es mußte ein sogenannter „Kulturstillstand" eintreten, wie die Soziologen sagen.

So bedauerlich die Folgen eines solchen Stillstands auch sein mögen, sie bedeuten noch nicht selbst die „Krise" einer Einrichtung, wie sie die Familie ist. Eine solche besteht dort, wo man weithin an der Natur und dem Zweck einer Einrichtung zweifelt oder überhaupt nichts davon weiß. Weil das amerikanische Volk sich als Ganzes nicht über Zweck und Natur der Ehe und Familie im klaren ist, über die Rolle des Mannes, der Frau, der Eltern und Kinder, die Beziehung zwischen der Familie und der übrigen Gesellschaft, darum kommt es zu keiner einheitlichen Gesetzgebung, um die Ehe und ihre Scheidungsmöglichkeit zu regeln. Man ist sich keineswegs über die Bedeutung der Festigkeit des ehelichen Bandes für die Gesellschaft einig; die Folge ist, daß die sogenannten Rechte des Individuums über die der Gemeinschaft gestellt werden. Deswegen ist man sich auch über die Rolle der einzelnen Familienglieder nicht recht im klaren. Wie muß eine rechte Frau sein, eine rechte Mutter, der Ehemann, der Vater? Die Meinungen darüber gehen weit auseinander; darum wird auch die Vorbereitung für die Mutter- und Vaterschaft vernachlässigt. Mädchen und Jungens erhalten ziemlich die gleiche Art von Erziehung und oft stehen sie im Wettbewerb des nämlichen Berufes. Die Wirkung ist um so verhängnisvoller, als in der Gesellschaftsordnung Amerikas jedem der Aufstieg in eine höhere

[11] *Ernest W. Burgess* and *Harvey J. Locke*, The Family: From Institution to Companionship, New York 1945, American Book Company; *Joseph K. Folsom*, The Family and Democratic Society, New York 1943, John Wiley & Sons; *Willard Waller*, The Family: A Dynamic Interpretation, rev. by Reuben Hill, New York 1951, The Dryden Press; *John S. Thomas*, "The Changing American Family", Social Order, II, (February, 1950).

Klasse möglich ist. Man legt mehr Gewicht auf die Beweglichkeit als auf das Ziel.

Sicher ist die Verwirrung über Natur und Zweck der Ehe in Amerika nicht größer als in den übrigen Ländern des Westens, aber der relativ hohe Lebensstandard, verbunden mit der amerikanischen Geringschätzung von Herkommen und Sitte, haben eine derartige Auflockerung des Ehebandes geschaffen, daß man sie als alarmierend bezeichnen muß. Um ein richtiges Bild zu erhalten, sind freilich einige anlagemäßige Unterschiede des Amerikaners von den übrigen Bewohnern der westlichen Welt zu beachten. Während diese bei ehelichen Unstimmigkeiten zu einem Mädchen gehen oder andere Formen eines Ausweges außerhalb der Ehe suchen, geht der Amerikaner zum Scheidungsrichter, weil er meint, dieser Weg sei weniger scheinheilig und dem ehelichen Partner gegenüber fairer.

Das Ehescheidungs-Problem

Wie stellen sich Ehe und Scheidung in den USA dar? Im allgemeinen kann man sagen, daß die Amerikaner jenes Volk in der westlichen Welt sind, das am jüngsten und am meisten heiratet und das am meisten sich scheiden läßt. Das mittlere Alter für die erste Ehe ist 22,7 für den Mann, 20,3 Jahre für die Frau. Neun von zehn Personen, die in das heiratsfähige Alter eintreten, wollen im Lauf ihres Lebens heiraten. Wenn das gegenwärtige Gefälle zur Ehescheidung unverändert anhält, dann wird etwas weniger als eine Ehe von dreien, die im vergangenen Jahrzehnt geschlossen wurden, geschieden, und nur zwei Drittel werden bis zum Tode des einen Ehepartners dauern.

Jährlich werden etwa 300—400000 Ehescheidungen vollzogen. Das bedeutet ein starkes Absinken gegenüber dem Nachkriegshöhepunkt von 1946 mit 629000 Scheidungen. Die Ehescheidungsziffer ist mit wenig Unterbrechungen in der Geschichte des Landes ständig angewachsen. Im letzten Jahrhundert ist sie um das Sechsfache gestiegen. Unmittelbar nach dem Bürgerkrieg betrug die Ehescheidungsziffer zwei auf tausend. Zu Beginn des ersten Weltkrieges war sie auf fünf angestiegen, zu Beginn des zweiten hatte sie schon fast zehn erreicht und heute beträgt sie etwa 10,5. Das ist zwar gegenüber der Höchstziffer nach dem Krieg mit 18,5 ein Absinken, aber sie liegt doch über dem Durchschnitt der Jahre vor 1943.

Was sind die Ursachen dieser Zerrüttung? Wie wir schon bei der Darlegung des Gesamtproblems von Ehe und Familie bemerkten, ist es einmal das Fehlen eines traditionsgebundenen Begriffes vom Menschen, die Verwirrung und das Fehlen jeden Wissens über die Natur des Menschen und jener Einrichtungen, die er braucht, um als Mensch leben zu können. Darüber hinaus kann man folgende äußere Gründe anführen: 1. Das Absinken der religiösen Autorität in der Gesellschaft. Man betrachtet die Ehe nicht mehr als Sakrament; darum kam sie unter die Kontrolle des Staates. Das führte zu einer Gesetzgebung, die die Ehescheidung relativ leicht

machte. Mit dem Abnehmen der Religion in der Gesellschaft wird die gesamte sittliche Ordnung geschwächt; die Ehescheidung wurde nicht nur möglich, sondern auch gesellschaftlich tragbar. Man schaut heute die Ehescheidung nicht mehr wie früher als unehrenhaft an. Des weiteren hat in der säkularisierten Gesellschaftsordnung das Streben nach Vergnügen und materiellen Mitteln das Trachten nach ewigen Gütern verdrängt. 2. Der Wandel von einem ländlichen zu einem städtischen Lebensstil hat die Kontrolle der Gemeinschaft über das Tun ihrer Glieder vermindert. In einer ländlichen oder einfacheren Gemeinschaft sind die Handlungen jedes einzelnen Gliedes einer beständigen Überraschung ausgesetzt. Die Nachbarschaft ist ein strenges Kontrollwerkzeug. Anonymität gibt es nicht. In der städtischen Gesellschaft kann sich die Gemeinschaft weniger einmischen; in vielen Fällen kennt man nicht einmal den Türnachbar. 3. Der Wandel in der Stellung der Frau brachte eine neue Auffassung von ihrer Rolle in Ehe und Familie. Die Liebe-Ehre-Gehorsamsformel wurde fraglich. Außerdem hat die Frau gelernt, sich selbst durchs Leben zu bringen, so daß sie nicht mehr gezwungen ist, sich mit der Enttäuschung in ihrer Ehe recht und schlecht abzufinden; sie kann sich ihre Unabhängigkeit und eigene Lebensstellung suchen. 4. Die moderne säkularisierte Gesellschaft hat neue Maßstäbe für das Glück einer Ehe aufgestellt. Diese neuen Ideale legen großes Gewicht auf den Individualismus. Man betrachtet die Ehe mehr als Mittel zur Erfüllung der persönlichen Bedürfnisse denn als bestimmt durch Liebe und Partnerschaft. Kommen diese persönlichen Wünsche nicht zu ihrem Recht, so betrachtet man das als guten Grund für die Ehescheidung. 5. Schließlich hat die moderne Gesellschaftsordnung durch die Industrie bestimmte Bereiche, die bisher die Familie ausfüllte, anderen Einrichtungen überantwortet. Bis zu einem gewissen Grad sind die wirtschaftlichen, erzieherischen, erholenden, beschützenden, religiösen und gesellschaftlichen Funktionen der Familie abgewandelt oder an Einrichtungen übertragen worden, die mit der Familie nichts zu tun haben. Geblieben ist nur das sogenannte Band gegenseitiger Neigung, das die Familie zusammenhält. Wenn man auch vielleicht das Ausmaß der Wirkung dieses Verlustes der herkömmlichen Funktionen der Familie auf die amerikanische Familie übertreiben kann, so darf man doch nicht übersehen, daß das Band der gegenseitigen Liebe zwischen Mann und Frau durch jene Tätigkeiten gestärkt und vervollkommnet wird, die sie für das gemeinsame Werk aufbringen. Wenn diese Tätigkeiten beschnitten werden, dann verliert die Ehe an Wert für ein Paar. Die Frau sucht Arbeit außerhalb des Heimes zu bekommen, und die soziale Bedeutung der Familie ist gesunken.

Das sind die äußeren durch die gesellschaftliche Ordnung gegebenen Gründe, die auf die Ehescheidungsziffer in Amerika Einfluß haben. Viel schwieriger ist es, jene Scheidungsgründe zu nennen, die in der Familie selbst liegen. Die Angaben der Gerichte sind hier wertlos, weil die sogenannten Ehescheidungs„gründe" zugegebenermaßen nur Vorwände sind, um

dem Gesetz Genüge zu tun. In den Untersuchungen über die Ehescheidungen werden meist genannt: Unverträglichkeit, Unreife, Geld, kulturelle und religiöse Mißverständnisse.[12] „Unverträglichkeit" ist ein Begriff, der alles besagen kann, vor allem aber, daß das Paar den Weg zueinander nicht gefunden hat. „Unreife" ist ein ebenso vager Begriff, der nichts anderes ausdrückt, als daß einer der Partner oder auch beide ihrer ehelichen Verpflichtung nicht nachgekommen sind. „Geld" bedeutet meist Vernachlässigung des Unterhalts, wenn der Mann sein Geld verspielt oder vertrinkt oder die Frau nicht versteht, sparsam zu wirtschaften. „Kulturelle und religiöse Verschiedenheit" bedeutet eine Verschiedenheit in den ehelichen Erwartungen. Die Eheleute finden keinen gemeinsamen Standpunkt, ihre gegenseitige Rolle, ihre Rechte und Pflichten zu bestimmen. Das kann in der amerikanischen Ehe eine wirkliche Spannung hervorrufen, da es ja beträchtliche Unterschiede zwischen den einzelnen rassischen, völkischen und religiösen Gruppen gibt.

Heilmittel gegen die Auflösung der Familie

Was tun die Amerikaner in einer solchen Situation? Zu allererst: sie geben sich äußerst klare Rechenschaft über diese Lage. Man hat Ehekurse in allen Colleges und den Universitäten und sogar auch in einigen höheren Schulen eingeführt. Ebenso hat man je nach Art der Schule Aufklärungskurse eingerichtet oder doch sehr darauf bestanden. Eheberatungsstellen wurden in allen größeren Städten errichtet. Diese versuchen, die Paare vor und auch noch während der Ehe zu erziehen und zu leiten. Die Kirchen waren sehr rührig in der Durchführung von Ehevorbereitungskursen. Einige von ihnen haben eigene Eheberatungsstellen eröffnet. Ehe-Literatur, populäre und wissenschaftliche, gibt es in Überfülle. Man kann kurz sagen: was not tut, ist ein tieferes Wissen über das geschlechtliche Leben und eine bessere Kenntnis der Kunst, wie man sich in der Ehe einander näherkommt. Man kann ruhig zugeben, daß all diese Bemühungen äußerst wertvoll sind; aber man braucht kaum eigens hervorzuheben, daß ein Wissen um diese Dinge und eine gewisse Kunstfertigkeit, die auf einem unvollkommenen Begriff vom Menschen und von der Ehe ruhen, nie das Ehescheidungsproblem lösen kann.

Wie sucht der Staat das Familienproblem zu meistern? Die USA haben umfassende soziale Gesetze über Alters- und Hinterbliebenenversicherung erlassen, ebenso zur Unterstützung von alten und bedürftigen Familien, von blinden, verkrüppelten und fürsorgebedürftigen Kindern. Die eigentliche,

[12] *Harvey J. Locke,* Predicting Adjustement in Marriage: A Comparison of a Divorced and a Happily Married Group, New York 1951, Holt; *Ernest W. Burgess* and *Lenard S. Cottrell, Jr.,* Predicting Success or Failure in Marriage, New York 1939, Prentice-Hall; *Lewis M. Terman,* Psychological Factors in Marital Happiness, New York 1938, McGraw-Hill; *Ernest R. Mowrer,* Family Disorganization, Chicago 1939, University of Chicago Press; *John L. Thomas,* "The Prediction of Success of Failure in Forced Marriages", "Theological Studies", XIII, (March. 1952); *Thomas,* "Marital Failure and Duration", Social Order, III (January, 1953); *Thomas,* "Marriage Breakdown", Social Order, II (December, 1952).

die Familie betreffende Gesetzgebung aber steht den einzelnen Staaten zu, so daß alle nur möglichen Grade von Strengheit und Lockerung in Bezug auf Ehe und Ehescheidung zu finden sind. Man versuchte Stimmung für ein einheitliches Ehescheidungsgesetz zu machen, aber die Wahrscheinlichkeit, daß ein solches Gesetz erlassen wird, ist nicht sehr groß, da man sich nicht einig werden kann, ob ein solches Gesetz streng oder nachgiebig sein soll. Die meisten Staatsanwälte, Richter und Soziologen sind sich darin eins, daß die gegenwärtige Gesetzgebung chaotisch ist. Die Ehescheidungsordnung geht von der Annahme aus, daß ein Teil schuldig, der andere unschuldig ist. Der unschuldige Teil muß die Schuld des anderen nachweisen, und dann wird die Scheidung ausgesprochen, wenn nicht der schuldige Teil die Anklage bestreitet. Man nimmt an, daß in der gegenwärtigen Praxis etwa 90 Prozent aller Scheidungen nicht bestritten werden und daß 25 Prozent aller Fälle durch unerlaubte Übereinkunft zustande kommen. Das bedeutet aber, daß die Ehepartner mit der Scheidung einverstanden sind und die Richter ihnen dazu die Mittel in die Hand geben.[13]

Die katholische Familie

Bis jetzt haben wir die amerikanische Familie im allgemeinen betrachtet. Was sind die charakteristischen Probleme der katholischen amerikanischen Familie? Man muß zu allererst bedenken, daß die amerikanischen Katholiken nur eine Minderheit darstellen. Wenn es auch für die religiösen Gemeinschaften keine genauen Zahlenangaben gibt, so schätzt man doch die weiße protestantische Mehrheit auf etwa 36 Millionen. Die Juden, die man als religiöse völkische Gruppe betrachten muß, zählen schätzungsweise fünf Millionen. Die katholische Minderheit zählt etwa 26—30 Millionen.[14]

Wie wir schon gesagt haben, setzt sich die katholische Bevölkerung weitgehend aus Nachkommen der verschiedensten Nationalitäten zusammen, die ihre völkischen Unterschiede dadurch zu wahren suchten, daß sie sich in großen Gruppen in ihren nationalen Pfarreien zusammenschlossen. Viele dieser völkischen Gruppen lösen sich allmählich auf. Aber in der Vergangenheit hatte ihr Zusammenhalt einen mächtigen Einfluß.

Weil die herrschende Kultur Amerikas protestantisch ist, waren die Katholiken gezwungen, kleinere kulturelle Einheiten zu bilden, um ihre eigenen Werte zu wahren und zu schützen. Die nationalen Pfarreien spielten dabei eine entscheidende Rolle. Die amerikanischen Katholiken haben ein Privatschulsystem errichtet, das sie ganz aus eigenen Mitteln erhalten und das seinesgleichen in der Welt sucht. Sie mußten dafür große persön-

[13] "Legal Aspects of Marriage", by Paul Fitzsimmons and Joseph Simeone in Marriage and the Family, by Clement Mihanovich. Gerald Schnepp and Joseph Thomas, Milwauke 1952, Bruce Publishing Company; Conference on Divorce, Chicago 1952; The Law School, University of Chicago; Divorce: A Re-examination of Basic Concepts, Durham 1953, Duke University School of Law.

[14] Es gibt etwa sieben Millionen farbige Protestanten, die eine Gruppe für sich bilden. Die restlichen 65—70 Millionen Amerikaner bekennen sich zu keiner religiösen Gemeinschaft, auch wenn sie sich als Christen betrachten.

liche Opfer bringen, da sie auch die volle Steuer für die kostspielige Staatsschule zahlen müssen, von der sie keinen Nutzen haben.

Eines der Hauptprobleme, dem sich die amerikanischen Katholiken gegenübersehen, ist selbstverständlich die Mischehe. Ihre Ziffer beträgt etwa 25—30 Prozent. Jeder siebte Katholik heiratet einen Nichtkatholiken. Die Mischehen sind nach Diözesen sehr verschieden. Dafür sind folgende Gründe maßgebend: 1. Die Zahl der Katholiken im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung, 2. das Bestehen zusammenhaltender nationaler Gruppen unter der katholischen Bevölkerung, da diese Gruppen nach Möglichkeit unter sich heiraten; 3. die soziale Stellung der Katholiken: die höheren Klassen weisen meist höhere Ziffern auf als die niederen. Es sind Anzeichen für ein Steigen der Mischehen vorhanden. Man weiß wohl, daß Kriegszeiten dieses Zunehmen erleichtern. Ebenso kann man die Auflösung der verschiedenen nationalen Gruppen als Grund für das Ansteigen ansehen, aber diese Probleme bedürfen noch genauer Untersuchung.[15]

Die katholischen Ehen sind viel dauerhafter als die nichtkatholischen, wie aus vielen Studien klar hervorgeht. Um jedoch dem unheilvollen Einfluß der herrschenden säkularisierten Kultur zu begegnen, hat die Kirche in den meisten Schulen Kurse über die christliche Ehe und Familie eingerichtet. Verschiedene Familienwerke wurden durch die einzelnen Diözesen und auf überdiözesaner Grundlage im ganzen Land errichtet. Das bedeutendste von ihnen ist die Kana- und die Vor-Kana-Bewegung, die durch Unterricht und Exerzitien schon bei vielen Tausenden die katholischen Ideale der Ehe gefestigt hat. Das christliche Familienwerk hat in einigen Diözesen glänzende Erfolge aufzuweisen. Viele Diözesen haben für die katholischen Eltern Schulungs- und Diskussionsabende eingeführt. In allen Diözesen gibt es ein katholisches Caritaswerk, an dem Helfer und Helferinnen angestellt sind, um den katholischen Familien ihres Bezirkes beizustehen. Endlich haben verschiedene Diözesen Beratungsstellen eingerichtet, bei denen sich die Katholiken in ihren Eheproblemen beraten und helfen lassen können.

Zusammenfassung

Um die heutige amerikanische Familie zu verstehen, muß man die Geschichte des Landes kennen. Regionale, völkische, rassische und religiöse Unterschiede haben mitgeholfen, die heutige amerikanische Familie zu bilden. Wie jede andere Gesellschaftseinrichtung wurde auch die amerikanische Familie durch den Wandel von der landwirtschaftlichen zur städtischen Kultur betroffen. Allen Problemen aber liegt die Krise der westlichen Kultur zugrunde. Das wird ganz besonders darin sichtbar, daß man sich im

[15] *John L. Thomas,* "The Pattern of Marriage Among Catholics", in: Marriage Education and Counseling, ed. by Alphonse Clemens, Washington, D.C.: The Catholic University of American Press, 1951; *Thomas,* "War Marriages Again?" The Sign, XXX, (February, 1951); *Thomas,* "Are They Marrying Their Own?" Catholic World, CLXXIV. (November, 1951); Thomas, "The Factor of Religion in the Selection of Marriage Mates", American Sociological Review, XVI, (August, 1951); *Thomas,* "Mixed Marriages — So What?" Social Order, II (April, 1952).

Westen nicht mehr über das Wesen des Menschen eins ist und man deswegen auch nicht mehr um die Natur und die Funktion jener Gemeinschaften weiß, die der Mensch braucht. In Amerika hält allein die katholische Minderheit am sakramentalen Charakter der Ehe fest. Wenn sich auch viele andere Gruppen um den Bestand der Familie mühen, so werden ihre Anstrengungen doch nicht den gewünschten Erfolg haben, solange sie den geistigen Charakter des Menschen und die religöse Natur der Ehe verkennen.

Gewissensbildung des Kindes

Ihre Voraussetzungen und Stufen

Von JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH S.J.

Ob man das Wirken des Gewissens als Kundwerden einer „inneren Stimme" mit „unfehlbarem" Charakter oder als Folge einer sittlich ausgerichteten bestimmten Gewöhnung und Erziehung betrachten will, läßt sich nicht allein aus der Erfahrung entscheiden. Die zugrundegelegte metaphysische Auffassung vom Menschen bildet immer — bewußt oder unbewußt — den tiefsten Grund für die jeweilige Deutung. Nimmt man den Menschen in seiner Zusammensetzung aus *Geist* und *Stoff* ernst, dann wird man auch für die Gewissensdeutung zwei Seiten ernst nehmen müssen: die unwandelbare Grunddynamik des Geistes und die stoffbedingte Werdehaftigkeit seiner Entfaltung. Die „unfehlbare" Anlage und die Notwendigkeit erzieherischer Entfaltung dieser Anlage machen die Gewissenbildung komplizierter, als wir uns das gewöhnlich vorstellen.

Die heutige Erfahrung bei Jugendlichen und Erwachsenen zeigt zur Genüge, daß die Kenntnis von Gut und Böse nicht ausreicht, um das Gewissen zu wecken. Trotz sittlichen Wissens schweigt in vielen Fällen das Gewissen. Es muß also für die Regung des Gewissens noch andere Voraussetzungen geben als das bloße Wissen um Gebote und Verbote. Um diese zu entdekken, bedarf es einer Besinnung auf Wesen und Ursprung der Gewissensregung.[1]

I. Vom Ursprung der Gewissensregung

Knechtstruktur des Geschöpfes

In keiner seelischen Regung wird das Grundverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf ausdrücklicher, als in der Regung des Gewissens. In ihr bekundet sich mit geradezu leidenschaftlicher Gewalt die Verantwortlichkeit des *Knechtes* vor dem Herrn. Der Mensch als Geschöpf begreift im Vollzug der Selbsterkenntnis, daß er nicht über sein eigenes Sein verfügt. Das

[1] Vgl. dazu *J.M.Hollenbach S.J.*, Sein und Gewissen — Über den Ursprung der Gewissensregung — Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie, Verlag für Kunst und Wissenschaft Baden-Baden, 1954.

Sein — so folgert er aus der Einsicht in die eigene Begrenztheit — muß ihm ein anderer überantwortet haben. Daraus ergibt sich aber, daß kein Geschöpf sich allein zugehört. Das Verfügtsein des Geschöpfes macht dieses zum wesenhaften Knecht und erweist den Schöpfer zugleich als den wesenhaften *Herrn*. Der wesenhafte Herr ist Eigentümer, nicht aber Nutznießer seiner Knechte. Da Er ihr Sein erst begründet, bedarf Er ihres Dienstes nicht für sich. Der wesenhafte Knecht arbeitet also nicht — wie bei Hegel — für den Herrn und kann darum auch nicht seine eigenen „Ketten wegarbeiten". Vielmehr muß er sich damit zufriedengeben, seine „Ketten" d. h. sein Knechtsein als Ausdruck seines Wesens hinzunehmen. Seine für den Herrn nutzlosen Leistungen bleiben also eine Art *Spiel vor Gott*. Und er erfüllt eben dadurch seine Pflicht, daß er dieses Spiel bitterernst nimmt. Damit er das wirklich könne, dafür hat der Herr gesorgt in der unauslöschlichen Leidenschaft, die Er seinen Knechten mit auf den Weg gab.

Urleidenschaft zum Anerkanntseinwollen

Daß jeder Knecht seinen Herrn zufriedenstellen will, ist eine Selbstverständlichkeit. Aber beim wesenhaften Knecht ist es außerdem eine innere Notwendigkeit, eine nicht zu tilgende Leidenschaft. Das ist der einzige „Nutzen", den sein Dienst zeitigt, daß er vom wesenhaften Herrn für seine Treue anerkennt, bejaht, geliebt wird. Darin liegt auch der existentielle Sinn seines Knechtdienstes. Und weil nun der Mensch zufolge seiner Geistnatur Einsicht in sein eigenes Sein hat, strebt er mit Urleidenschaft nach Sinnerfüllung seiner Existenz. Diese findet er aber nur in der Selbstbejahung, und zwar so, daß er zunächst nach Harmonie mit sich selbst, nach Einklang mit sich selbst, d. h. nach einem subjektiven Glückszustand strebt. Da er aber als stoffgebundenes Geistwesen einen triebhaften Leib hat als Mittel und Werkzeug der Geistentfaltung, so geht es ihm in den ersten Lebenstagen als Kind zuerst um das seelisch-körperliche Sichwohlbefinden, dann um die Anerkennung und Bejahung von seiten der Mitmenschen, schließlich darum, daß Gott mit ihm zufrieden sein möge. In den verschiedenen triebgebundenen Vorstufen wirkt also schon die Urleidenschaft nach Anerkanntsein des Knechtes durch den Herrn. Aber solange der Herr selbst noch nicht ausdrücklich (als daseiend) entdeckt ist, bleibt die Urleidenschaft ein unklares Suchen nach Glück, das in wiederholten Trieberfüllungen vorläufige Erfüllung findet. Ein erstes „Erwachen" der Urleidenschaft zeigt sich in dem Verlangen des Kindes, den Eltern und Erziehern dadurch wohlzugefallen, daß es deren Wünsche und Anordnungen befolgt. Das Kind ist mit sich uneins, es fühlt sich unglücklich, wenn Mutter oder Vater mit ihm nicht zufrieden sind. Erst viel später kommt dann der Augenblick, wo dem werdenden Menschen auch das Wohlgefallen seiner Eltern nicht mehr ausreicht, um glücklich zu sein; dann nämlich, wenn er die Feststellung machen muß, daß auch die Erwachsenen infolge ihrer Fehler und Begrenztheiten keine volle Geborgenheit bieten können, daß auch sie nur *Zwischeninstanzen* sind.

Jetzt erst wird die Urleidenschaft frei zu voller Entfaltung ihrer drängenden Gewalt in der Suche nach einem absoluten Ideal, im Verlangen des Menschen nach einem Wesen — wie Dostojewski sagt — „dem er sich beugen kann". Das Geschöpf ist eben nur dann in Einklang mit sich selbst, wenn es der Überzeugung ist, daß der höchste Herr mit ihm zufrieden sein kann. Ist dieser Einklang mit dem Herrn durch eine Versuchung zum Bösen gefährdet, dann droht schon die Disharmonie, der Zwiespalt mit sich selbst, und das ist dann die Regung des Gewissens: eine *Warnung*. Gibt der Knecht freiwillig der Versuchung zur Auflehnung gegen den Herrn nach, dann bleiben die Selbstvorwürfe und es entsteht der Zustand der *Angst*. Das Geschöpf erträgt nicht den Verlust der Liebe des Herrn und möchte in den alten Zustand des Einklanges mit Gott und sich selbst zurück durch *Sühne* der Schuld. Gelingt diese Sühne nicht, dann wendet sich der Mensch wieder den Trieberfüllungen zu, die ihn über seine innere Zerrissenheit hinwegtäuschen, oder er gibt sich — wie der moderne Existentialismus — der Täuschung hin, der Mensch könne durch das „Ausstehen" der Angst „eigentlich" sein.

Vorrationale Voraussetzungen

Bevor also das Wissen um Gut und Böse zur vernunftgemäßen Anwendung kommen kann, muß die vorrationale Grunddynamik des Geistes im Menschen so weit entfaltet sein, daß drei Bedingungen erfüllt sind:

Das lebendige Bewußtsein der Verantwortung vor einer absolut geltenden Instanz; mit einem Wort: das *Knechtbewußtsein*.

Die „Befreiung" der Urleidenschaft zum willentlichen Verlangen, von der absolut geltenden Instanz anerkannt, geliebt zu sein.

Die tatsächliche Macht, sich freiwillig für oder gegen diese absolut geltende Instanz entscheiden zu können.

II. Stufen der Gewissensbildung

Übersteigen der Triebe und Zwischeninstanzen

Wir greifen für die Gewissensbildung nur jenes Element heraus, das nicht durch rein rationale Belehrung und Ermahnung zu erziehen ist, weil ja hier die Hauptschwierigkeit liegt. Die Urleidenschaft zum Anerkanntseinwollen läßt sich weder anerziehen noch allein durch Erziehung beseitigen. Aber sie kann völlig unentwickelt bleiben, wie z. B. bei jenen Geisteskranken, die infolge eines körperlichen Defektes nie zur Vermittlung des Verantwortlichkeitsbewußtseins kommen. Diese sind wie unmündige Kinder zu beurteilen. Anders ist es, wie Hans Zulliger bemerkt, bei den *„triebhaft-narzißtischen Typen,* die sich meist zu Gaunern und Hochstaplern entwickeln".[2] Hier spielt die Erbanlage, vor allem aber auch die frühkindliche Erziehung eine bedeutende Rolle. Zulliger schreibt in seinem außerordentlich verdienstvollen Buch: „Es erhebt sich die Frage, ob, um ein Gewissen aufrichten zu können,

[2] *Hans Zulliger,* Umgang mit dem kindlichen Gewissen, Stuttgart 1953, S. 15.

das Kind nicht vor allem der Liebesfähigkeit bedürfe. Es scheint, daß, wer sie nicht hat, nicht erziehbar sei, nicht imstande, für den Mitmenschen Verantwortung zu empfinden und Gewissensregungen zu verspüren. Er ist ‚gewissenslos', und mit den Mitteln der gewöhnlichen Psychotherapie vermag man ihm nicht zu helfen. Er ist grundsätzlich nicht gemeinschaftsfähig. Ob ein Kleinkind zur Liebe fähig sei oder nicht, darüber täuschen sich die Erwachsenen leicht. Es besteht nämlich ein Unterschied zwischen *Liebesfähigkeit* und *Hunger nach Liebesbezeugungen*. Wir treffen sehr liebeshungrige Kinder, welche nicht liebesfähig sind. Ihre Anhänglichkeit ist von wirklicher Liebe fast nicht mehr unterscheidbar — doch dient sie ausschließlich dem Zwecke, vom Partner irgendwelche Liebesbezeugungen zu erwirken. Der Maßstab dafür, ob ein Kind wahrhaft zu lieben vermöge, ist in seinem *Verzichtenkönnen* gegeben. Wenn es die Liebesbeweise seiner Eltern usw. damit erkauft, daß es einen *Triebverzicht* leistet, alsdann ‚liebt' es. Wenn es aber unersättlich liebesbegierig ist, ohne etwas für Liebesbeweise hergeben zu wollen oder zu können, dann ist es ein Egoist und Narzißt; seine Gewissensentwicklung dürfte in Frage stehen."[3]

Der nach Anerkennung und Liebe suchende Geist muß also durch die Trieberfüllung hindurchdringen zu den erwachsenen Mitmenschen als Zwischeninstanzen. Bei ihnen sucht er zunächst Anerkennung und empfängt Liebe von ihnen, bis er dann in einem späteren Stadium auch die Erzieher als Zwischeninstanzen noch übersteigen muß, um vor jener letzten Instanz zu stehen, der die Urleidenschaft eigentlich gilt.

Erste Stufe: Rücksichtnahme durch Triebverzicht

Im fortgeschrittenen Entwicklungsstadium des Kindes wird der erforderliche Verzicht auf reine Trieberfüllung gewöhnlich dadurch geleistet, daß eine „höhere" Belohnung zu erhoffen ist in der Anerkennung und Liebe von seiten eines Menschen. Aber das Kleinstkind ist dazu noch nicht fähig. Es muß buchstäblich an Triebverzichte gewöhnt werden, wie der erfahrene Zulliger zeigt: „Die Gewöhnung an Triebverzichte muß schon beim Säugling anfangen; er hat sich z.B. damit abzufinden, daß er nur nach den von der Mutter bestimmten Zeitabschnitten an die Brust genommen und genährt wird. Er möchte eigentlich jedesmal, wenn er erwacht, *sofort* an die Brust genommen werden, um dann, gesättigt vom Saugen ermüdet, wieder einzuschlummern. Für seine seelische Entwicklung ist aber von größter Wichtigkeit, daß er *warten* und auf die Mutter Rücksicht zu nehmen gelehrt wird. Es müßte den Verdacht auf Abnormität erwecken, falls er dazu nicht imstande ist."[4] Spätere Rücksichtslosigkeit hat gewöhnlich in der frühkindlichen Triebverwöhnung ihre Wurzeln; sie ist durchweg nur dadurch zu heilen, daß die versäumte Gewöhnung nachgeholt wird, indem der Verzicht vom Erzieher selbst auferlegt und unnachgiebig gefordert wird.

---

[3] *Hans Zulliger* a. a. O. S. 15 f. [4] *Hans Zulliger* a. a. O. S. 16.

Die Ratlosigkeit vieler Eltern und Erzieher ist hier nicht gering. Sie hören immer wieder, man könne ein Kind nur „mit Liebe" erziehen, verwechseln aber häufig Liebe mit Nachgiebigkeit. Ein triebhaft verwöhntes Kind, dessen Rücksichtslosigkeit identisch ist mit „Gewissenslosigkeit", wird kaum mehr ohne die konkrete Erfahrung körperlicher Not und Züchtigung von der Tyrannei der eigenen Triebe frei werden. Es ist das Opfer einer falschen „Liebe" und muß nun leider — auch wenn das moderne Erziehungsenthusiasten nicht wahrhaben wollen — durch Strafe „am eigenen Leibe" spüren, was unvernünftige Eltern an ihm sündigten. Niemand wird dafür später dankbarer sein als es selbst. Bei der Besprechung der zweiten Stufe kommen wir im Zusammenhang mit einem Fall Zulligers darauf zurück. Ist der werdende Mensch nicht frühzeitig, auch gegen seinen Eigenwillen, an geordnete Triebverzichte gewöhnt worden, dann treten bei ungewohnten Belastungen (zum Beispiel Beginn des Schulbesuches, Wechsel von einem nachgiebigen zu einem verantwortungsvollen Erzieher u. a.) bisher völlig verborgen gebliebene Erziehungsmängel auf: bedenkenloses Lügen, Diebstähle, in der Pubertät ungewöhnlich häufige Onanie usw. Die jetzt vom Kind schlechterdings erzwungene Rücksichtnahme ruft unbewußt einen Selbstentschädigungszwang wach. Weil es nicht mehr, wie bisher, ungehemmt seinen Trieben folgen kann und darf, sucht es sich heimlich für diesen Lustentzug zu entschädigen und greift dann zu allen zur Verfügung stehenden Mitteln. Da gibt es keinen anderen Weg, als geduldige Konsequenz und das schrittweise Erziehen zu *freiwilliger* Rücksichtnahme. Man muß dann eben herausfinden, ob man die Triebe nicht gegeneinander „ausspielen" kann, indem man z. B. durch den Ehrgeiz die Trägheit überwindet, aber auch durch wohlüberlegte Androhung von Strafe der bisher gesuchten ungeordneten Trieberfüllung ihre verlockende Anziehungskraft nimmt. Selbstverständlich muß eine angedrohte Strafe im Übertretungsfall auch erfolgen, wenn nicht aus höheren Gründen ein Gnadenakt angebracht erscheint.

Völlig anders liegen die Schwierigkeiten bei einem Kinde, das von Anfang an nur auf Rücksichtnahme dressiert wurde; das auf vieles verzichten mußte, worauf Kinder ein Recht haben; das nur Drohung und Strafe kennenlernte und sich schließlich daran „gewöhnte", alles auf einen kalten und lieblosen Befehlston hin ausführen. Solche Kinder sind fast noch schlimmer daran, als die verwöhnten: sie kamen in der berechtigten Trieberfüllung ständig zu kurz und empfingen obendrein keine wärmende Liebe und Anerkennung. Vielleicht äußerlich korrekt, werden sie innerlich kalt und berechnend; unbewußter Haß gegen den Erzieher setzt sich in ihrer Seele fest. Entweder zerbrechen sie in willenloser Unterwürfigkeit oder sie werfen eines Tages allen Zwang von sich, oft dann auch den Zwang sittlicher Gebote. In jedem Fall braucht die Erziehung zu freiwilliger Rücksichtnahme eine Beseelung, die vom Erzieher selbst ausstrahlen muß. Hier zeigt sich, daß die als „Stufen" bezeichneten Entwicklungsstadien der Gewissensbildung sich tatsächlich gegenseitig durchdringen und ergänzen.

Zweite Stufe: Nachahmende Liebe

Wir Erwachsenen haben nicht immer die richtige Vorstellung von der Art kindlicher Liebe. Ein normal entwickeltes Kind liebt nicht immer dann am meisten, wenn es sich äußerlich anhänglich zeigt. Auch ein solches Kind muß ja mit seinen Trieben ringen. Gewöhnlich wird es aber allein nicht damit fertig, selbst wenn es nicht arg verwöhnt ist. Wenn darum die Eltern oder Erzieher dem Kinde nichts weiter zu bieten haben, als Liebesbezeugungen, ohne daß sie auch lebendiges Ideal für das Kind sind, dann schlägt die äußerlich bezeugte Anhänglichkeit fast immer in innere Ablehnung und Verachtung des Erwachsenen um. Dann nämlich, wenn durch einen anderen Erwachsenen die wahre Kindesliebe „erweckt" wurde, indem das Kind in diesem ein *begehrenswertes Beispiel der Nachahmung* entdeckt. Dadurch wird die Kindesseele von der unbewußten Anhänglichkeit an äußere Liebesbezeugungen befreit und wehrt sich innerlich gegen diese, auch wenn es ihre „Hohlheit" mehr fühlt als bewußt erkennt. Eltern können an ihren heranwachsenden Kindern meist sehr leicht diese Phase der Entwicklung beobachten, ohne sie immer richtig zu deuten. Mütter, die bis dahin nur durch Zärtlichkeiten erziehen konnten, sehen dann in dem abwehrenden Verhalten ihres Kindes eine „unbegreifliche Entfremdung". Eigentlich sollten sie sich freuen, daß ihr Kind trotz der Verzärtelung seelisch gesund geblieben ist. Denn ihr Kind hat endlich mit Hilfe eines lebendigen Vorbildes die triebhafte Ichgebundenheit durchstoßen, die jugendliche Idealsuche hat endlich ein begeisterndes „Objekt" gefunden, an dem die nachahmende Liebe sich emporranken kann.

Die nachahmende Kindesliebe nennt die moderne Psychologie mit Freud die *Identifikation*. Das Kind versetzt sich gleichsam seelisch an die Stelle des geliebten Ideals, nimmt unbewußt dessen Verhaltensweisen, Auffassungen und Wertmaßstäbe an. Dadurch entsteht in der jugendlichen Seele nicht selten ein wahrer Widerstreit zwischen den eigenen Triebwünschen und den diesen Triebwünschen entgegengesetzten Forderungen des geliebten Ideals, das im Vater, in der Mutter und in jedem anderen Menschen verkörpert sein kann. Schon im frühkindlichen Alter, etwa mit zwei oder drei Jahren, kann diese Identifikation einsetzen, wie Zulliger an einigen köstlichen Beispielen zeigt.[5]

Das vom Vater oder von der Mutter wirklich ausgesprochene Mahn- oder Warnungswort wird vom Kinde auch in Abwesenheit von Vater oder Mutter „gehört", aber jetzt als „Stimme des Gewissens". Noch also ist es die „Stimme" einer Zwischeninstanz, die das kleine Gewissen warnt, beunruhigt und auch tatsächlich zur Ordnung führt — unter *einer* Bedingung: diese Stimme muß von einem Menschen stammen, der in seinem Verhalten zum Kinde der Urleidenschaft des geistigen Geschöpfes entgegenkommt, nämlich anerkennt, bejaht, geliebt sein zu wollen.

---

[5] Ebd. S. 22 ff.

Eine alltägliche Erfahrung, die wir kaum einmal im Zusammenhang mit der Gewissensregung sehen, kann dies verdeutlichen. Nicht nur Jugendliche, sondern auch viele Erwachsene verehren einen lebenden Menschen als Ideal, als Autorität. Das kann ein Sportheld, eine Filmdiva, ein Staatsmann, ein Lehrer oder eine Lehrerin, ein Priester oder wer auch immer sein. Er muß nur die jeweilige Idealsuche ansprechen. Kommt dieser konkrete Mensch unerwartet in erreichbare Nähe, dann möchte man von ihm ein persönliches Wort, ein Autogramm, einen Blick oder ein freundliches Kopfnicken erhaschen. Allzu kritische Theoretiker werden hier nur „Sensationslust" wittern. Aber ist sie das allein? Bekundet sich nicht auch in diesem Verhalten der Wunsch, von dem geliebten Ideal eine persönliche Erwiderung für die Verehrung zu erfahren? — Für die Gewissensbildung folgt daraus etwas ganz Entscheidendes: ein kalt abweisendes, unnahbares Ideal, von dem keine Geborgenheit zu erwarten ist, richtet das menschliche Gewissen nicht auf. Nur die zuvorkommende, die sich herabneigende und sich öffnende Liebe ruft Gegenliebe wach und ermöglicht das Hinhören auf die Warnung oder Mahnung, die vom vorgelebten Beispiel oder auch vom Wort des Ideals ausgeht. Zulliger schildert eindrucksvoll den Erfolg solcher Liebe an einem völlig verwahrlosten Buben, der elternlos von Heim zu Heim gestoßen, log, stahl, betrog, frech war und in jeder Beziehung hoffnungslos schien. Zulliger selbst wurde sein Lehrer und ein einsichtiger Bauer sein Pflegevater. Der Junge hatte nie erfahren, was Verwöhnung und ebensowenig was Liebe ist. Zunächst mißtraute er der ihm entgegengebrachten Liebe und Anerkennng. Aber schließlich wurde er durch sie eingefangen: „Er wünscht, ohne sich dessen bewußt zu sein, den geliebten und geachteten Personen seiner Umgebung zu gefallen, um damit die Bande der gegenseitigen Liebe um so fester zu knüpfen, und er ist gescheit genug einzusehen, daß er dies nicht mit Stehlen und ähnlichen Handlungen zu tun vermag."[6] Hier wäre jede Strenge und harte Bestrafung fehl am Platze gewesen. Denn die Wurzel seiner Untaten war nicht Verwöhnung und Überwucherung des Trieblebens, sondern die Verschüttung seiner geschöpflichen Urleidenschaft nach Geliebtsein.

Aber eines Tages bezog er dennoch von seinem Pflegevater eine unverhoffte Ohrfeige, weil dieser ihn noch einmal bei einem Diebstahl ertappte. Und nun geschieht das Erstaunliche: er nimmt die körperliche Züchtigung dankbar hin und schreibt später über diesen Vorfall: „Wie bin ich froh, daß er mich erwischte und strafte, und ich so kein Dieb wurde!" Zulliger bemerkt dazu: „Ich glaube, eine Körperstrafe sei dann wie irgendeine andere erlaubt, wenn das Kind den Strafenden liebt und davon überzeugt ist, es werde auch von ihm geliebt. Es kommt darauf an, daß eine Liebesbindung zwischen Erzieher und Kind besteht — dann empfindet das Kind die Strafe eher als Erleichterung und Sühne denn als Gewaltanwendung von seiten des Erwachsenen."[7] Es gibt Fälle genug, aus denen ersichtlich ist, daß ein schul-

[6] *Zulliger* a. a. O. S. 57. [7] *Zulliger* a. a. O. S. 58.

diges Gewissen nach Strafe und Züchtigung verlangt. Die „Pechvogel"-erlebnisse entspringen — wie Zulliger an vielen Beispielen zeigt[8] — einem unbewußt wirkenden Sühnebedürfnis. Andere Kinder provozieren Strafe durch bösartiges und aufreizendes Verhalten — wiederum unbewußt —, um auf diese Weise ihr Gewissen zu beruhigen, das sie quält auf Grund einer früheren Schuld, die bisher noch ungesühnt blieb oder nicht eingestanden wurde oder gar absichtlich verheimlicht wird. „Die Bereitschaft zur Strafe entspringt dem unwiderstehlichen Wunsche, verscherzte Liebe wiederzugewinnen — und wir sehen den Zusammenhang zwischen Liebe und Gewissen. . . . Die Gewissensangst ist eine soziale Angst selbst dann, wenn sie sich nicht auf Mitmenschen, sondern auf Gott bezieht. Von Gott verlassen zu sein, ist für den Rechtsbrecher, insofern er an Gott glaubt, mindestens ebenso schlimm, wie die Isolierung von Mitmenschen. Umgekehrt ist die Gewißheit, von Gott nicht verlassen zu sein, tröstend genug, um die Isolierung von den Mitmenschen zu ertragen."[9]

Dritte Stufe: Loslösung von den Zwischeninstanzen

Zulliger hat hier also die entscheidende Wende zur vollen Gewissensbildung angedeutet: Erziehung zu jener Bereitschaft des werdenden Menschen, durch die er imstande ist, die Isolierung von Mitmenschen um des erhofften „Trostes" von seiten Gottes zu ertragen. Allerdings scheint Zulliger diese wichtige Erkenntnis dann doch nicht folgerichtig anzuwenden, wenn er der Ansicht ist, daß die „Ablösung" des Kindes von den Eltern nur darum zu geschehen habe, „um seine Libidokräfte anderweitig unterzubringen — zunächst in den Beruf, später an ein neues Liebesobjekt, an ein exogames."[10] Ob er da nicht zu weit seinem gewiß verdienstvollen Lehrer Freud entgegenkommt, der ja die „Ablösung" von den Eltern als „Zerfall" des sogen. „Ödipuskomplexes" ansieht? Sicher darf man nicht — wie Zulliger mit Recht betont — diesen Komplex grobsexuell verstehen, als ob der Knabe den Vater wegwünsche, um die Mutter sexuell zu besitzen und umgekehrt beim Mädchen. Denn noch bevor Knaben und Mädchen sexuell erwacht seien, etwa um das 5. Lebensjahr „zerfalle" auch nach Freud dieser Komplex.

Das Sexuelle spielt also gerade in der Phase des „Ödipuskomplexes" noch gar keine bestimmende Rolle. Es ist unentfaltet eingeschlossen, aber so, daß es überhaupt noch nicht die Macht besitzt, einen Komplex von so entscheidender Bedeutung zu verursachen. Wohl ist in dieser Entwicklungsstufe etwas anderes sehr ausgeprägt: das Streben nach Anerkennung und Beachtung. Denn mit der vollen Einsicht in die eigene Existenz als Tatsache etwa um das 3. Lebensjahr ist die eigene Person entdeckt und damit das Interesse an der gegenseitigen Beziehung zwischen der eigenen Person und den Dingen und Personen der Umgebung erwacht. Die geistige Grundneigung zum Selbstsein als Urleidenschaft des Geschöpfes sucht sich aus der Be-

[8] *Zulliger* a. a. O. S. 86 ff. und S. 98 ff.
[9] *Zulliger* a. a. O. S. 48.
[10] *Zulliger* a. a. O. S. 63.

fangenheit in das Triebstreben zu befreien. Das reine Wohltun der Trieberfüllung genügt dem erwachenden Geist nicht mehr als Beweggrund des Handelns. Er sucht eine entsprechend „höhere" Erfüllung und zwar beim Knaben durch *Anerkanntwerden in seiner Leistung* und beim Mädchen mehr im Verlangen nach *Beachtung der eigenen kleinen Person.* Nun ist aber gerade der Vater erfahrungsgemäß auch für den Knaben schon der ausgesprochene „Leistungstyp", der förmlich „alles" kann und darum selten so wohlgefällig und anerkennend zuschaut wie die Mutter. Vor ihm kann sich der kleine Kerl nicht so produzieren. Darum „liebt" er die Mutter mehr, weil er sich in ihrem größeren Interesse mehr bejaht sieht und natürlicherweise durch ihre Leistungen nicht so lebendig an sein eigenes Nichtkönnen erinnert wird. Der Vater würde sich fast eine gleiche „Liebe" erwerben können, wenn er sich so liebevoll wie die Mutter um die kleinen Leistungen seines Sprößlings kümmern könnte. „Fast" die gleiche! Denn im mütterlichen Charakter schwingt etwas mit, das der Vater nicht zu bieten vermag: das naturgemäße Sich-fügen unter den Leistungswillen des Mannes. Dadurch ist zugleich auch der umgekehrte Vorgang beim Mädchen gekennzeichnet. Ihm geht es zunächst weniger um die Anerkennung bestimmter Leistungen, sondern um die Beachtung seiner Person, seines Liebreizes, seiner persönlichen Freuden und Leiden. Es sucht Schutz und Geborgensein in der Stärke und Macht des Vaters. Vom Mädchen wird also darum die Mutter „weggewünscht", weil diese mit dem Auftreten des Vaters allzu leicht dessen Aufmerksamkeit auf ihre eigene Person lenkt. Der Vater dagegen wird vom Knaben „weggewünscht", weil er den Leistungsdrang des Knaben leichter in Frage stellt und zudem die Mutter von der Beachtung seiner knabenhaften Leistungen ablenkt. Der „Ödipuskomplex" ist also in der Wurzel ein *Anerkennungskomplex.*

Das erklärt dann ohne weiteres, warum er mit dem 5. bis 7. Jahr „zerfällt", weil dann bereits die kindliche —wenn auch stillschweigende — Kritik an den Eltern einsetzt. Bei einer sexuellen Deutung dagegen wird dieses „Zerfallen" überhaupt nicht für dieses Frühstadium verständlich. Im Gegenteil müßte er doch dann gerade mit der Pubertät stärker werden. Das Umgekehrte ist aber der Fall: da löst sich das Kind normalerweise endgültig von den Eltern ab. Es ist in seiner Suche nach dem Ideal gewissermaßen von ihnen enttäuscht. Sehnsucht und Verlangen gehen auf ein „unendlich" vollkommenes Ideal, nach *der* Frau oder nach *dem* Mann, die es ja beide in der irdischen Ordnung gar nicht gibt. Hier verstehen wir vielleicht auch einmal psychologisch die Erziehungsweisheit Gottes, der uns in Christus nun tatsächlich *den* Mann und in der vollendeten Schönheit Mariens *die* Frau geschenkt hat. In beiden ist es der unendliche Gott selbst, der die Urleidenschaft der Menschen nach Anerkanntsein über alle unvollendeten und enttäuschenden Zwischeninstanzen hinwegführen möchte auf Sich selbst. Allerdings bleibt Maria, die Mutter Jesu, das durch Gnade vollendete Geschöpf, so daß auch sie immer nur auf *Christus* hinverweisen muß.

So kann die letzte Aufgabe der Gewissensbildung nur christlich zufriedenstellend bewältigt werden. Das kritisch werdende Kind läßt sich nicht länger über die Unzulänglichkeit der Erzieher hinwegtäuschen, auch dann nicht, wenn diese durch fraglich gewordene Liebesbeweise das Kind noch länger an sich zu binden suchen. Von der Unechtheit solchen Verhaltens fühlt sich das Kind innerlich abgestoßen, wenn es vielleicht auch noch hilflos schwankt, was es davon halten soll. In diesem Stadium kann der Erzieher nur dann das Kind wieder „für sich gewinnen", wenn es ihm gelingt, dem heranwachsenden Menschen den Weg zur Tilgung der eigenen Gewissensschuld zu zeigen. Denn jetzt kann — wie Zulliger treffend gezeigt hat — der von den Mitmenschen innerlich „isolierte" junge Mensch nur noch von Gott wahrhaft „getröstet" werden. Wo wirkliche Schuld vorliegt — und jedes Kind wird einmal schuldig werden — da kann keine rein psychologisch orientierte Psychotherapie das bedrückte Gewissen wirksam aufrichten. Sie kann höchstens eine neue „Verdrängung" heraufbeschwören, indem sie wirklich schwere Schuld verharmlost. Das führt aber nicht zur wahren Ruhe des Knechtes vor seinem Herrn, sondern zur künstlich herbeigeführten Scheinruhe eines vermeintlichen Einklanges mit sich selbst, zur Selbsttäuschung unter dem Schein des Guten und zur Flucht vor Gott als ständiger Lebenshaltung. Ganz zu schweigen von jener modernsten Verirrung, die im „Ausstehen" der Angst auf das wahre Glück der Gewissensruhe vor Gott verzichten zu können glaubt, um „eigentlich" zu sein!

Schließlich gibt es für den Erzieher zur weiteren Gewissensbildung des jungen Menschen nur noch den Weg des gemeinsamen Ringens vor Gott. Das fordert von ihm eine doppelte Demut. Zunächst muß er den Mut aufbringen, seine eigenen vom Kinde und Jugendlichen entdeckten Fehler und Schwächen sich selbst und dem Kinde einzugestehen. Daß dies mit Klugheit zu geschehen hat, sollte eigentlich nicht betont werden müssen. Man kann sich mit übereifrigen Eingeständnissen auch lächerlich machen und die wahre Autorität verlieren. Worauf es dabei ankommt, ist die Heilung einer wirklichen Enttäuschung, die man beim Kinde oder Jugendlichen bemerkt. Und das geht eben nur mit der zweiten Demut: indem der Erzieher durch das eigene Beispiel und durch Rat zeigt, wie man seine Schuld vor Gott trägt, sie vor Ihm eingesteht und allein von Ihm Verzeihung erhofft. Die Autorität, die auch jetzt der Erzieher noch braucht, ist die *Echtheit seines Verhaltens.* Zum Schluß sei Zulliger noch einmal genannt, der von der Beichte sagt, „daß sie nicht etwa eine Erfindung der katholischen Kirche zum Zwecke des seelischen Gesundheits-Schutzes ist". Auch die Ägypter hätten sie schon gehabt: „Der Sünder ergibt sich, beichtend, der Gnade Gottes, und die Absolution bedeutet für sein Seelisches die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft mit Gott und den Glaubensgenossen, von denen er sich durch seine Verfehlung isoliert hatte."[11] Wir Katholiken wissen, daß im Sakrament der Buße Gott uns in Christus wieder anerkennt.

[11] *Zulliger* a. a. O. S. 104.

Der Islam heute

Von FELIX PAREJA S.J.

Der Islam — das Wort bedeutet „Ergebung", „völlige Hingabe an den Willen Gottes" — ist dem gebildeten Europäer bekannt und unbekannt zugleich. Jedermann redet darüber, doch nur wenige kennen ihn. Das Interesse der abendländischen Welt am Islam, früher auf einige Liebhaber von Reisebeschreibungen und Abenteurer beschränkt, ist aus den verschiedensten Gründen in unserem Jahrhundert immer größer geworden. Wir möchten nur auf die grundlegende Veränderung der geographischen Weltkarte hinweisen, auf die ungeheure Entwicklung der Verkehrsmittel zwischen Abend- und Morgenland, die Errichtung vieler neuer Staaten in den muselmanischen Ländern. Die dadurch hervorgerufenen Wirkungen berühren nicht nur die innere Ordnung dieser Staaten, sondern erstrecken sich auch auf weite Gebiete des internationalen Lebens.

Aus der Ferne betrachtet erscheint der Islam dem weniger Unterrichteten als eine kompakte Masse ohne Risse und Spalten, die aus einer nicht leicht zu bestimmenden Anzahl von Menschen besteht. Man schätzt sie auf etwa 300 Millionen. Sieht man jedoch näher zu, so erkennt man, daß dieser scheinbar aus einem Guß bestehende Block in Wirklichkeit ein Gemenge aus den verschiedensten Elementen darstellt, die häufig nicht im Zusammenklang leben, ja sogar einander feind sind. Nur zwei gewaltigen Kräften ist es zu danken, daß sie überhaupt noch zusammenhalten: einer inneren, im tiefsten religiösen, und einer äußeren, die aus den gesellschaftlichen Banden der Umwelt besteht, in der man lebt. Jene hat ihren Grund im Glauben an Allah, den einzigen Gott, an die prophetische Sendung Mohammeds, Abschluß der göttlichen Offenbarungen und letzter Prophet, an das zukünftige Leben im Himmel oder in der Hölle, an die Engel, an die Dämonen und schließlich in der Annahme einer strengen Verpflichtung des Menschen, sich den göttlichen Geboten unterzuordnen.

Diese Summe von Glaubensinhalten, von so vielen Menschen Jahrhunderte hindurch im großen und ganzen gemeinsam festgehalten, wenn auch in viele Sekten gespalten, schuf eine eigene Kulturwelt, und zwar nicht nur auf religiösem und juridischem Gebiet, sondern auch in der Philosophie, der Geschichte, der Literatur und der Kunst. In dieser Umwelt hat sich ein gesellschaftliches Leben mit eigenen Werten und Merkmalen entwickelt, das der Angehörige einer anderen Kulturwelt nur schwer richtig einzuschätzen vermag.

Gerade diese Kultur, die Bande des gesellschaftlichen Lebens, das althergebrachte Gefühl der islamischen Zusammengehörigkeit gegenüber allem, was nicht Islam ist, abwehrend und angriffslustig zugleich, all das macht letztlich das feste äußere Band aus, das so viele Völker im Banne des Islams festhält. Gewiß entspricht diesem äußeren Band im Grunde die gemeinsame religiöse Überzeugung. Doch ist es nicht weniger richtig, daß in den

Fällen, in denen diese verlorengegangen ist, Erwägungen rein äußerlicher Natur genügen, Menschen, die im Innern schon längst aufgehört haben, gläubige Moslems zu sein, im Rahmen des Islams zusammenzuhalten.

Politische Neubildung

Die jüngste Geschichte des Islams nimmt ihren Ausgang im Jahre 1918. Mit dem Ende des ersten Weltkrieges kam auch der Zusammenbruch der letzten großen islamischen Macht, des Reiches der Ottomanen. Die Sieger teilten die alten türkischen Besitzungen unter sich auf und beschlossen die Zerstückelung vieler Gebiete Kleinasiens. Aber ihr Sieg war hohl. Das Jahr 1918 bedeutete das Ende der Vorherrschaft Europas in der Welt, eines Europas, das seine besten Kräfte und seine kostbarsten Hilfsmittel in der Selbstzerstörung verbraucht hatte.

Damals waren Marokko, Algier, Tunis, Lybien, Ägypten und die übrigen afrikanischen Länder alle unter europäischer Herrschaft. Dasselbe gilt von den alten Provinzen des ottomanischen Reiches: Palästina, Libanon, Syrien, Transjordanien und Irak. Weiter nach Osten finden wir die ausgedehnten Gebiete Indiens und der unzähligen Inseln Indonesiens, wo zahlenmäßig mehr als die Hälfte aller Moslems wohnt, als Kolonien unter europäischer Herrschaft. Unabhängige Gebiete waren außer der Türkei, die offiziell gerade aufgehört hatte eine islamische Nation zu sein, nur noch das gebirgige Afghanistan, Persien mit seiner unfruchtbaren Hochebene und die beinahe vollständig der Wüste angehörigen Länder der arabischen Halbinsel. Alles in allem verblieben kaum 15 Prozent der Moslems in den von der Fremdherrschaft unabhängigen Gebieten, und diese Unabhängigkeit verfügte kaum über internationale Beziehungen.

Dreißig Jahre später bietet sich uns eine von Grund auf veränderte Lage dar. Wenn wir von den hinter dem Eisernen Vorhang ansässigen und daher dem kommunistischen Regime unterworfenen Moslems absehen, kann man den Anteil der in unabhängigen Staaten lebenden Muselmanen heute mit etwa 80 Prozent angeben: Lybien, Ägypten, Sudan, Yemen, Saudi-Arabien, Jordanien, Libanon, Syrien, Irak, Türkei, Persien, Afghanistan, Pakistan, Indonesien und Indien regieren sich selbst, und in den wenigen noch den europäischen Nationen unterworfenen Ländern flammen jeden Tag mächtiger die Forderungen nach Unabhängigkeit auf.

Geistige Erneuerungsbewegungen

Um den Sinn und die Bedeutung dieser neuen Gruppe von Staaten zu verstehen, die sich inmitten der zwei Kontinente der alten Welt gebildet haben, muß man die geistigen Bewegungen im heutigen Islam betrachten. Dieser hatte 1918, politisch gesehen, den äußersten Tiefstand seiner langen Geschichte erreicht. Damals schien es einigen abendländischen Betrachtern, als ob der Islam sich auflöse und seiner völligen Zersetzung entgegengehe. Gewiß waren die Tage seines Glanzes vorbei und der plötzliche Vorstoß des

abendländischen Fortschrittes hatte das alte Gebäude des Islams bis in seine Fundamente erzittern lassen, aber ebenso gewiß ist heute, daß durch den Zusammenstoß mit diesen fremden Elementen im Lager der Moslems eine Reihe von Gegenbewegungen ausgelöst wurden, die nach Ländern und Männern sehr voneinander verschieden waren. So ließ z. B. der Eindruck, den die Arbeit der protestantischen Missionare zur Bekehrung von Moslems auf Ghulam Ahmad, einen Moslem der Sunnitensekte, machte, eine Bewegung zum Gegenangriff entstehen, die dann in die Sekte der Ahmadiyya ausartete. Da es im Islam keine sichtbare Autorität gibt, die gemeinsame Richtlinien auferlegen könnte, hatten viele dieser Reaktionen persönliches Gepräge und örtlich begrenzte Wirkung. Selbst geistige Bewegungen, die dank des persönlichen Ansehens ihrer Führer größere Beachtung fanden, ermangelten doch jener Durchschlagskraft, die dem gemeinsamen Vorgehen unter der Leitung eines einzigen Führers vorbehalten ist.

Es war in Indien und Ägypten, wo die Berührung mit dem wissenschaftlichen und materiellen Fortschritt der englischen Eroberer den größten Einfluß auf die Moslems ausübte. Mit der Vernichtung des Moghulreiches sahen sie sich zu Vasallen erniedrigt und hatten keine Hoffnung, sich gegen ihre Herren auflehnen zu können. So versuchten sie sich Rechenschaft zu geben, warum der Islam einen solchen Tiefstand erreichen konnte und warum die „Ungläubigen" ihnen so sehr an Wissen und materiellem Fortschritt überlegen waren. Waren sie auch einig in der Erkenntnis der Mängel, so waren sie doch sehr verschiedener Ansicht über die Gründe und die Möglichkeit, Abhilfe zu schaffen.

Zwei Auffassungen über die „Rettung" des Islams stehen sich gegenüber: die eine stammt aus Indien, die andere wurde von Ägypten aus verbreitet. Die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts sah in Indien eine Erneuerungsbewegung entstehen, die Sayyid Ahmad Han zum Führer hatte; dieser bemühte sich, seinen Glaubensgenossen zu zeigen, daß der wissenschaftliche Fortschritt mit den Lehren des Islams nicht unvereinbar sei; er war überzeugt, daß die Überlegenheit des Abendlandes auf dem Fortschritt in der Wissenschaft beruhe. Wenn die Moslems nicht untergehen wollten, müßten sie entschlossen den Weg der modernen Kultur beschreiten und veraltete Ansichten beiseiteschieben. Ahmad Han suchte im Koran nach einer Bestätigung seiner Auffassung. Seine Haltung, damals als revolutionär angesehen, kann heute als Liberalismus oder gemäßigter Modernismus bezeichnet werden; sie wird schon längst von nicht wenigen Linksradikalen, die eindeutig marxistischen Ideen anhängen, überboten.

Eine rechts gerichtete Gegenbewegung entstand zu Beginn der englischen Besetzung Ägyptens. Auch sie ging von der klaren und ohne Umschweife geäußerten Erkenntnis des beklagenswerten Zustandes aus, in den der Islam infolge seiner Spaltungen und Irrlehren, des Fehlens einer einheitlichen Gesetzgebung selbst innerhalb der Sunna, der größten der islamischen Gruppen, geraten war. Vier verschiedene Schulen und Rechtssysteme lie-

fen in ihr nebeneinander her, die noch dazu durch Unwissenheit verderbt und bar jeden wissenschaftlichen Fortschrittwillens waren. Die wenigen, die sich eine äußerliche Tünche westlicher Kultur angeeignet hatten, schämten sich ihrer Religion und trugen ihren Skeptizismus und ihre Freidenkerei offen zur Schau, während rückständige Ulemas (islamische Theologen) und Faquihs (Rechtsgelehrte), jedem Fortschritt unzugänglich, das Studium der abendländischen Wissenschaft verwarfen. Sie meinten, der Niedergang sei darauf zurückzuführen, daß man, statt am reinen Monotheismus festzuhalten, jeder Art von Aberglauben und Sittenverderbnis die Türe geöffnet habe. Zu viele seien nur noch dem Namen nach Moslems, gerade noch gut genug, um die Statistiken zu füllen, ließen aber alle Tugenden eines echten Muselmans vermissen. So beurteilten Muhammad Abduh und seine Schüler in Ägypten gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts die Lage.

Inder und Ägypter waren sich in der Notwendigkeit einig, einen recht verstandenen Islam als eine Religion zu erhalten, die sich allen Zeiten, Völkern und Kulturstufen anpassen könne. Eine tiefe Kluft trennte sie jedoch, wenn es um die anzuwendenden Heilmittel ging. Während die Schüler Ahmad Hans die Rettung in der Anpassung des Islams an die moderne Kultur sahen, suchten die Anhänger Muhammad Abduhs die Lösung im Wesen des Islams selbst, in der Rückkehr zur ursprünglichen Einfachheit, gereinigt vom Niederschlag der Mißbräuche, die sich im Lauf der Jahrhunderte eingestellt hatten. Auch diese Ansicht erschien zu Beginn revolutionär und in ihren Forderungen übertrieben. Heute dagegen erscheint sie im Vergleich zum Programm der Rechtsradikalen sehr gemäßigt.

Neben diesen beiden Strömungen ist noch mit den Konservativen zu rechnen, die jedem Wandel abhold sind. Sie haben jedoch mit der Zeit viel von ihrem Ansehen und ihrer Autorität eingebüßt. Hinzukommt schließlich noch die immer zahlreicher werdende Gruppe derer, die an den Universitäten Europas und Amerikas studierten und dabei den Glauben an den Islam verloren haben. Ihrer Überzeugung nach kann ein moderner Mensch kein Moslem sein; sie sind meist ganz von den Theorien oder der Weltanschauung dieses oder jenes Professors durchdrungen, der während ihrer Studienzeit einen besonderen Eindruck auf sie gemacht hat. Wenn sie nun in ihre häusliche Gemeinschaft zurückkehren, hindert sie die islamische Umwelt, in der sie nun einmal leben müssen, die Preisgabe ihres Glaubens zu bekennen. Nicht selten geschieht es sogar, daß sie sich ihrer alten Überzeugung rühmen, nur um voranzukommen. Dagegen können sie sich ohne Schwierigkeit für die Ausbreitung politischer und sozialer Ideen einsetzen, die sie sich während ihrer Studienzeit zu eigen gemacht haben. Nur die Marxisten unter ihnen wagen es, unverhüllt zu erklären, daß der Islam und der Koran für die vergangenen Zeiten gut gewesen sein mögen, jedoch nicht für das moderne Leben taugen.

Die Begegnung und gegenseitige Durchdringung der abendländischen und der islamischen Kulturwelt hatte zur Folge, daß auch die Verteidiger des

Islams in seiner ursprünglichen Reinheit vom westlichen Denken unwiderstehlich, weil unbewußt, beeinflußt wurden. Es handelt sich dabei um ein langsames aber unvermeidbares Eindringen, das durch tausend Kanäle von der Universität bis zum Kino und der Tagespresse seinen Weg nimmt. Viel Schlechtes, aber doch auch manches Gute ist so vom Westen in den Osten gedrungen. Bei einer Osmose von Ideen braucht es immer einen verhältnismäßig langen Zeitraum, bis diese in der neuen Umwelt aufblühen und Frucht bringen. In unserm Falle haben Beobachter von Rang einen entschiedenen Meinungswandel bei islamischen Kreisen in vielen Fragen feststellen können, in denen man dreizehn Jahrhunderte lang völlig anders dachte. Hierher gehören die Fragen der Polygamie, die Auffassung vom Heiligen Krieg, von der friedlichen Ausbreitung des Islams und von der Bestrafung der Abtrünnigen.

Dieses Abweichen von den althergebrachten Grundsätzen des Islams beunruhigt jedoch die Befürworter neuer Ideen nicht sonderlich. Sie berufen sich auf das Recht der freien Auslegung des Korans und leiten aus ihm die merkwürdigsten Folgerungen ab, um ihre Anschauungen zu stützen. Außerdem nehmen sie für sich das Recht in Anspruch, diejenigen Stellen des Korans und der Überlieferung, die sie nicht in ihrem Sinne auszulegen vermögen, für überholt zu erklären. Diese Neigung kann man insbesondere bei den Verteidigern und Verbreitern des Islams feststellen, die, ohne sich an die historischen Gegebenheiten zu halten, alles daransetzen, den Islam als eine Religion ohne Fehl und Makel und Mohammed als das Genie darzustellen, dem die Welt den Fortschritt in der Kultur, die Demokratie, den Parlamentarismus und den überstaatlichen Gedanken verdanke. Mohammed sei nur durch die Zeitumstände gezwungen gewesen, die Polygamie zu dulden, die im Islam jedoch immer nur eine Ausnahme, nie die Regel gewesen sei.

Die eifrigsten Propagandisten des Islams im Westen, in Deutschland, Holland, England und Amerika sind die Ahmadiyya. Sie ahmen die protestantischen Missionsmethoden nach und veröffentlichen Übersetzungen des Korans in den wichtigsten Kultursprachen, mit einem Kommentar versehen, in dem sie ihre Ideen verbreiten. Die neueste Ausgabe ist „Der Heilige Qur-ân", Arabisch und Deutsch herausgegeben von der Ahmadiyya Mission des Islams, Wiesbaden 1954. Selbstverständlich deuten die Ahmadiyya nicht im geringsten an, daß sie, vom Islam aus betrachtet, eine Irrlehre darstellen; im Gegenteil, sie geben sich als echte Moslems aus. So behaupten sie etwa, daß der Islam für den Abtrünnigen keine Todesstrafe mehr kenne und verschweigen dabei, daß mindestens bei zwei Gelegenheiten, im Jahre 1903 und 1924, die islamischen Behörden von Afghanistan verschiedene Anhänger Ahmadiyyas, die sich ins Land eingeschlichen hatten und ihre irrgläubigen Anschauungen nicht widerrufen wollten, zur Steinigung, der Strafe für den Abfall vom Glauben, verurteilten. Damals brachten viele Moslems aus Indien ihre Zustimmung zum Ausdruck, indem sie der Regierung Glück-

wunschtelegramme sandten und das Urteil in der Presse rechtfertigten. Erst vor kurzem haben die unbeugsamsten Moslems im neuen Staat Pakistan eine Reihe von ernsten und blutigen Zwischenfällen gegen die Ahmadiyya hervorgerufen. Diese bedienen sich in ihrer Propaganda des Flitterwerks einer sich gelehrt gebenden Aufmachung; doch genügt ein Durchblättern, um die Wirrnisse von Irrtümern und geschichtlichen Entstellungen zu erkennen.

Panislamismus

Zu den geistigen Bewegungen im heutigen Islam gehört auch der Panislamismus. Diese Idee der islamischen Solidarität wurde in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts vor allem von dem berühmten Gamal al-Din al Afgani (gest. 1897) verbreitet. Die damalige politische Lage ließ viele ihre Hoffnungen auf das ottomanische Reich setzen, das damals die größte islamische Macht darstellte. Sultan ʿAbd al-Hamid (1876-1909) wußte diese Träume auszunutzen, um eine Art von moralischer Führerschaft über die Moslems jenseits der Grenzen seines Reiches auszuüben. Dabei kam ihm die in Europa auch unter den Diplomaten herrschende Unwissenheit über das eigentliche Wesen und die Befugnisse eines Kalifates zustatten. Dieser Panislamismus, der auf dem türkisch-ottomanischen Reich aufbaute, erhielt mit dem Sieg der Alliierten von 1918 den Todesstoß. Doch konnte damit eine so echt islamische Idee selbst nicht völlig untergehen. Sie dauert in dem Maß und in der Form, die ihr die Gegebenheiten der internationalen Politik erlauben, weiter. Die Moslems brauchten nicht lange, um sich davon zu überzeugen, daß die Wiederherstellung des Kalifates, wie es nach islamischem Recht gedacht war, nicht verwirklicht werden konnte. Dagegen gewann die Idee eines Panislamismus, der in einem politischen Bündnis aller Staaten des Islams bestehen sollte, viele Anhänger. Sie beherrschte trotz der großen Schwierigkeiten alle allgemeinen islamischen Kongresse, die in den verschiedenen Ländern abgehalten wurden, angefangen von denen von Mekka (Juni 1926) und Jerusalem (Dezember 1931) bis zu denen von Karachi (Februar und November 1949 und Februar 1951).

Der heutige Panislamismus lebt von dem durch die Presse und die Leichtigkeit des Verkehrs geförderten Bewußtsein der moralischen Solidarität gegenüber allem, was nicht Islam ist, und von der ablehnenden Haltung gegenüber den abendländischen Nationen. Dieses Gefühl kommt in Zeiten politischer Hochspannung oft zu lärmendem, ja blutigem Ausbruch. Anderseits läßt sich nicht leugnen, daß die abendländischen Mächte viele Gelegenheiten versäumt haben, ihre großen demokratischen Prinzipien, deren Verwirklichung sie in Zeiten der Not großmütig versprachen, auch tatsächlich anzuwenden. Heute gibt die steigende politische Flut den Moslems neue Hoffnungen; sie belebt uralten Stolz und drängt zum offenen Handeln.

Noch fehlt der nötige Abstand, um die politischen Vorgänge mit Sicherheit zu erkennen; zweifellos entsteht eine Reihe ganz neuer Staaten, die

ohne jede Tradition und von unerfahrenen Männern geleitet, sich in einem fließenden Zustand befinden, der um so bedenklicher ist, als diese Staaten gegensätzlichen äußeren Einflüssen ausgesetzt und im Innern durch die dauernden Unruhen der Massen und Parteien gefährdet sind. Wenn auch das Beispiel des Abendlandes ohne Zweifel zum Aufbrechen nationalistischer Gefühle in den Ländern des Islams beigetragen hat — der berühmte tunesische Geschichtsschreiber Ibn Haldun (gest. 1406) schrieb schon um die Wende des 15. Jahrhunderts, daß die besiegten Völker eine unverkennbare Neigung zeigten, die Tracht, Gebräuche und Lebensart der Beherrscher nachzuahmen — so ist der Rassengedanke im Islam doch nichts Neues. Der heutige Panarabismus hat tiefe Wurzeln; denn die Araber haben sich immer über die anderen Völker erhaben gedünkt. Dieser uralte Stolz wird durch die Tatsache begünstigt, daß der Islam im Lande Arabien entstand und daß das Arabische die bevorzugte Sprache geblieben ist, der Schlüssel zu den Geheimnissen des Koran. Dabei steht jeder Rassenstolz und jeder Nationalismus, zum mindesten teilweise, in Widerspruch mit der echten Lehre des Islams, der zwischen den Moslems keine andere Verschiedenheit und keine andere Überlegenheit gelten läßt, als die, die auf Wissenschaft und Tugend gründet. Es gibt Fälle, in denen sich der Moslem zwischen die Forderungen des Panislamismus und jene des Partikularismus gestellt sieht. Vielfach jedoch handelt es sich um gemeinsame oder doch miteinander vereinbare Interessen, die ein gemeinschaftliches Vorgehen möglich machen.

Zweifellos sind die Ideen des Panarabismus allen Arabern teuer, die sich heute nur mit Mißbehagen in ein Mosaik von Staaten aufgeteilt sehen, deren Grenzen doch zum großen Teil politischen Kombinationen der europäischen Mächte zu verdanken sind. Als man das Ergebnis des zweiten Weltkrieges bereits voraussah, lud die ägyptische Regierung die Vertreter der übrigen arabischen Länder zu einer Konferenz ein, um über die Verteidigung der gemeinsamen Anliegen in den zukünftigen internationalen Organisationen zu beraten. Diese Konferenz fand gegen Ende des Jahres 1944 in Alexandrien statt; an ihr nahmen Abgeordnete aus Syrien, Irak, Transjordanien, Libanon und Ägypten teil. Dazu kamen noch Beobachter aus anderen arabischen Ländern. Auf dieser Konferenz wurde die Bildung der Liga arabischer Staaten beschlossen, der außerdem noch Saudi-Arabien, der Yemen und die arabische Regierung von Palästina und Lybien beitraten. Die Bildung der arabischen Liga entsprach dem Wunsche des Volkes, und die Verteidigung der arabischen Anliegen schien für die Zukunft ein einheitliches und wirksames gemeinsames Vorgehen zu versprechen. Die Wirklichkeit sollte diese Hoffnung bald zerstören. Die Stellung der Araber zu den internationalen Fragen war nicht einheitlich und daher auch nicht wirksam. Gegensätzliche Einzelziele, Ehrgeiz, Rivalität und Vorherrschaftsbestrebungen verhinderten ein gemeinsames Vorgehen. Der Mißerfolg in den kriegerischen Unternehmungen in Palästina gab Anlaß zu gegenseitigen Vorwürfen, zu mangelnder Übereinstimmung beim Waffenstillstand mit Israel

und zu schweren Zerwürfnissen innerhalb der Liga. Sie überstand jedoch die Krisen und erzielte sogar einzelne politische Erfolge. Der Waffenstillstand mit Israel dauert an; die offenkundige Absicht der Zionisten, schließlich ganz Palästina und sogar die Gebiete Jordaniens zu besetzen, trägt nicht wenig bei, den Zusammenhalt der Liga aufrechtzuerhalten. Diese genießt außerdem eine gewisse Achtung in den internationalen Kreisen, die allerdings durch die Uneinigkeit der Mitgliedstaaten wieder abgeschwächt wird.

Innerhalb der einzelnen Staaten wirkt die Vielzahl der Parteien, von denen manche nur ein kurzes Leben haben und offensichtlich nur zur Befriedigung persönlicher Bestrebungen gegründet worden waren, ebenfalls zersplitternd. Ein Teil der Parteien verdankt sein Entstehen den verschiedenen islamischen Geistesrichtungen, andere vertreten die Interessen von nichtislamischen Minderheiten und der Rest entspricht den verschiedenen vom Abendland eingeführten politischen Bestrebungen. Das Ergebnis ist fast immer Unbeständigkeit der Regierungen, zahllose politische Krisen, schlechte Verwaltung und das Fehlen einer klaren außenpolitischen Linie. Zu diesen Faktoren kommt noch eine starke Bewegung unter der Jugend, die sich in vielen Bünden zusammenschließt. Von ihnen können wir den Bund der Jungen Moslems nennen, der in verschiedenen Ländern besteht und protestantischen Organisationen nachgebildet ist; vor allem aber ist die Moslembruderschaft zu erwähnen, die wesentlich bedeutender ist. Sie gibt sich als eine religiöse Vereinigung, ist jedoch tatsächlich auch politisch. Im Jahre 1927 von dem ägyptischen Rechtsanwalt Hasan al-Banna gegründet, hat sie in Ägypten eine große Verbreitung gefunden und übte dort nach dem zweiten Weltkrieg einen starken Einfluß aus. Ähnliche Bünde entstanden auch in anderen Ländern, z. B. in Syrien, Persien und Indonesien. Sie unterhalten enge gegenseitige Beziehungen.

Im Islam ist das Religiöse nur schwer vom Politischen zu trennen. Doch lassen sich Anzeichen dafür finden, daß beide Bereiche immer mehr auseinander gehen und daß das religiöse Leben im Sinken begriffen ist. Dafür möge ein Beispiel genügen. Wollte man vor 50 Jahren jemand um seinen guten Ruf bringen, ihn isolieren oder ihn allgemein verhaßt machen, so gegenügte es, ihn zum kafir, zum Ungläubigen, zum abgefallenen Moslem zu stempeln. Heute — Anzeichen einer neuen Zeit — heißt das gefährliche Wort „Verräter". Heute wird nur noch verlangt, daß er seiner Partei, seiner Nation treu bleibe. Heute mangelt es nicht an solchen Führern, die zwar Aufrufe im Namen des Islams erlassen, selbst jedoch keine gläubigen Moslems mehr sind.

Islam und Kommunismus

Wie steht der Islam zum Kommunismus? Der Gegensatz zwischen der Lehre des Propheten und den Grundforderungen des Kommunismus kann nicht größer sein. Zwei unversöhnliche Ideologien stoßen aufeinander, beide mit Herrschaftsansprüchen, beide unverhüllt auf die tatsächliche, materielle

und geistige Beherrschung der ganzen Welt ausgerichtet. Dafür seien zwei gewichtige Zeugnisse angeführt. Das erste stammt von dem schon erwähnten Gamal al-Din al Afgani, dem großen Vorkämpfer des Panislamismus, der um 1871, einer Zeit, in der die Auseinandersetzungen um den Marxismus und seine Folgen in der europäischen Presse an der Tagesordnung waren, eine kleine Schrift auf Persisch herausgab mit dem Titel „Widerlegung der Materialisten". Der Autorität Gamal al-Dins schloß sich in diesem Fall die seines Freundes und Mitbegründers der islamischen Reformbewegung, des berühmten Scheichs Muhammad Abduh an, der den persischen Originaltext ins Arabische übertrug. Die Schrift erlebte mehrere Auflagen und wurde von A.M.Goichon ins Französische übersetzt. In ihr zeichnet der Verfasser in großen Zügen die Stellung des Materialismus in der Menschheitsgeschichte, greift die materialistische Lehre an, weist auf die Übel hin, die sie mit sich bringt und zeigt die Mittel dagegen auf. In einem kurzen Kapitel beschäftigt sich Gamal al-Din al Afgani mit den drei Richtungen des Materialismus, dem Sozialismus, dem Nihilismus und dem Kommunismus. Er meint, jede dieser drei Parteien versuche ihre eigentliche Absicht zu verschleiern, indem sie sich als Feind der anderen zwei bezeichne; doch stimmten alle drei tatsächlich in ihrer Taktik überein, indem sie sich als die Verteidiger der Enterbten und Schwachen ausgäben; auch in ihrem Ziel seien sie sich einig, das schließlich darauf hinauslaufe, alle menschlichen Rechte zu unterdrücken. Die Religion und die Königswürde seien die zwei großen Hindernisse, die sich diesen Parteien auf ihrem Weg entgegenstellten. Deswegen müßten sie diese zuerst zerstören, um sich dann gegen die Eigentümer und alle, die im Überfluß leben, zu wenden und alle, die sich nicht mit der neuen Ordnung einverstanden erklärten, zu erwürgen und zu köpfen. Diese Parteien, meint der Verfasser, hätten für ihre Propaganda kein wirksameres Mittel gefunden als den Unterricht; sei es nun, daß sie unter dem Vorwand der Wissenschaft ihre eigenen Schulen gründeten, sei es, daß sie in schon bestehenden Schulen ihren Ansichten ergebene Lehrer einzuführen trachteten. So hätten sie in den europäischen Ländern viele Anhänger gewonnen, besonders in Rußland. Sobald sie sich genügend stark fühlten, um offen aufzutreten, würden sie die Vernichtung des Menschengeschlechtes herbeiführen. Dies wurde vor 75 Jahren geschrieben!

Ein aus neuerer Zeit stammendes und nicht weniger gewichtiges Urteil wurde von einer Kommission von Ulemas der berühmten islamischen Universität von Kairo al-Azhar abgegeben, die für die ägyptische Regierung ein Gutachten über das Buch „Der Kommunismus im Islam" auszuarbeiten hatte. Die Kommission kam zu dem Schluß, daß die Lehren des Buches irrig seien und daß man es daher nicht verbreiten dürfe, da der Kommunismus mit der Lehre des Islam unvereinbar sei.

Ein Blick auf die Weltkarte zeigt, welchen Erfolg es für den Kommunismus bedeuten würde, wenn es ihm gelänge, sich dauernd in den islamischen Staaten festzusetzen, mit denen Rußland Tausende von Kilometern gemein-

same Grenzen hat und von denen es große strategische und wirtschaftliche Vorteile, wie den freien Zugang zum Mittelmeer, die Herrschaft über den Suezkanal, ein Tor zum Indischen Ozean, die Nutznießung der großen Petroleumfelder und die vollständige Isolierung Europas, erhalten könnte. Es ist deswegen nicht zu verwundern, daß die russischen Kommunisten von Anfang an versuchten, die Regierung der islamischen Staaten durch Versprechen, Geschenke und Angebote vorteilhafter Verträge zu gewinnen. Bis jetzt ohne Erfolg. Dennoch haben die Sowjets in ihrem Drängen nicht nachgelassen und unterhalten in diesen Ländern diplomatische Vertretungen mit einem außerordentlich zahlreichen Personal. Die Angestellten dieser Vertretungen verlieren ihre Zeit nicht und arbeiten unermüdlich, die Netze ihrer Propaganda auszubreiten, und, wenn sie zur vorderen Türe nicht hineinkommen, so kommen sie von hinten. In vielen islamischen Ländern ist der Kommunismus offiziell verboten; das ist jedoch kein Hindernis, daß er sich, wenn auch unter größeren Schwierigkeiten, im geheimen ausdehnt. Seine Propagandisten wissen genau, wie schnell die Masse ihre Meinung wechseln kann. Seit unvordenklicher Zeit haben im Orient die unteren Schichten in äußerstem Elend gelebt. Sie kannten kein besseres Leben und hatten sich mit ihrem Schicksal abgefunden. Heute erkennen sie ihre Armut und wissen, daß sie verachtet sind; sie fangen an, aus ihrer Resignation aufzuwachen. Sie sehen aber auch, daß in einer sozialen Ordnung, die vor ihnen alle Türen verschließt, kein Aufstieg für sie möglich ist. Bisher hatten sie wenigstens die Hoffnung auf eine zukünftige Unabhängigkeit und auf eine Besserung ihrer Lage mit dem Ende der Kolonial- oder Mandatsherrschaft. Heute sehen die vom Schicksal Enterbten, daß auch die Unabhängigkeit ihnen die Türen weiterhin verschlossen hält. So findet die sowjetische Propaganda einen günstigen Boden und kann voll die Reize ihrer großartigen Versprechungen aufblitzen lassen. Der Hunger ist ein schlechter Ratgeber, und es ist nicht zu verwundern, daß eine solche Propaganda Anhänger gewinnt. Bis jetzt hat sie zwar nur geringe Erfolge erzielt, aber sie bleibt immer eine Gefahr, solange die moralischen und materiellen Lebensbedingungen jener Volksschichten, aus denen der Kommunismus seine Anhänger wirbt, sich nicht bessern.

Zusammenfassend kann man die Einheit des Islams mit der eines Baumes vergleichen: Wurzel und Stamm sind gemeinsam, viele Zweige aber und unzählige Blätter sind verschieden und voneinander unabhängig. Von der Wurzel steigt zu den Blättern der Saft der großen religiösen und sittlichen Grundsätze, die jeder nach seiner Art und nach seinem Gutdünken beobachtet, indem er sich von dem beraten läßt, der ihm am meisten gefällt. In den Beziehungen zu anderen Religionen muß man die Haltung des Moslems in jedem Einzelfall erst prüfen. Es gibt solche, die z. B. den Katholizismus bewundern und gegen die Katholiken, insbesondere gegen die Ordensleute, wohlwollend eingestellt sind, während andere bösartige Feinde sind. Zwischen diesen zwei Extremen sind alle Zwischenstufen möglich.

Um die Bedeutung der islamischen Staaten in der internationalen Politik vollkommen zu würdigen, wären noch viele andere Gesichtspunkte des öffentlichen Lebens zu prüfen, wie etwa die Wirtschaft, die Verteilung des Reichtums und die Industrie. Im allgemeinen kann man sagen, daß man nicht von großen islamischen Mächten sprechen darf, obwohl es große islamische Staaten gibt (Pakistan zählt 75 Millionen und Indonesien 60 Millionen Einwohner). Gewiß sind einige Staaten wegen ihres Reichtums an Ölvorkommen von großem Elend zu großem Reichtum aufgestiegen; aber keinen dieser Staaten kann man zu den Großmächten rechnen. Anderseits geben ihnen ihre stragetische Lage sowie ihr Reichtum an Erdöl und ihre landwirtschaftlichen und industriellen Zukunftsmöglichkeiten unbezweifelbare Bedeutung, so daß die Großmächte sich immer genötigt sehen werden, um die Freundschaft der islamischen Staaten zu werben.

Zeitbericht

Der 5. internationale Kongreß für christliche Archäologie — Um die Erlaubtheit des modernen Krieges — Wohnungsbau in der Bundesrepublik — Dreißigjähriges Bestehen der Büchergilde Gutenberg — Kommunistische Einflüsse im Nyassaland — Die Ereignisse in Südamerika

Der 5. internationale Kongreß für christliche Archäologie. Vom 13.—19. September fand in Aix in der Provence der 5. internationale Kongreß für christliche Archäologie statt, zu dem das Pontificio Istituto di Archeologia cristiana eingeladen hatte. Eine wichtige Unterscheidung traf Prof. Cechelli von der staatlichen Universität in Rom, indem er einleitend zu einem der Vorträge bemerkte: es gäbe zwei Arten, christliche Archäologie zu betreiben. Die eine ginge gleichsam von innen aus, ihre Träger wären gläubige Christen. Die andere, sagte er, betrachte die christliche Archäologie und das Christentum von außen her, als einen Gegenstand des Studiums, wie man auch den Buddhismus oder andere Religionen studiere. Ihre Träger seien meist die Religionswissenschaftler. Sie müßten keineswegs Christen sein, oft seien sie Relativisten. Und in der Tat traf man liebenswürdige und interessierte Gelehrte beiderlei Art auf dem Kongreß: Katholiken, Orthodoxe, Protestanten, Juden und solche, die sich offen als Ungläubige bezeichneten. Es ist aber nicht zu leugnen, daß das Pontificio Istituto di Archeologia cristiana als Mitarbeiter vor allem gläubige Christen begrüßt, ob sie nun Priester oder Laien sind. Man konnte ohne Schwierigkeit erkennen, wie ganz anders die Angehörigen dieser beiden Arten dieselben Probleme betrachten. So behandelten z. B. der hochgeachtete Professor Dyggve aus Kopenhagen und der hervorragende Professor Orlandos aus Athen fast dasselbe Thema, das übrigens eines der Hauptthemen des Kongresses war, die Baptisterien. Jener sah vor allem den Taufakt und die dazu notwendige Entkleidung. Er kannte auch die Salbung mit Myrrhon. Dieser sprach klar von der Absage an den Teufel, der Taufe im Wasser, der Firmung. Aus diesen verschiedenen Grunderkenntnissen heraus ergab sich aber auch eine andere Art, die Einteilung der Räume um das eigentliche Baptisterium herum zu sehen. In einem Privatgespräch hob Professor Krautheimer aus New York hervor, wieviel leichter ein gläubiger Christ die mit dem Querschiff der Kirchen verbundenen Fragen anfassen könne als ein Außenstehender, der er selbst ja wäre. Ähnliches gilt auch, um das hinzuzufügen, für die byzantinische Archäologie, wie

das der vorigsjährige Byzantinistenkongreß klar machte (vgl. diese Zeitschrift Bd. 152 Juni 1953 S. 212).

Eine Grundvoraussetzung für den Fortschritt der archäologischen Wissenschaft ist allerdings, daß sich die christliche Wissenschaft durch entsprechende Leistungen auszeichnet. Immerhin ist es ein gutes Zeichen, daß so viele bedeutende Gelehrte aus aller Herren Länder in Aix unter dem Patronat eines päpstlichen Instituts zusammenkamen. Das heißt doch sicher, daß sie die christliche Wissenschaft hochschätzen. Es besteht aber kein Zweifel, daß die Beiträge der Männer, die wir oben „Religionswissenschaftler" nannten, den Beiträgen der „gläubigen" Wissenschaftler mindestens gleichkamen.

Auch hier zeigte es sich, daß die gläubige und vor allem die katholische Wissenschaft notwendig junge Kräfte braucht. Es möchte scheinen, als gäbe es deren leider zu wenige.

Von den beiden auf dem Kongreß behandelten Fragen, den Baptisterien und den Sarkophagen, wurde vor allem die erste gut behandelt. Dies geschah sowohl auf den beiden Besichtigungsfahrten, die weit hinein ins provençalische Land bis nach Arles und nach St. Blaise im Rhonedelta, nach Brignolles und Riez im Alpenvorland führten, als auch in den vielen gehaltvollen Vorträgen. Die frühe christliche Kultur dieser Gegend ist sichtbar vom Orient beeinflußt. Sie hat sich, wenn auch unter großen Schwierigkeiten, durch die Stürme der Völkerwanderung hindurchgerettet, so daß es in der Provence nicht wie in anderen Provinzen des Römerreiches zu einer zweiten Christianisierung zu kommen brauchte.

Das längere Zusammenleben so verschiedengearteter Vertreter der gleichen Wissenschaft hat sowohl der Wissenschaft wie auch den einzelnen Gelehrten Nutzen gebracht. Der nächste Kongreß soll in fünf Jahren in Italien stattfinden.

Um die Erlaubtheit des modernen Krieges. Am 30. September 1954 gab Papst Pius XII. im Saal der Schweizergarde dem 8. Kongreß der Association Médicale Mondiale eine Audienz, in der er eine Rede über die ethischen Pflichten des Arztes hielt. Es ist dies schon zum fünften Mal seit 1952, daß der Papst zu diesem Fragenkreis Stellung nahm. Die diesjährige Rede hat darüber hinaus insoferne eine besondere Bedeutung, als der Papst auch auf das Problem des modernen Kriegs zu sprechen kam. Ist dieser Krieg überhaupt erlaubt? „Zweifellos", sagt Pius XII., „ist das Vom-Zaun-Brechen eines solchen Krieges ohne gerechten Grund (d. h. ohne daß er durch ein äußerst schweres und klares, auf keine andere Weise zu behebendes Unrecht aufgezwungen wird) infolge der Schrecken und unermeßlichen Leiden, die daraus folgen, ein derartiges Verbrechen, das die strengsten innerstaatlichen und internationalen Sühnemaßnahmen fordert. Man kann sogar die grundsätzliche Frage nach der Erlaubtheit des Krieges mit Atom-chemischen und -bakteriologischen Waffen nur für den Fall stellen, daß er das letzte, äußerste Mittel der Verteidigung unter den angegebenen Bedingungen ist. Aber auch dann soll man sich mit allen Kräften bemühen, ihn durch internationale Verhandlungen zu vermeiden oder doch seine Grenzen so klar und eng abzustecken, daß seine Wirkungen nicht weiter reichen, als zur Verteidigung unbedingt notwendig ist. Wenn jedoch die Anwendung dieses Mittels eine solche Ausweitung des Unheils nach sich zieht, daß es nicht mehr unter menschlicher Kontrolle zu halten ist, dann muß seine Anwendung als unmoralisch zurückgewiesen werden. In einem solchen Fall handelte es sich nicht mehr um Verteidigung gegen Unrecht und um notwendige Bewahrung rechtmäßigen Besitzes, sondern um rücksichtslose und schlechthinige Vernichtung jeglichen menschlichen Lebens innerhalb des Wirkungsbereiches solcher Waffen. Das ist unter keinen Umständen erlaubt." (Oss. Romano, 2. Oktober 1954.)

Wohnungsbau in der Bundesrepublik. Bei einer Rückschau auf den Wohnungsbau in der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1950 bis 53 muß man von der Lage bei Kriegsende und vor Gründung des Bundes ausgehen.

Zu Ende des Krieges waren in der Bundesrepublik durch Luftkrieg und sonstige Kampfhandlungen über 2¼ Millionen Wohnungen, mehr als $^1/_5$ des gesamten Wohnungsbestandes von 1939 teils zerstört oder unbewohnbar geworden. In keinem anderen westeuropäischen Land wurden mehr als drei bis vier Prozent der vorhandenen Wohnungen vernichtet.

Außerdem sind seit 1945 über 10 Millionen Heimatvertriebene und sonstige Zuwanderer in das Bundesgebiet geströmt und konnten zunächst nur eine notdürftige Unterkunft finden. Damit hat sich die Bevölkerung in der Bundesrepublik um rund $^1/_5$ erhöht. Gleichzeitig wurden ständig Haushaltungen neu gegründet, die ebenfalls auf eine eigene Wohnung warten. Zwischen 1946 und 1952 sind jährlich 450000 bis 500000 Ehen geschlossen worden.

Im Jahr 1949, dem ersten Jahr nach der Währungsreform, als die Bundesländer in ihrem Etat wieder in gewissem Umfang Mittel zur Förderung des Wohnungsbaus einsetzen konnten, wurden bereits rund 215000 Wohnungen, überwiegend durch Wiederaufbau, Wiederherstellung, Um-, An- und Ausbau geschaffen. In Kreisen des Bundestages und auch in Fachkreisen war man nach Ende 1949 der Meinung, daß in den nächsten Jahren die Errichtung von höchstens 250000 Wohnungen jährlich möglich sei; bei einer Leistung von 300000, glaubte man, sei die bauwirtschaftliche Kapazität unter Berücksichtigung der anderen Baubereiche bereits voll ausgelastet. Die Entwicklung verlief günstiger. Auf der Grundlage des ersten Wohnungsbaugesetzes vom 24. 4. 1950, das einstimmig von allen Parteien des Bundestages bewilligt wurde, konnten dann schon 1950 rund 360000 Wohnungen errichtet werden. 1951 waren es rund 410000 und 1952 sogar rund 445000 Wohnungen, davon der größere Teil bereits wieder reine Neubauten.

1953 waren es 475000 Wohnungen, so kam in vier Jahren das Ergebnis von rund 1,7 Millionen Wohnungen zustande.

Wenn man unterstellt, daß jede Wohnung im Durchschnitt von vier Personen bezogen wurde, so haben von den rund 49 Millionen Menschen in der Bundesrepublik in den letzten vier Jahren fast 7 Millionen Menschen wieder eine eigene, wenn auch nach Größe und Ausstattung meist bescheidene Wohnung gefunden.

Im vergangenen Jahr sind in der Bundesrepublik jeweils in fünf Minuten vier Wohnungen bezugsfertig geworden, in den besten Baujahren der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, in den Jahren 1928 und 29, sind im Gebiet der Bundesrepublik jährlich nur knapp 200000 Wohnungen errichtet worden.

Um das Bauvolumen zu finanzieren war in den Jahren 1950—52 ein Investitionsaufwand für den Wohnungsbau von rund 14 Milliarden DM erforderlich. Nimmt man das Jahr 1953 hinzu, so kommt der Kapitalaufwand auf 20 Milliarden DM.

Immerhin waren es Ende 1953 noch beinahe 4 Millionen Wohnungen, die für eine angemessene Wohnungsversorgung der Bevölkerung in der Bundesrepublik noch erforderlich sind. (Nach Staatssekretär Dr. Hermann Wandersleb in „Mitteilungen des Deutschen Verbandes für Wohnungswesen, Städtebau und Raumplanung" Folge 1/2/1953/54.)

Dreißigjähriges Bestehen der Büchergilde Gutenberg. Im August dieses Jahres feierte die Büchergilde Gutenberg ihr dreißigjähriges Bestehen. Ihr Name weist schon darauf hin, daß es die Jünger Gutenbergs waren, von denen die Gründung ausging. Im August 1924 trafen sich zu Leipzig die Delegierten des Bildungsverbandes der Deutschen Buchdrucker und beschlossen einmütig auf Anregung ihres Geschäftsführers Bruno Dreßler die Gründung einer Büchergilde, die ihren Mit-

gliedern billige und gute Bücher verschaffen sollte. Mit 5000 Mitgliedern begann man, und schon 1928 waren es neunmal so viel. 1932, kurz vor der Auflösung der gewerkschaftlich orientierten Büchergilde und ihrer Überführung in die Deutsche Arbeitsfront, zählte sie 85000. 1947 erstand sie neu und 1952 zählte sie schon 201000, während es heute mehr als eine Viertelmillion sind. Es ist klar, daß eine solche Vereinigung eine starke Konkurrenz für den freien Buchhandel darstellt. Immerhin darf man nicht übersehen, daß ein großer Teil ihrer Mitglieder durch sie der Welt der Bücher zugeführt wird, die ihr sonst verschlossen bliebe. 40 Prozent der Mitglieder sind Handarbeiter.

Wesentlicher und bestimmender für das Gesicht einer solchen Büchergilde sind die Bücher, die sie unter ihren Mitgliedern vertreibt. Von ihren gewerkschaftlichen Anfängen her wandte sich die Gilde zunächst den Arbeiterdichtern zu und verzichtete darauf, die Klassiker auszuschlachten. Von 1924—1933 vertrieb sie 2½ Millionen Exemplare von 170 Büchern. Nach dem Krieg nahm sie aber in größerem Umfange Werke der Weltliteratur auf, so Dickens' Oliver Twist, Shakespeares Werke, Maupassants Novellen u.a.m. Natürlich überwiegt die Unterhaltungsliteratur, bei der allerdings die Grenze nach unten Werke von der Art Ganghofers ausschließt. Mehr als 5 Millionen Exemplare hat die Büchergilde seit 1948 vertrieben. Wenn man weiß, was das deutsche Geistesleben großen Verlegerpersönlichkeiten verdankte und auch heute noch verdankt, dann wird man die Existenz einer solchen Büchergilde gewiß nicht leicht nehmen. Es ist keine geringe Verantwortung, die ihren Leitern aufgebürdet ist.

Kommunistische Einflüsse im Nyassaland. Inwieweit heute im Nyassaland — ähnliches gilt wohl von ganz Ostafrika — kommunistische Einflüsse festzustellen sind, ist nicht ganz leicht zu sagen. Man muß die Frage in Zusammenhang mit der Opposition sehen, die sich gegen die augenblickliche Verfassung des Landes richtet, da diese nach Ansicht der Afrikaner es dem Nyassaland unmöglich macht, sich je selbst zu regieren. Diese Opposition begann schlagartig vor zwei Jahren mit Aufständen im Süden des Landes, in deren Verlauf einige Eingeborene von der Polizei getötet wurden. Sie beschränkte sich anfangs mehr oder weniger auf den gebildeten Bevölkerungsteil. Dank der Aufklärungsarbeit dieser Schicht ist der Widerstand heute jedoch allgemein geworden, freilich ohne daß die unteren Volksschichten genau wüßten, worum es im einzelnen geht. Es scheint ziemlich sicher zu sein, daß die erwähnten Aufstände vom sogenannten Afrikanischen Kongreß angezettelt wurden, einer Körperschaft, die den Anspruch erhebt, die Bevölkerung Nyassalands und deren politisches Wollen zu vertreten. Der Kongreß geht nach klar umschriebenen Richtlinien voran. Selbstregierung so bald als möglich ist sein oberstes Ziel. Nach Ansicht von Beamten, die zu Beginn der Unruhen an Ort und Stelle waren, sollen die Zeugen Jehovas die eigentlichen Anstifter gewesen sein.

Wie dem auch sein mag, es ist jedenfalls gegenwärtig unmöglich, den Afrikanischen Kongreß offen mit den Kommunisten in Verbindung zu bringen. Eine kommunistische Partei existiert in Nyassaland nicht. Freilich haben einige Eingeborene Fühlung mit europäischen, ja sogar Moskauer Kommunisten aufgenommen. Wenigstens zwei haben sich eine Zeitlang in Moskau aufgehalten. Ihre Namen und ihr Wohnsitz sind nicht bekannt. Auch machen sich die Kommunisten an die Studenten des Landes heran, wenn diese studienhalber nach London oder an andere Universitäten gehen. Zuverlässige Zeitungen haben berichtet, daß der Afrikanische Kongreß ein Schattenkabinett mit Ministern für Äußere Angelegenheiten, Justiz, Unterricht, Religion usw. aufgestellt habe. Woher bezieht der Kongreß solche Ideen? Die Führer der Bewegung sind sich darüber einig, daß alle Schulen in Zukunft Staatsschulen sein sollen; das bedeutet natürlich, daß die

Missionen ausgeschaltet werden sollen. Das könnte kommunistisches Gedankengut sein, obwohl man zugeben muß, daß die Regierung selbst die Übernahme von Schulen durch die Ortshäuptlinge fördert. Einige interessante Hinweise bieten auch die Schlagworte, deren sich die Führer des Afrikanischen Kongresses bedienen. In Nord-Rhodesien erklärte einer ihrer hervorragendsten Leute öffentlich: „In diesem Lande wollen wir keinen amerikanischen Kapitalismus." Diese Tonart klingt für Afrika absonderlich und erinnert an Moskauer Propaganda. Ferner kommt hinzu, daß der Afrikanische Kongreß die „Rückgewinnung alles unrechtmäßig besessenen Landes in Nyassaland" in sein Programm aufgenommen hat. Man kann annehmen, daß damit die ausgedehnten Ländereien einiger Europäer gemeint sind, die ihr Land jedoch rechtmäßig besitzen.

Offen ist der Kommunismus sicher noch nicht an der Arbeit im Lande. Auch hat er noch keinen direkten Angriff gegen die katholische Kirche unternommen. Aber man spürt, daß allenthalben das Land in Bewegung geraten ist und eine immer stärker werdende anti-europäische Stimmung aufkommt. Man geht wohl nicht fehl, wenn man meint, es handle sich dabei um eine unterirdische Wühlarbeit des Kommunismus.

Die Ereignisse in Südamerika. Die Vorgänge in Guatemala, die Ereignisse in Brasilien lenken die Aufmerksamkeit der Welt auf den noch unerschlossenen Kontinent des südlichen Amerikas. Seit Jahren mißtrauen viele national eingestellte Südamerikaner der Hilfsbereitschaft des reichen Vetters im Norden. Man ist überzeugt — mit welchem Recht, sei dahingestellt — daß die USA zum Zwecke der leichteren wirtschaftlichen Beherrschung Südamerikas die aus der spanischen Vergangenheit ererbte Kultur durch die angelsächsische zu ersetzen bemüht sind. Da beide Kulturen stark religiös geprägt sind, die eine vom Katholizismus, die andere vom Puritanismus, treten die religiösen Gegensätze stark in den Vordergrund. Es ist also keineswegs der lautere Dienst am Wort Gottes, der angeblich von den südamerikanischen Katholiken immer wieder mit Gewalt unterbunden wird, sondern es handelt sich dabei um eine mindestens ebenso starke wirtschafts- und kulturpolitische Offensive des nordamerikanischen Kapitalismus, gegen den sich Südamerika zur Wehr setzt.

Umschau

Privatschule — freie Schule

Mit dem Wort „Privatschule" verbindet sich leicht das Gefühl, es handle sich um eine zweitrangige Schule, die außerhalb der eigentlichen Bildungsordnung liege, ihren Ursprung dem Eigensinn verdanke und nur notgedrungen geduldet werde. Neben anderen wichtigeren Gründen ist auch dies der Anlaß, daß man überlegte, ob nicht der Name „Privatschule" durch „freie Schule" zu ersetzen sei. Diese reine Namensfrage gründet in einer tieferen und wesentlichen Schicht und verdient Beachtung.

Privatschule heißt eine Schule, die nicht von der öffentlichen Hand (Staat oder Gemeinde) gegründet, unterhalten und geführt wird. Auch Schulen, die von der Kirche, doch auch einer öffentlich rechtlichen Gemeinschaft, eingerichtet werden, sind nach dem heute geläufigen und im Rechtsleben üblichen Brauch Privatschulen. Unter „freier Schule" versteht man eine Schule, die von irgendwelchen Bindungen frei ist, so von der Verpflichtung der Schulgeldzahlung (unentgeltliche Schule), von der Verpflichtung auf ein bestimmtes religiöses oder weltanschauliches Bekenntnis, von der Führung durch Staat

oder Gemeinde oder schließlich von einem durch den Staat vorgeschriebenen Lehr- und Unterrichtsplan.

Nach Ausweis der Geschichte war das Erste die freie Schule. Griechenland kannte nur die von einzelnen Lehrern eingerichtete und von Freunden unterstützte Schule. Dies wiegt um so schwerer, als der Grieche doch in der Polis restlos aufging. Nur in dem einen oder anderen Sonderfall begegnet uns eine von einer Stadt geführte Schule.

Auch in Rom ist es für gewöhnlich so gewesen. Später errichteten die Kaiser Schulen, die sie als Mäzene unterhielten. Im Lauf der Zeit kam es aber dazu, daß diese Schulen dann auch staatlichen Charakter trugen.

Das mittelalterliche Schulwesen erwächst aus der freien Tätigkeit der Klöster und der an den Bischofskirchen lebenden Geistlichkeit. Gegen Ende des Mittelalters ermöglichte es in den Städten der Rat, daß Geistliche und mitunter auch Laien Schulen einrichten und unterhalten konnten.

Es ist bekannt, daß in der Reformationszeit Luther die städtischen Obrigkeiten ermahnte, Schulen einzurichten, um sich der verwahrlosten Jugend anzunehmen, da nach den reformatorischen Grundsätzen der Priesterstand zu bestehen aufgehört hatte. Auch die Fürsten gründeten solche Schulen, aber mehr als Mäzene, indem sie ihre Einkünfte und früheren geistlichen Stiftungen für die Bildung und Erziehung der Jugend verwandten. So blieben also auch die Schulen des 16.—18. Jahrhunderts im wesentlichen private und freie Schulen. Fürsten und Gemeinden kamen zwar oft, sogar meist, für die Kosten auf, aber die Schule selbst war in ihrer inneren Gestalt frei und entwickelte ihre Form frei. Das bekannteste Beispiel sind in Deutschland, aber auch anderswo, die Jesuitenschulen gewesen.

So blieb es bis zur Aufklärung. Als sich in dieser Zeit der Staatsbegriff wandelte, auch die Kultur in seinen Machtbereich zog und Schule und Kirche als Einrichtungen auffaßte, die den Staatsbürger zu formen hatten, wurde das Schulwesen eine politische Größe. Es ist die Zeit, die die allgemeine Schulpflicht entwickelte und den Staat zum natürlichen Schulträger machte. Dies ist auch der Augenblick, in dem die Frage, „öffentliche oder private Schule" entsteht.

Carl Ludwig von Haller nahm in seinem großen, zu Beginn des 19. Jahrhunderts führenden Werk „Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich geselligen Zustandes" (Winterthur 1820) auch zur Schulfrage Stellung. Er hält den Staat für nicht verpflichtet, Schulen einzurichten. Wenn der Fürst es tut, ist es eine menschenfreundliche Wohltat, für die die Landeskinder dankbar sein müssen. Haller nennt es eine unsinnige, von Sophisten vorgetragene Lehre, daß der Staat Schulen einrichten müsse und daß der Besuch dieser Schule verpflichtend sei. Es vernichte alle Freiheit und Wohltätigkeit. Was unmittelbar für das Volk bestimmt sei, werde auch am besten und uneigennützigsten vom Volk selbst, d. h. von Privatpersonen oder Privatvereinigungen bewerkstelligt.

Die „Zwangsschule" könne nie das erreichen, was die Bürger durch gegenseitige Hilfe, was einzelne kraft ihrer persönlichen Liebe und Aufopferungskraft für das Wohl der Jugend geleistet haben und leisten. „Alle Liebe zieht sich vor dem Zwang zurück." Für diese seine Ansicht zitiert Haller eine Fülle von Werken der angesehensten Staats- und Gesellschaftslehrer der Vergangenheit. Er fordert die Fürsten auf, diese freien Bestrebungen der Untertanen zu ermöglichen und mit allen Mitteln zu fördern, sich nicht aber verleiten zu lassen, selbst im Schulwesen gesetzgeberisch tätig zu werden. [A. a. O. 38. Kapitel: Moralische Pflichten der Fürsten. Gemeinnützige Anstalten.]

Der zweite große Lehrer und Pädagoge des beginnenden 19. Jahrhunderts, der Gründer der Berliner Universität, Wilhelm von Humboldt, lehnt ebenfalls die Staatsschule ab. Die öffentliche Er-

ziehung will immer nur den Bürger und den Untertanen; die freie Erziehung hingegen bildet den Menschen, und zwar den freien Menschen, ohne den das menschliche Zusammenleben unmöglich wird und der Staat Schaden leidet. Die freieste, so wenig als möglich schon auf die bürgerlichen Verhältnisse gerichtete Bildung des Menschen muß überall vorausgehen. Nachdem er die Schäden nachgewiesen hat, die die Verkümmerung der höchsten freien Kräfte für die Bildung des Menschen mit sich bringt, äußert er seine Überzeugung: „Öffentliche Erziehung scheint mir daher ganz außerhalb der Schranken zu liegen, in welchen der Staat seine Wirksamkeit halten muß" [Wilhelm von Humboldts Gesammelte Werke, Band 1, Berlin 1841, SS. 334—342].

Diese beiden so gewichtigen Stimmen konnten im Verein mit anderen Verteidigern derselben Anschauung den Gang der Zeit nicht ändern, durch den der Staat immer mehr zum Kulturstaat wurde. Zwar betonten noch die liberalen Rechtslehrer der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie v. Rotteck, die Freiheit der Schule (frei von der diktatorischen Herrschaft des Staates), aber je mehr sich die liberale Bewegung von der Kirche abwandte, um so eifriger suchte sie die Hilfe des Staates, um die Erziehung der Jugend von der Aufsicht der Kirche zu befreien. Die Verfassungen, die im Anschluß an die Revolution von 1848 in Frankfurt und etwa in Preußen entworfen wurden, erklärten zwar noch Wissenschaft, Erziehung und Schulgründungen für frei, billigten aber dem Staat schon zu, daß er der erste, geborene Schulunternehmer sei.

Diese Auffassung setzte sich dermaßen durch, daß schließlich die vom einzelnen oder von freien Gemeinschaften gegründete und erhaltene Schule als Ausnahme und nur unter besonderen Bedingungen und Vorbehalten zu erlaubende Einrichtung betrachtet, in den zweiten Rang verwiesen und als „Privatschule" herabgewürdigt wurde. Zu gleicher Zeit zog der Staat Schuleinrichtungen, die er bislang nicht beachtet hatte, immer mehr in seinen Bereich, wie die höhere Mädchenbildung, die Berufsschule, die Schulen für gehemmte, kranke, gefährdete Kinder. Es ist ein Vorgang, der noch nicht abgeschlossen ist, auch wenn sich Bestrebungen geltend machen, die wieder die freie Liebeskraft einzelner und eigener Gemeinschaften mit diesen Aufgaben betrauen wollen.

Zu Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden außerhalb des Rahmens der gesetzlich geregelten Schulen neue pädagogische Bewegungen, die ein neues Menschenbild entwickelten und neue Schulen gründeten. Dr. Gustav Wyneken war einer der ersten dieser Schulreformer, die ihre Gründungen mit besonderem Nachdruck „frei" nannten, „frei" von staatlichen Bindungen, „frei" von den bisherigen verfestigten und verfahrenen pädagogischen Anschauungen, frei von bisherigen Weltanschauungen und Religionsformen.

Außerhalb Deutschlands nahm die Schule und ihre Bezeichnung eine andere Entwicklung. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika führte die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche und das vom Staat beanspruchte Bildungsrecht zur Entfaltung eines Schulwesens, das man „unabhängig" (vor allem im Hinblick auf die religiös gebundenen Schulen der Kirchen) nannte. Zu Anfang des 20. Jahrhunderts wurde in Spanien ein Lehrinstitut gegründet, das sich gegen den Staat und die Kirche wandte und sich darum „freie Institution für Erziehung" (instituto libre de enseñanza) nannte.

Besondere Beachtung verdient die Schulbewegung in Frankreich. In diesem Land, das zuerst und am vollkommensten den absoluten Kulturstaat entwickelte, unterschied man schon 1763 die Staatsschule von allen privaten, insbesondere den kirchlichen Bestrebungen. Diese aber wurden „freie Schulen" genannt, eine Bezeichnung, die auch die große Schulreform des Jahres 1850 beibehielt. Bis heute ist das ensei-

gnement libre und die liberté de l'enseignement et dans l'enseignement der Ausdruck für die eigenständigen Bemühungen, insbesondere der kirchlichen Kreise. Mit Privatschule wird in Frankreich und auch anderswo mehr jene Schule bezeichnet, die von Männern und Frauen unterhalten wird, die hier ihren Lebensunterhalt suchen (Unternehmerschulen).

Das neue schweizerische Lexikon der Pädagogik (Bern 1950) sagt: „Freie Schulen werden Privatschulen dann genannt, wenn der Gegensatz zur öffentlichen Schule betont wird." Damit ist der Gebrauch des Wortes in der juristischen Fachsprache Deutschlands richtig gekennzeichnet.

Nach dem Krieg 1945 machte sich auf vielen Seiten ein gewisses Mißbehagen bemerkbar, die Sache mit diesem Wort zu bezeichnen. Die vorhergehenden Ereignisse hatten das Bewußtsein verstärkt, daß die von freien Vereinigungen und Gruppen gegründeten oder geplanten Schulen ihren Sinn hauptsächlich aus einer bestimmten geistigen Haltung ableiten. Das Verhältnis zum Staat und zur öffentlichen Schule erschien als eine rein nebensächliche und äußerliche Beziehung, die nicht das unterscheidende Merkmal der Benennung sein kann. Dazu kam die Erfahrung, daß der Staat vor 1945 von einer Macht erobert worden war, die die Zwangsschule als eines der wichtigsten Mittel ihres Einflusses mißbraucht hatte. Ist die Zukunft des Volkes gesichert, wenn eine solche geistige Vergewaltigung morgen wieder möglich ist? Wichtiger noch war es, daß sich in weitesten Kreisen die Überzeugung von der Grundlegung der Bildung in wesentlicheren Bereichen als die dem Staat zugeordneten und die innere Kraft der religiösen Vertiefung durchgesetzt hatte. Deswegen erhob man nicht nur die Forderung nach einer vollkommenen Gleichstellung der beiden Schularten, sondern darüber hinaus die Anerkennung des lange unterdrückten Grundsatzes, daß Schule, Erziehung, Bildung in erster Linie Sache der Eltern und der Kirche sei, die ihr Recht aus dem geoffenbarten Willen Gottes ableite. Die öffentliche Schule wurde wieder klar und unumwunden als Zwangsschule bezeichnet. Ihr setzte man die andere Schule als „freie" Schule entgegen. Dem Staat billigte man nur ein Aushilfsrecht zu, das dann eintritt, wenn die Eltern usw. nicht willens oder nicht in der Lage sind, eine Schule einzurichten.

„Wir können die Schule der echten und wahren Erziehungsträger als freie Schule bezeichnen, frei vom Zwang des Staates, frei aus Selbstentscheidung der Eltern" [H. Becher S. J., Freiheit und Einheit der Schule, Frankfurter Hefte, April 1947, Heft 4; vgl. auch die Schrift des Verfassers „Bildungsbestrebungen der Gegenwart" Kap. III Staatsschule oder freie Schule, Bonn 1947). „Die anerkannten und berechtigten Schulen lehnen deshalb auch die Bezeichnung Privatschulen ab. Anknüpfend an den bestimmenden Wesenszug dieser Schulen, die freiere Gestaltungsmöglichkeit, bezeichnen sich die Anstalten allgemein als ‚Freie Schulen'. Dieser Ausdruck wurde seit Jahrzehnten von der Vereinigung der Privatschulen auch im Namen geführt: ‚Reichsverband deutscher freier (privater) Schulen'" [P. Westhoff, Zur Lage des freien Schulwesens, diese Zeitschrift Band 143 (1948/49) S. 35].

Die geistige Entschlossenheit ist im Lauf der letzten Jahre nicht geringer geworden. Dazu mußte insbesondere die von Tag zu Tag größer werdende Erfahrung beitragen, daß der Staat, der nach 1945 zuerst auch seine Schule als Erziehungsschule wollte, sich immer unfähiger erwies, eine echte und gültige Erziehung und Bildung zu leisten. Je mehr wieder die Vielfalt der Anschauungen und der damit gegebenen Bildungsziele sichtbar wurde, desto mehr ergab sich die Notwendigkeit, die Staatsschule auf immer unbestimmtere Gehalte festzulegen, um sich keiner Vergewaltigung der Gewissen schuldig zu machen. Ein in die Augen fallendes

Beispiel bieten dafür die neuen Richtlinien für den Unterricht an den Gymnasien, die 1952 vom Kultusministerium Nordrhein-Westfalen herausgegeben wurden. Dieser Tatbestand wurde in einem Aufsatz der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 28. 2. 1953 unter der Überschrift „Die Büchse der Pandora" herausgestellt. In der darauf folgenden Auseinandersetzung wurde daraus irrtümlich die Folgerung gezogen, daß man in romantischer Verkennung der Gegenwart wohl dem Zustand einer früheren Einheitlichkeit nachtraure, die aber hoffnungslos vorüber sei. Andere glaubten, die Rettung darin zu sehen, daß sich die Schule wieder zu einer reinen Wissens- und Lernschule zurückentwickle. [Diese Meinung scheint der Aufsatz „Die Schule ist kein Rummelplatz", Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. 9. 1954 zu verraten.]

Die einzig mögliche Folgerung aus dieser Tatsache ist die „freie Schule", in der allein eine echte Bildung und innere Formung der Menschen verwirklicht und eine wahre Liebe zu dem inneren Sein der jungen Persönlichkeit geübt werden kann. Man kann diese Haltung mit den Worten Lessings „Es eifre jeder seiner unbestochnen, von Vorurteilen freien Liebe nach" bezeichnen. Jedenfalls erscheint die Forderung der Freiheit als die entscheidende Aufgabe der Gegenwart auf dem Gebiet des Erziehungs- und Bildungswesens.

Sie muß auch in der Namengebung zum Ausdruck kommen. Man wird zwar den Sprachgebrauch der Gesetzgebung nicht von heute auf morgen ändern können. Die Rechtssprache aber legt immer nur einen bestimmten Zustand im Gesetz fest. Das Leben fließt weiter, und es kommt der Tag, an dem auch der Gesetzgeber dem Rechnung trägt, was sich im Volksbewußtsein durchgesetzt hat. Man wird aber ohne Übertreibung sagen können, daß nur dort das Wesen des eigenständigen Bemühens um Bildung und Erziehung erkannt und im Wort ausgedrückt ist, wo man von der „freien Schule" spricht. Dieses Wort wird auch den Mut stärken, an eine innere Vertiefung des Schulgehaltes zu denken und eine echte Einheit des Geistes in der Vielfalt der auseinanderstrebenden Fächer zu schaffen.

Hubert Becher S. J.

Ein deutscher Verleger

Johann Hermann Hüffer (1784—1855)

„Johann Hermann Hüffer war kein großer Mann, aber ein bedeutender Sohn der Stadt Münster und des Westfalenlandes". Mit diesem Urteil beginnt das Vorwort der von Wilh. Steffens und Ernst Hövel herausgegebenen Quellensammlung zum Leben dieses katholischen Verlegers und Politikers.[1] Der Titel eines „großen Mannes" ist aber eine Bezeichnung, die recht verschieden aufgefaßt werden kann. Man kann ihn Hüffer vielleicht versagen, da seinem Wirken der weite Raum fehlte, der gewöhnlich mit der Leistung des „großen Mannes" verbunden wird; aber dann sollte man ihn doch einen „großen Menschen" nennen, womit man ihm freilich einen Titel gibt, der den des „großen Mannes" noch übertrifft.

Die wichtigste Quelle für Hüffers menschliche und religiöse Art ist zweifellos die Selbstbiographie, die er gegen Ende seines Lebens für seine Familie niedergeschrieben und im Jahre vor seinem Tod (1854) unter dem Titel „Erlebtes" als Manuskript in der eigenen Druckerei herausgebracht hat und die nun in dieser neuen Sammlung allgemein zugänglich gemacht wird. Sie ist zunächst sehr persönlich gehalten, aber doch zugleich sachlich und inhaltsreich und darum für den Historiker — und zwar keineswegs bloß für den Lokal-

[1] *Johann Hermann Hüffer,* Lebenserinnerungen, Briefe und Aktenstücke. Unter Mitwirkung von Ernst Hövel bearbeitet und herausgegeben von Wilhelm Steffens (Veröffentlichungen der Hist. Komm. des Provinzialinstituts für westf. Landes- und Volkskunde XIX, Westfälische Briefe und Denkwürdigkeiten, Band III). Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1952.

historiker — eine Quelle der Zeitgeschichte von nicht unbedeutendem Wert. Daneben sind die von den Herausgebern veröffentlichten Familienbriefe für Hüffers innere Entwicklung von Bedeutung. Auch in den anderen Zeugnissen des Bandes, unter denen der hier zum ersten Mal genau und vollständig abgedruckte Briefwechsel unseres Verlegers mit dem Freiherrn vom Stein wohl das wichtigste Stück bildet, zeichnet sich deutlich die so scharf umrissene Gestalt Hüffers ab; am deutlichsten erscheinen vielleicht einige besonders charakteristische Züge gerade in den sonst so nüchternen Aktenstücken, in denen er sich als Vertreter der Armenkommission, dann als Oberbürgermeister von Münster und schließlich als Abgeordneter des westfälischen Landtages und der preußischen Nationalversammlung 1848 mit Gegnern mancherlei Art und vor allem mit den oft unfähigen, aber um so anspruchsvolleren preußischen Beamten herumzuschlagen hatte.

Hüffer, der sich mit Leib und Seele zum öffentlichen Leben hingedrängt fühlte, gehörte der altliberalen Schule, also einem fast aristokratischen Bürgertum an, das zwar Toleranz, Rechtsgleichheit aller, Abschaffung der unwürdigen Bevormundung und Überwachung durch die staatliche Obrigkeit, freie Meinungsäußerung und Anteil des Volkes bei der Gestaltung des staatlichen und gemeindlichen Lebens verlangte, aber trotzdem durchaus noch in der christlichen Tradition wurzelte und von gewaltsamen und grundändernden Umwälzungen weit entfernt war. Befremdend ist bei ihm nur die scharfe Einstellung gegen den Adel seiner Heimat, den er in zahllosen Äußerungen als aller wahren Bildung bar und seiner hohen Bestimmung untreu hinstellt. Leichter zu begreifen ist seine ebenso heftige und dauernde Abneigung gegen das Preußentum, von dem er nicht nur die ihm selbst und seinen Landsleuten höchst unerwünschte Besetzung der Heimat, sondern auch manche persönliche Zurücksetzung erfahren mußte.

Sonst sind die politischen Überzeugungen und Ziele Hüffers stets maßvoll und abgewogen; sie werden getragen von einer Persönlichkeit, die es selbst mit ihren hohen ethischen Anforderungen an den Staatsmann äußerst ernst nahm. Er war kein Volksredner, keiner, der auf die Straße wirkt. Wenn er sich dennoch Jahrzehnte hindurch das volle Vertrauen seiner in sittlichen Belangen damals noch so strengen Mitbürger zu erhalten wußte, so war es an erster Stelle sein Charakter, der es ihm immer von neuem erwarb. Es waren nicht nur die Einwohner seiner Vaterstadt, die seinen Wert erkannten und in ihm die Verkörperung des besten Westfalentums sahen, sondern auch bedeutende Zeitgenossen, Männer verschiedenster Richtungen und Lebensstellungen: ein Freiherr vom Stein, ein Graf Spiegel, der spätere Erzbischof von Köln, der Oberpräsident Freiherr von Vincke und mancher seiner parlamentarischen Kollegen, die er trotz anfänglicher Voreingenommenheit ganz für sich gewann. Sie haben überzeugende Worte für seine untadelige Persönlichkeit hinterlassen.

Was in seinem Wesen vor allem hervorsticht, ist sein unbedingter Sinn für Recht und Wahrheit, der weder durch Hoffnungen noch durch Furcht zu erschüttern war und vor keiner Gewalt sich beugte. Mit unerbittlicher Beharrlichkeit hielt er auch Jahre hindurch an Forderungen fest, die ihm in Recht und Sitte begründet erschienen. Dadurch kam ein Zug edelster Geschlossenheit und Treue gegen sich und andere in sein Charakterbild. Für Recht sah er aber an, was ihn seine christliche Weltanschauung lehrte und was er als eine Forderung der freien menschlichen Natur und des Gemeinwohls erkannte. Er war ein Mensch, der viel nachdachte und sich durch eine tiefe umfassende Bildung die Berechtigung zu einem sittlichen Urteil erworben hatte. So ist es bezeichnend für ihn, daß er schon in jungen Jahren Marc Aurels Betrachtungen stets bei sich trug und als Lieblingsbuch zu lesen pflegte. Auch als rei-

fer Mann studierte er noch viel, wobei ihn Bücher über die Staatswissenschaft und Geschichte besonders anzogen. Die Rechtsverhältnisse und die gesellschaftliche Entwicklung seiner Heimat waren ihm wohl vertraut, wie die trefflichen Seiten seines Lebensberichtes über die früheren Verhältnisse in Münster und dem Münsterland beweisen. Auf seinen zahlreichen Reisen durch alle Teile Deutschlands und durch viele europäische Länder hatte er sich auch reiche Kenntnisse über die Zustände außerhalb des engen Bereiches seiner Vaterstadt und einen weiten Blick erworben, die in seinen Reden und Berichten vor dem Landtag oft aufblitzten und ihm eine geistige Überlegenheit verliehen, die nicht verkannt wurde und um die er auch selber wohl wußte.

Innerlich frei und durch seine Vermögensverhältnisse auch äußerlich unabhängig, klebte er an keinem der zahlreichen ihm übertragenen Ämter. Was er aber einmal übernahm, dafür setzte er sich mit äußerstem Fleiß, kluger Voraussicht und dem Bewußtsein seiner Verantwortung und Autorität ein. Die Absichten seiner Gegner durchschaute er scharf und scheute auch vor zuweilen harten Urteilen über sie nicht zurück; doch wußte er die Verdienste anderer auch anzuerkennen und zeigte ein erstaunliches Verständnis für soziale und karitative Notwendigkeiten. Seinem ganzen Wesen entsprach es, wie er sein Amt als Oberbürgermeister 1842 antrat mit einer Planung, was er zu leisten habe, wobei er sich aber volle Rechenschaft darüber gab, daß er nur eine beschränkte Dienstzeit zur Verfügung haben könne; als er 6 Jahre später wegen seiner angegriffenen Gesundheit seine Würde freiwillig niederlegte, hielt er eine ehrliche Rückschau. Unumwunden stellte er fest, daß ihm das meiste nicht gelungen sei, jedoch weniger aus eigener Schuld als durch hemmende Verhältnisse und oft durch die mangelnde Unterstützung seitens der preußischen Behörden. Er stellte sich das Zeugnis aus, daß er selbst seine Kräfte voll eingesetzt habe, und hegte die Hoffnung, daß seine Mitbürger seine Amtsführung in guter Erinnerung behalten würden — ein Urteil und eine Hoffnung, die den Tatsachen wohl entsprechen dürften. Steffens betont in seiner Charakteristik, daß Hüffer melancholisch und von düsterer Seelenverfassung gewesen sei. Dabei kann er sich auf dessen eigene Äußerungen und seine Selbstzeichnung berufen. Daß Hüffer ein ernster Typ war und die Dinge nicht leicht nahm, kann wohl kaum bestritten werden; dennoch sollte dieser Zug nicht allzu dunkel gezeichnet werden; denn einmal war er Niedersachse, also Sohn eines zum Ernst neigenden Stammes, und hatte viel Schweres in seinem Leben durchzumachen von der Jugend an mit ihrem Umsturz aller Verhältnisse in dem alten Stiftslande und der vorzeitigen Übernahme eines großen Verlagshauses in wirtschaftlich schwieriger Zeit bis hinein ins Alter mit einer langen quälenden Krankheit. Aber er besaß auch in seinem Wesen starke Kräfte, die in entgegengesetzter Richtung wirkten: vor allem den so ausgeprägten Schaffensdrang, die Freude am Wirken und Walten, die Aufgeschlossenheit für jeden Fortschritt, den warmen Sinn für den Besitz seiner Familie und für die ganze Heimat, das außerordentliche Verständnis für die Kunst und die Schönheit der Natur, das ihn immer von neuem zum Schauen in die Ferne trieb und ihm viele beglückende Tage schenkte, wie das seine Briefe, vor allem die aus Italien — Jugend- und Altersbriefe — in erfreulicher Weise zeigen. Er wußte auch Feste zu feiern und war für Freundschaft und Geselligkeit, weniger jedoch für lautes Getriebe, empfänglich. Dazu hatte er einen ganz tiefen Sinn für inniges Familienleben, und eine gütige Vorsehung beschenkte ihn gerade hierin überreich. Nahm sie ihm auch die erste heißgeliebte Gattin, worüber er zunächst kaum hinwegkommen konnte, so bescherte sie ihm dann eine zweite, die ihm gleiches Verstehen entgegenbrachte. Siebzehn Kinder schenk-

ten ihm die beiden Frauen, von denen vierzehn ihn überlebten. An ihnen hatte er, wie er mit herzlichstem Dank gegen Gott am Ende seiner Selbstbiographie geradezu feierlich bekennt, nur Freude. Sie waren mit den Eltern und untereinander eines Herzens und eines Sinnes. Wer eine solche Schar so trefflich zu erziehen vermochte, der kann unmöglich ein dunkler Grübler und Schwarzseher gewesen sein, oder muß sich in mehr als heldenhafter Weise ständig beherrscht oder zur Freude gezwungen haben.

Mit Recht hebt Steffens als wichtiges Element sowohl für sein inneres ausgeglichenes Wesen wie für sein politisches Denken seine katholische Überzeugung hervor. Hüffer war in der Tat ein religiöser Mensch, von einer Art, wie sie unter den gebildeten Katholiken damals noch sehr selten war. Seine Religiosität war keine in langer Entwicklung erst erworbene, wie etwa bei Friedrich Schlegel und Josef Görres, auch keine von Aufklärungsideen angekränkelte, wie sie sich damals bis in den Klerus hinein so häufig zeigte. Sie war ein Erbe aus einem katholischen Elternhaus und eine Mitgift aus dem stillen Pfarrhaus in Lembeck, wo er bei dem der Familie befreundeten hochgebildeten Pfarrer Tommel von 1795 an dreieinhalb glückliche Jugendjahre verlebt hatte und zu einem gediegenen, selbständigen und überlegten Christentum gekommen war. Gefahren, die sich für sein Glaubensleben anscheinend aus der Beobachtung von Mißständen in dem ehemaligen geistlichen adeligen Kirchenregiment seiner Heimat erhoben und durch die andringenden neuen Ideen der Aufklärung noch verstärkt wurden, überwand er verhältnismäßig rasch und für immer. Es mag sein, daß davon eine gewisse und nicht unberechtigte Abneigung gegen religiöse Äußerlichkeiten bei ihm blieb, doch kann von einem liberalen Katholizismus keine Rede sein.

Interessant und sehr bezeichnend ist es, wie er diese Jugendkrise überwand. Die Briefe an die Mutter aus Augsburg und Leipzig aus den Jahren 1802—1804 geben darüber sehr viel Licht. Gegenüber der engen, abgeschlossenen und äußerlichen Art, auf die er bei Augsburger Katholiken gestoßen war, hoffte er in Leipzig, der Stadt der Bildung, Menschen von freiem Denken und höherer sittlicher Kultur zu treffen. Er fand sie aber nicht. Unter seinen Altersgenossen beobachtete er vielmehr ein Benehmen, das ihn anwiderte und das er als Ergebnis einer Erziehung ohne Religion ansah. Der protestantische Gottesdienst, den er besuchte, ließ ihn kalt; er fand dort nur eine Verstandesreligion, die das Herz nicht gegen die Leidenschaften wappnen könne. Auch die Intoleranz des sächsischen Protestantismus stieß ihn ab. Das damals wohl zum erstenmal bewußt empfundene Gefühl des Ungenügens der protestantischen Religion hat er später nie mehr verloren.

Nach der Rückkehr in die Heimat wurde ihm gerade das, was er in Augsburg und Leipzig so schmerzlich vermißt hatte, von dem katholischen Münsterer Kreis um die Fürstin Gallitzin geboten: eine hohe innere sittliche Kultur, getragen von einer warmen, glaubens- und liebesstarken Religiosität. Einigen Mitgliedern des Kreises trat er sehr nahe, vor allem Overberg und Friedrich Leopold von Stolberg, deren Werke er auch verlegte. Tief wirkte auf ihn ferner das Beispiel der Caritas und Abtötung, das Clemens August von Droste-Vischering, der spätere Erzbischof von Köln und Gefangene der preußischen Regierung, damals in Münster gab. Es ist wohl zu beachten, daß Hüffer trotz seiner Abneigung gegen den Adel diesem Mann das ehrendste Zeugnis gibt.

Fand Hüffer hier für sein religiöses Leben den Zug, der seiner im Grunde doch weichen und gemütvollen innerlichen Art entsprach, so wurde seine Religiösität dadurch keineswegs sentimental oder gar blindgläubig, was man manchmal dem Münsterer Kreis irrigerweise nachgesagt hat. Er kannte und bekannte ohne Scheu seinen Glauben

und wußte ihn auch zu erklären und mit Gründen zu verteidigen. Wie sein reiches Können war auch sein religiöses Wissen in ernster Arbeit erworben und ständig vertieft worden, wozu ihn übrigens sein Beruf als gewissenhafter Verleger vieler Religions- und Andachtsbücher auch noch zwang. So war er imstande, hier ein Urteil mitzufällen. Dem von ihm so hochverehrten Freiherrn vom Stein, mit dem er auch religiöse Gespräche pflegte, hat er den Vorwurf nicht erspart, daß er, wie die Protestanten im allgemeinen, von katholischen Dingen ganz falsche Vorstellungen habe. Sicher hat auf seine feste religiöse Haltung auch die heimatliche Tradition, die für ihn ja so viel bedeutete, eingewirkt wie auch seine Abneigung gegen die preußische Regierung, die sich unter dem von ihm wiederholt als intolerant bezeichneten König Friedrich Wilhelm III. als Vorkämpferin protestantischer Interessen in diesem katholischen Lande gebärdete. Denn auch auf das religiöse Gebiet erstreckte sich Hüffers ausgesprochener Sinn für Freiheit, Gleichheit und Recht, und das verlieh seiner Religiosität einen kämpferischen Zug in einer Zeit, wo die große Auseinandersetzung zwischen der Kirche und dem alles beherrschenden Staat eben erst einsetzte. Kraftvoll trat er im westfälischen Landtag gegen Dinge auf, die er als Verletzung der Rechte des katholischen Volksteils betrachtete. So wandte er sich scharf dagegen, daß man katholische Soldaten zwang, dem protestantischen Militärgottesdienst beizuwohnen und in der Grafschaft Lingen die Katholiken noch zum Unterhalt der protestantischen Geistlichen verpflichtete. Den Barmherzigen Schwestern bahnte er den Weg in das Clemenshospital von Münster ungeachtet der Einwände und der Abneigung protestantischer Stellen. Sein Plan, in Münster eine Bürgerschule zu errichten, war nicht zuletzt durch die Erwägung bestimmt, daß die katholische Jugend sonst genötigt wäre, außerhalb der Heimat protestantische Anstalten zu besuchen. Bei dem Konflikt des Kölner Erzbischofs mit der Regierung waren seine Sympathien sichtlich auf der kirchlichen Seite und Friedrich Wilhelm IV. rechnete er es hoch an, daß er dem Unrecht seines Vaters gegenüber dem Erzbischof ein Ende zu machen suchte, wiewohl im übrigen die Art dieses Königs seinem freiheitlichen Sinn wenig zusagte.

Bei seinem langen Besuch in Rom 1850 wurde er Zeuge der Rückkehr Pius' IX. aus dem Exil; er hat in seinem Brief vom 13. April 1850 an seine Tochter Marie von dem Empfang des Papstes in seiner Hauptstadt eine begeisterte Schilderung gegeben. Daß seine Sympathien in dem Kampf um Rom nicht auf seiten der Liberalen standen, war nicht nur im Einklang mit seiner stets unveränderten Ablehnung von Gewalt und Aufruhr und offenem Rechtsbruch, sondern auch bedingt durch seine katholische Auffassung von Rom und der Stellung des Papsttums.

Schwierigkeiten mit kirchlichen Stellen suchte Hüffer als Oberbürgermeister seiner Vaterstadt durch Ausgleich zu vermeiden. Als ihm aber in der Frage der Verfügung über den Münsterer Domplatz eine Verständigung mit dem Domkapitel nicht gelang, scheute er auch vor einem Prozeß nicht zurück, der dann in allen Instanzen gegen das Kapitel entschieden wurde.

Ein schöneres Denkmal als dieses Buch konnte dem weitherzigen und ehrlichen Mann nicht gesetzt werden.

Josef Grisar S.J.

Das Ende des „Riesenmenschen"

Seit der Auffindung der sogenannten „Chansi-Zähne" aus China (3 sehr große Backenzähne) und der beiden großen und massigen Kieferbruchstücke, das eine aus Java (Mittelstück des rechtsseitigen Unterkieferkörpers mit den beiden vorderen Backenzähnen (Molaren) und dem angebrochenen 2. Prämolar), das andere vom Njarasa-See in Ostafrika (Oberkieferbruchstück der

rechten Schädelseite mit den beiden Prämolaren), ist die Frage nach Riesenformen innerhalb der Menschheit heftig diskutiert worden. Weidenreich und Weinert waren von ihrer Existenz überzeugt und gaben deshalb dem „Chansi-Fund" den Namen „Giganthropus", obwohl ihn v. Koenigswald schon „Gigantopithecus" benannt hatte. Die beiden andern Funde erhielten den Namen „Meganthropus palaeojavanicus" bzw. „Meganthropus africanus". Weinert rekonstruierte zu den vorhandenen Resten den ganzen Unterkiefer und stellte vom Jetztmenschen über viele Zwischenstufen bis zum „Chansi-Riesen" eine Reihe fortschreitend sich vergrößernder Unterkiefer auf (vgl. „Riesenmenschen?", in dieser Zeitschrift, Bd. 149, S. 127—134), ja nach Weidenreich sollte die Menschheit sogar mit solchen Riesenformen begonnen und dann im Verlauf ihrer Evolution ihre Wuchshöhe verkleinert haben. Es hatte den Anschein, als ob es „Riesenmenschen" tatsächlich gegeben habe.

Inzwischen hat sich aber die Beurteilung der Funde wesentlich geändert. Verschiedene Forscher (Remane, Herre, Robinson, Wasburn, Heberer) haben sich mit dem „Gigantenproblem" beschäftigt und sind insgesamt zu einer anderen Auffassung gelangt, sowohl was die Riesengröße des Körpers, als auch was die Menschenhaftigkeit der fossilen Reste betrifft.

Remane verglich die großen „Chansi-Zähne" mit den Zähnen des Gorilla und stellte fest, daß die Größe dieser Backenzähne zwar beachtlich, aber doch nicht unerhört sei. Sie schlössen ohne großen Sprung an die obere Grenze der Variationsbreite des Gorilla an, der ja keine Riesenform ist, und würden wahrscheinlich sogar, stünden sie in Serien zur Verfügung, in die Variationsbreite der Gorilla-Zähne hineinfallen. Das Ungewöhnliche der „Chansi-Zähne" ist damit zumindest sehr abgeschwächt. Sie brauchen keinem Riesen angehört zu haben.

Herre unternahm von der Domestikationsforschung her einen Angriff auf die „Riesen", und zwar mit Hilfe seiner Untersuchungen über die gestaltlichen Abänderungen an den Schädeln von Wild- und Hausschweinen. Die Schädel der domestizierten Form sind nämlich gegenüber der Wildform um etwa 40% kürzer geworden, während die Länge ihrer Backenzahnreihe nur um etwa 15% abgenommen hat. Dazu ist der Unterkiefer des Hausschweins viel höher und sehr viel dicker als der des Wildschweins, und doch stecken in diesem mächtigen Knochengebilde Backenzähne, die gegenüber denen des Wildschweins nur wenig verändert sind. Besäße man, meint Herre, nur ein Bruchstück vom Unterkiefer des Hausschweins und würde dann den Kiefer nach dem Muster des Wildschwein-Unterkiefers rekonstruieren, so erhielte der Unterkiefer eine Größe, der jede Realität fehlt. Es besteht eben nach Herre weder zwischen Kieferdicke und Zahngröße, noch zwischen Kieferlänge und Zahngröße eine feste Beziehung; beide vererben sich getrennt. Von der Zahngröße kann deshalb, wie auch der Vergleich Remanes zeigt, nicht auf die Kiefergröße und erst recht nicht auf die Körpergröße geschlossen werden. Die Korrelation ist zu locker, so daß „die Zahngröße für allgemeine Größenangaben völlig ungeeignet ist."

Diese Tatsache, daß relative Großzähnigkeit und Großkiefrigkeit nicht mit einer betonten Robustheit und Größe des übrigen Körpers zusammenzugehen brauchen, erläutern anschaulich die Australopithecinen (eine menschentypisch geprägte Formengruppe von der Wende des Tertiärs zum Eiszeitalter), besonders ihr kräftigster Vertreter, „Paranthropus crassidens", mit seinem großen Kiefer und seiner mächtigen Kaumuskulatur, die sogar einen Scheitelkamm wie beim Gorilla nötig machte, da das Schädeldach allein für den Ansatz der Muskulatur nicht ausreichte. Trotzdem übertrifft das Becken dieser großkiefrigen Form nicht das heutiger Menschen. Die Groß-

wüchsigkeit ist hier also zur Hauptsache auf den Gesichtsschädel, ja wie Robinson meint, sogar nur auf den Kiefer beschränkt. „Das zeigt", so folgert Wasburn aus diesem Befund und bestätigt damit die Berechtigung der Schlußfolgerungen Herres, „daß große Backenzähne nicht notwendig auf einen riesigen Körperbau hinweisen. Ein kleiner Affe kann größere Backenzähne als die heutigen Menschen haben. Die Korrelation zwischen Körper- und Zahngröße bei den Primaten ist nicht hoch. ... Es ist deshalb riskant, die Körpergröße allein auf Grund der Zahngröße einer sonst unbekannten Form zu rekonstruieren". Es besteht also kein Anlaß, „Giganthropus" und „Meganthropus", selbst wenn sie echte Menschen gewesen sein sollten, für „Riesenmenschen" zu halten. Beide sind nur großkiefrige Formen.

Aber auch die Menschenhaftigkeit beider Formen ist inzwischen in Frage gestellt. Nach Weinert soll das Größenverhältnis von Zahnkrone und Zahnwurzel ein gutes Kennzeichen zur Unterscheidung von menschlichen und menschenäffischen Zähnen liefern. Aber gerade dieses Verhältnis erweist sich, wie Herre und andere feststellen, als äußerst variabel, so daß es nicht als Grundlage für eine sichere Entscheidung dienen kann. Im Heidelberger Unterkiefer z. B. sitzen in massigen Knochen verhältnismäßig höchst zierliche Zähne mit relativ langen Wurzeln. V. Koenigswald betont in seiner Monographie über die Zähne des „Gigantopithecus", die er in chinesischen Apotheken entdeckte, — er rechnet jetzt 8 Zähne dieser Form zu — vor allem ihre Hochkronigkeit und ist geneigt, sie einem menschenartig geprägten Wesen, wohl nach Art der Australopithecinen, zuzuschreiben. Remane dagegen meint, das Kronenmuster und die Abkauverhältnisse bei den „Chansi-Zähnen" wiesen auf ein menschenäffisches Wesen mit einer vorwiegend gorillaartigen Merkmalsbildung hin (vgl. „Riesenmensch oder Menschenaffe?", in dieser Zeitschrift, Bd 150 (1952), S. 70). Diese Feststellung ist für die Rekonstruktion des Kiefers, in dem die Zähne saßen, von ausschlaggebender Bedeutung. Nicht der Heidelberger Unterkiefer dürfte dann als Rekonstruktionsmodell genommen werden, wie Weinert es tut, sondern ein menschenäffischer Unterkiefer, wodurch das Rekonstruktionsergebnis natürlich ein völlig anderes würde.

Ebensowenig können die „Meganthropus"-Reste nach der heutigen Forschung einem echten Menschen zugeschrieben werden. Schon Remane hatte den afrikanischen Fund aus der Reihe echter fossiler Menschenreste herausgestellt und in Beziehung zu den Australopithecinen gebracht, war sich jedoch seiner Sache noch nicht ganz sicher, da diese im Bau ihrer Prämolaren etwas menschtypischer geprägt sind als „Meganthropus africanus". Nun hat neuerdings Robinson, dem als Bearbeiter der südafrikanischen Australopithecinen-Funde, besonders von Sterkfontein („Plesianthropus") und Swartkrans („Paranthropus"), die Originale dieser Reste zur Verfügung stehen, in einer größeren vergleichenden Untersuchung festgestellt, daß die Merkmale des „Meganthropus africanus" weithin mit denen des „Plesianthropus transvaalensis" und die des „Meganthropus palaeojavanicus" mit denen des „Paranthropus crassidens" übereinstimmen. Auch Größenunterschiede seien kaum vorhanden. Die beiden „Meganthropus"-Funde fielen völlig in den Variationsbereich der Australopithecinen und hätten deshalb als Repräsentanten dieser einst verbreiteten Gruppe zu gelten.

Damit ist das Urteil über die „Riesenmenschen" gefällt. Nach den neuesten Untersuchungen sind sie weder Riesen noch Menschen gewesen.

Paul Overhage S.J.

Besprechungen

Christentum

Brockmöller, Klemens, S.J.: Christentum am Morgen des Atomzeitalters. (263 S.) Frankfurt a. M., Josef Knecht. Ln. DM 9,80.

Geht das Abendland unter, und was würde dann aus dem Christentum? Verf. stellt die Arbeitshypothese auf, der Schöpfer selbst könne diesen Untergang wollen, um das Christentum von Bindungen frei zu machen, die einmal segensreich waren, nun aber immer mehr zu einer Fessel würden. Heute sei die sogenannte abendländische Kultur individualistisch und egoistisch verengt. Das Zeitalter der Atomenergie dagegen, das heraufkommt, verlange Gemeinschaftsgeist und weltweites Denken. Unter dem „Atomzeitalter' versteht das Buch nicht die apokalyptische Vision des Atomkrieges, sondern die neue großartige Erschließung der atomaren Energie, die der Mensch zur Verherrlichung Gottes in seiner Schöpfung zu nutzen habe. Doch dazu müsse das Christentum den Mut haben, neue Formen zu entwickeln, vor allem einem neuen Gemeinschaftsgeist zum Durchbruch zu verhelfen. Nicht zum ersten Mal stehe die Kirche an einer Zeitenwende. Der Übergang von der judäischen zur hellenistischen Kultur, später der Übergang von der hellenistischen zur germanischen, ferner die Begegnung des Christentums mit den Hochkulturen des Fernen Ostens sind Beispiele dafür. Heute ist wieder eine solche Zeitwende gekommen: welche Aufgaben harren der Kirche am Ende der Neuzeit?

Das spannend geschriebene Buch ist geeignet, vor allem dem Mann eine anregende Sicht für die Bedeutung der Religion bei der Gestaltung der Welt zu geben. Im übrigen hat es das Erregende und Problematische der vielen Bücher, die heute Kulturdiagnosen und Zukunftsvisionen anbieten. Ein Buch, das in rapider Fahrt durch weite Gebiete der Theologie und Philosophie, der Geschichte und Soziologie, der Moral und Pastoral führt, wird mit dem Urteil vieler Fachleute zu rechnen haben. Sie werden wünschen, daß manches begrifflich genauer formuliert, gründlicher fundiert und abgewogener vorgebracht würde. Unterschätzt der Vert. nicht vor allem die Bindung einer geschichtlichen Größe (und das ist die Kirche) an ihre Wurzeln? Die christliche Philosophie z. B. ist keineswegs einfach mit irgendeinem der andern philosophischen Systeme vertauschbar. Und ob nicht auch sonst Gottes Vorsehung mit Absicht den ewigen Inhalt der christlichen Botschaft mit ganz bestimmten, wenn auch geschichtlich gewordenen Formen verbunden hat? Ist es schließlich nicht verfänglich, auf die Weise, wie es hier geschieht, von einer Begegnung mit dem kommunistischen Denken zu sprechen, wo doch heute im realen Kampf nichts so gefordert ist wie unbestechliche Klarheit und Festigkeit? Wir haben doch im Kampf mit dem Nationalsozialismus gesehen, wohin es führt, wenn man auf der Grundlage mehr oder weniger eigenwilliger Voraussetzungen das katholische Gemeinschaftsdenken mit einer Größe sich begegnen läßt, die als Repräsentant des Umbruchs auftritt. — Dennoch sollte man nicht vergessen, daß solche anregenden und aufreißenden Bücher prophetische Bücher sein wollen, deren Wert nicht unbedingt mit der Richtigkeit von Einzelaussagen zusammenfallen muß. Vieles ist klar gesehen und mit großer Offenheit gesagt, und es werden sicher wertvolle Anregungen von diesem Buch ausgehen. F. Hillig S.J.

Meyer, Wendelin, O.F.M.: Wahres innerliches Leben. Monatskonferenzen für Ordensfrauen zum ersten und zweiten Buch der „Nachfolge Christi". (268 S.) Kevelaer, Butzon u. Bercker. Ln. DM 6,80.

Der bekannte aszetische Schriftsteller bietet in diesem neuen Buch 37 Konferenzen, die sich für Vorträge aber auch zur Lesung für Ordensfrauen eignen. Es ist gesunde Kost von einem Mann geboten, der offenbar eine gründliche Kenntnis vom Alltagsleben der heutigen Ordensfrau besitzt. Das Buch greift ohne systematischen Aufbau einige für die Ordensfrau wichtige Themen heraus. Die Art der „Nachfolge Christi" bringt es mit sich, daß auch innerhalb der einzelnen Themen ein lockerer Aufbau vorherrscht, was aber gar kein Schaden zu sein braucht. Leider werden aus den „Ordensfrauen" des Untertitels im Innern des Buches „Ordenspersonen". Auch die Bezeichnung des Verfassers der „Nachfolge" als „großer Aszet" erscheint uns nicht sehr glücklich. Dagegen ist zu loben, daß der Inhalt des jeweiligen Kapitels durch eine Reihe von Fragen rekapituliert wird. So werden die Benutzer des durchaus für die Praxis bestimmten Buches zur Besinnung und Auswertung des Gelesenen angeleitet. Erfreulich ist auch, daß in der Einführung ein Wort zur Verfasserfrage der „Nachfolge" gesagt wird. Für Spirituäle und Ordenshäuser eine willkommene Gabe. F. Hillig S.J.

P. Marie-Eugène de L'E.-J. OCD: Ich will Gott schauen. Geistliche Lehre der heiligen Theresia von Avila und des heiligen Johannes vom Kreuz. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Wetzel. Band I (XV u. 430 S.) Basel 1953, Thomas-Morus-Verlag. Geh. Fr. 14,20, geb. Fr. 17,50.

Der erste Band der auf drei Bände berechneten deutschen Ausgabe der geistlichen Lehre Theresias von Avila behandelt im ersten Teil nach einem einleitenden Kapitel

über Entstehung und Bedeutung der „Seelenburg" einige Kapitel des Vollkommenheitsstrebens im allgemeinen und der karmelitanischen Spiritualität im besonderen: Selbsterkenntnis, Gebet, Bedeutung des Gottmenschen für das karmelitische Gebetsleben, Askese, apostolische Ausrichtung der karmelitanischen Beschaulichkeit u. a. m. Der zweite Teil befaßt sich mit der ersten, vormystischen Phase des Aufstiegs zu Gott, in der die Seele mit Hilfe des gewöhnlichen Gnadenbeistandes bis in die dritte „Wohnung" der Seelenburg gelangt. Die einzelnen Kapitel beschreiben den Zustand der Seele in den ersten drei Wohnungen oder behandeln Fragen, die besonders für diese erste Phase von Wichtigkeit sind, u. a. die ersten Gebetsarten, die geistliche Lektüre, geistliche Freundschaft, Seelenführung. So vermittelt schon dieser erste Band einen aufschlußreichen Einblick in die Frömmigkeit des Karmels. In vielen Zitaten kommen die Klassiker des Karmel, vor allem die große Reformatorin selber, zu Wort. Leider gibt aber der erste Band keinen Aufschluß darüber, nach welchen Ausgaben für gewöhnlich zitiert wird. Die Übersetzung läßt einiges zu wünschen übrig. So stößt man u. a. immer wieder auf mehr oder weniger sprachwidrige, bisweilen auch mißverständliche Wendungen und Ausdrücke. Zwei Hinweise dürften willkommen sein: Mit der auf S. 183 erwähnten „Tabelle" ist laut Auskunft des Verlags das Inhaltsverzeichnis gemeint, das ursprünglich hinten stehen sollte; auf S. 338 ist durch ein Mißverständnis aus der mystischen Durchbohrung des Herzens eine mystische Geißelung geworden. Th. Becker S. J.

Meyer, Alfons: Papst-Anekdoten. (216 S.) Speyer, Pilger-Verlag. Ln. DM 8,60.

Das Bändchen enthält eine bunte Fülle von anekdotenhaften Zügen aus dem Leben von 40 Päpsten, deren Reihe von Gregor dem Großen bis zu Pius XII. reicht. Oft sind sie übermütig, manchmal nachdenklich, nie taktlos. Wenn nicht immer ein Funke herausspringt, wie man es von Anekdoten erwartet, so mag die Tatsache mit daran schuld sein, daß die meisten dieser Geschichten über das Französische aus dem Italienischen zu uns kommen. Den weitaus größten Anteil stellen übrigens die Päpste seit Pius IX. Es wird im Zusammenhang mit der Heiligsprechung Pius X. interessieren, daß allein mehr als 100 Geschichten über diesen Papst zusammengetragen sind. (S. 105 unten sind ein paar Zeilen ausgefallen.) F. Hillig S. J.

Psychologie

Horney, Karen: Unsere inneren Konflikte. (286 S.) Stuttgart 1954, Gustav Kilpper Verlag. Geb. DM 12,—.

In diesem Buch — u. W. n. ist es das dritte Buch der Autorin, das ins Deutsche übertragen wurde — gibt die Verfasserin einen aufschlußreichen Einblick in die neurotische Problematik. Für den Seelsorger, Arzt, Juristen und Pädagogen scheint uns das Werk vor allem deshalb wertvoll, weil die eigenartige, besondere Unfreiheit des Neurotikers klar herausgearbeitet wird. Der Grundgedanke des Werks: die Verhaltensweise des Neurotikers wächst aus unbewußten Motiven, die Zwängen gleichkommen. Diese sind schematisiert und bedingen in ihrer Sklerotik die Unbeeinflußbarkeit vom Willen her. Die Autorin weiß lebendig die Folgen der neurotischen Unfreiheit zu schildern: die ständigen Befürchtungen, die Hoffnungslosigkeit, die Verarmung der Persönlichkeit, auch „sadistische" Züge, die aus dem Ressentiment des vom Leben Betrogenen erwachsen können. Trotz der düsteren Farben, die nun einmal ins Bild der seelischen Krankheit hineingehören, ist das Buch von Optimismus erfüllt. Die unbewußt nötigenden Motive gehen auf Konflikte zurück, von denen aber viele lösbar sind, wenn sie bewußt werden und der Mensch den Mut zur Wahrheit aufbringt.

H. Thurn S.J.

Dührßen, Annemarie: Psychogene Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen. Eine Einführung in die allgemeine und spezielle Neurosenlehre. (321 S.) Göttingen 1954, Verlag für medizinische Psychologie. Ln. DM 18,80.

Statistiken haben hinlänglich ergeben, daß die Kinder und Jugendlichen nicht etwa nur zu einem kleinen, unbedeutenden Teil, sondern zu einem großen Prozentsatz neurotisch erkrankt sind. Eine Statistik, die im rheinisch-westfälischen Industriegebiet erstellt wurde, spricht von mehr als 60 Prozent neurotisch reagierender Kinder, die zur Einschulung kamen. Dringlich wird unter diesen Umständen ein Lehrbuch, das den Pädagogen, Seelsorger, Richter, überhaupt alle, die mit Kindern und Jugendlichen verantwortlich zu tun haben, zuverlässig, sorgfältig und ausgiebig zu orientieren vermag. Von einem solchen Lehrbuch wäre zu fordern, daß es auch an neuesten Forschungsergebnissen orientiert ist, daß es über dem Streit der Schulmeinungen steht, also sachlich ist, daß es auch den Unerfahrenen einführt und ihm behilflich ist, sich zurechtzufinden. All das Aufgezählte dürfen wir dem wertvollen Buch A. Dührßens nachrühmen. Das solide Werk gliedert sich in drei Teile: eine Einführung in die Entwicklungspsychologie, eine allgemeine Neurosenlehre, eine spezielle Neurosenlehre. Im dritten Teil wird der Praktiker keine „Störung' vermissen, über die er gerne Auskunft hätte. Die psychologischen Ableitungen, Genesen, sind mit großer Sachkenntnis, die vielen praktischen Beispiele mit wohlwollender Objektivität entwickelt. Ein Buch, das in keiner Schulbibliothek fehlen, das jeder Erzieher, Lehrer, Seelsorger

sorgfältig studieren sollte. Es stellt eine Zusammenfassung kritischer Art einer 50jährigen tiefenpsychologischen Entwicklung dar, eine Sichtung und Sammlung des Besten, was zum Wohl des Kindes und Jugendlichen in dieser Zeit erarbeitet wurde.

H. Thurn S.J.

Moser, Ulrich: Psychologie der Arbeitswahl und der Arbeitsstörungen. Tiefenpsychologie, Sozialpsychologie, Schicksalspsychologie. (183 S.) Bern und Stuttgart 1953, Verlag Hans Huber. Leinen DM 21,50.

Die originelle Thematik des Buches enttäuscht beim Studium keineswegs. Viele Menschen stehen heute unter dem Einfluß von Störungen, die wegen ihrer Unbeeinflußbarkeit eine ernste Gefahr für die Arbeitsleistungen und den Lebenserfolg darstellen. Die Frage ist dann oft, welche Arbeit oder welche Arbeitsbedingungen ein gestörter Mensch leisten und erfüllen kann. Das Buch von Moser weist auf Grund der Forschungen Szondis eindrucksvolle Zusammenhänge nach und klärt grundsätzlich ein Gebiet, das wie eine „terra incognita" anmutet. Wie wertvoll wird eine Berufsberatung sein, die tieferliegende Störungen zuverlässig zu ermitteln vermag (was man vom Szondi-Test behaupten möchte), die aber zugleich fähig ist, die Störungen, wenn sie unaufhebbar sind, für den Beruf und seine Wahl nutzbar zu machen, zum mindesten vor Berufen zu warnen, die zum nachdrücklichen Erlebnis der Gestörtheit führen müssen und damit auch zum Scheitern am Beruf.

H. Thurn S.J.

Szondi, L.: Triebpathologie. 1. Band: Elemente der exakten Triebpsychologie und Triebpsychiatrie. (543 S.) Bern 1952, Verlag Hans Huber. Ln. DM 49,—.

Das umfangreiche Werk des Erfinders des bekannten S.-Testes gliedert sich in drei Teile: eine dialektische Trieblehre, die dialektische Methode, klinische Psychologie und experimentelle Syndromatik. Im ersten Teil entwickelt S. die Trieblehre der Schicksalsanalyse, in deren Mittelpunkt die Gentheorie steht. Einen breiten Raum nehmen Überlegungen ein, die sich mit der verschiedengearteten Gegensätzlichkeit der Triebe befassen und die Teilungsarten berücksichtigen. Im zweiten, methodischen Teil geht es um konkrete Anleitung der Analyse der verschiedenen möglichen Testresultate. Im dritten Teil bietet der Verfasser die auf Grund zahlreicher Versuche ermittelten Symptome der geistigen Störungen, Psychopathien (im Sinne Szondis), der Neurosen. Das Werk führt die Arbeiten Szondis weiter, die als Ergebnis die „Experimentelle Triebdiagnostik" (1947) hatten. Der Test wird mit diesem Werk sicherer im Gebrauch, reichhaltiger in der Anwendung und weniger kompliziert für die Handhabung.

H. Thurn S.J.

Boß, Medard: Der Traum und seine Auslegung. (239 S.) Bern und Stuttgart 1953, Hans Huber. Geb. DM 19,80.

Im ersten Teil des Buches bietet der Autor Darstellung und Kritik der Traumtheorien Freuds, C.G. Jungs, H. Schultz-Henckes, E. Fromms, der Traumuntersuchungen R. Bossards und L. Klages'. Die Übersicht ist, wenn auch vom wissenschaftstheoretischen Standpunkt des Autors her geprägt, anregend und vielfach überzeugend. Im zweiten Teil wird an Hand eines Beispiels eine „phänomenologische Auslegung" der Träume versucht, die ansprechend ist. Wertvoll ist die Ausführung des Verfassers über die „Symbolik" der Träume und die — in der Jungschen Schule übliche — Scheidung der „Deutungen auf Subjekt- und Objektstufe". Eine seinsgerechte, d. h. dem jeweiligen Träumer und seinem Traum angepaßte Auslegung wird immer konkret sein. Sie wird von Subjekt und Objekt zugleich geprägt sein müssen, weil die Traumwelt lebendige Gestaltung des Träumers und seiner Erfahrungswelt ist. Weitgehende Zustimmung dürften die Ausführungen über den Archetypusbegriff finden: nicht ein Archetypus wirkt, vielmehr scheint die konkrete Ganzheit in einem Bild von allgemeiner Gesetzlichkeit auf. Der letzte Teil des Werkes befaßt sich mit den „Daseinsmöglichkeiten" des träumenden Menschen (das willensmäßige, reflektierende, moralische, künstlerische, religiöse Verhalten usf.). Wie die übrigen Veröffentlichungen des Autors so ist auch diese selbständig und klar, eine Bereicherung der Literatur über das Wesen und den Sinn der Träume, ein Fundort von klugen Hinweisen für Theorie und Praxis.

H. Thurn S.J.

Siebenthal, Wolf von: Die Wissenschaft vom Traume. (523 S.) Berlin, Göttingen, Heidelberg 1953, Springer-Verlag. Ln. DM 39,—.

In diesem umfangreichen Werk wird zu fast allen bedeutsamen Fragen des Traumlebens in betont sachlicher Weise Stellung genommen. Es ist von den Methoden der Wissenschaft vom Traum die Rede, von der „Dependenz" (die von der Determination geschieden wird) des Traumes von den Körpervorgängen, von der Herkunft, Bedeutung und Struktur der Traumelemente, ferner von den Grundfunktionen des Traumes, von der Traumsymbolik und den theoretischen Wesenserfassungen des Traumes sowie deren Kritik, schließlich von der Verwendung des Traumes in der Psychotherapie. Es ist ausgeschlossen, daß bei dieser weitgesteckten Thematik in allem und jedem Endgültiges oder auch nur Bisheriges gesagt wird. Dafür sind der Probleme zu viele und ist die Einzelforschung noch nicht weit genug gediehen. Immerhin kann das Werk in vielen Punkten wertvollen Aufschluß geben und in mannigfacher Hinsicht als Nachschlagewerk die-

nen. Besonders anerkennenswert ist die sorgfältige Bearbeitung der Fragen des Unbewußten, der Versuch sauberer begrifflicher Scheidung des in der Literatur so oft Ununterschiedenen. Das große Kapitel: „Traumsymbolik" ist für die Praktiker aller Schulen recht wertvoll: es überschreitet den Bereich schulischer Deutungen, anderseits läßt es bei manchen typischen Träumen erkennen, daß die oft so verschiedenen Ansätze der mannigfachen Schulen zu ähnlichen Resultaten führen. Nach der Veröffentlichung des Buches von M. Boß „Der Traum und seine Auslegung" (Bern und Stuttgart 1953) dürften die Ausführungen über den Archetypus, das Unbewußte und die Symbolik einer Kritik unterzogen werden. Manches wird man anders sehen und anders beurteilen müssen. Diese Beanstandungen sollen das Verdienst jedoch nicht schmälern, eine saubere, fleißige und umsichtige Arbeit geleistet zu haben. H. Thurn S.J.

Philosophie

Holländer, Alfred: Vom Schein zur Wirklichkeit. Eine Grundlegung der Metaphysik von der Physik her. (259 S.) Wien-Meisenheim 1953, A. Sexl. Brosch. DM 9,60.

Das Buch will aufzeigen, „daß die physikalische Wissenschaft, um als Wissenschaft überhaupt bestehen zu können, Voraussetzungen metaphysischer Natur macht" (244). So führen die jeder Längen- und Zeitmessung zugrunde liegenden Voraussetzungen auf den metaphysischen, physikalisch grundsätzlich nicht beweisbaren Satz, daß unter gleichen Bedingungen immer Gleiches geschieht (55). Die Begriffsbildungen der Physik sind zwar weitgehend Setzungen des menschlichen Verstandes, ja, auch die Axiome der Newtonschen Mechanik sind „willkürliche Setzungen, die durch keinerlei Versuch verifiziert werden können" (62); aber die Naturkonstanten, wie sie in den eigentlichen Naturgesetzen auftreten und durch eine Änderung der Begriffsbildung höchstens an eine andere Stelle des Systems verschoben werden können, sind in ihrer Unableitbarkeit aus dem Begriffssystem ein Beweis für die Existenz einer subjekt-unabhängigen Realität hinter den physikalischen Phänomenen; da die Naturkonstanten ebensogut andere Werte haben könnten, deuten sie auf die Kontingenz der erschlossenen Realität hin. Der in den Naturgesetzen ausgesprochene Funktionalzusammenhang der psysikalischen Phänomene weist auf eine metaphysische Kausalität zurück. Letzter Träger der physikalischen Phänomene ist eine metaphysische Substanz — nicht mit der „physikalischen Substanz" zu verwechseln, deren „Permanenz" in den Erhaltungssätzen zum Ausdruck kommt. Bei der Lösung der durch die Quantenphysik aufgeworfenen Probleme ist davon auszugehen, daß die physikalische Begriffsbildung ganz allgemein — auch schon in der klassischen Physik — nur Modelle der Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit selbst bietet. Die Verwandlung der Elementarteilchen ineinander wird als Wesensverwandlung aufgefaßt und führt so zu einer metaphysischen Zusammensetzung der materiellen Substanz im Sinn des Hylemorphismus. — Von Einzelfragen, über die man diskutieren könnte, abgesehen, bietet Holländer so eine ansprechende Darstellung des Verhältnisses von Physik und Metaphysik in der Sichtweise der aristotelisch-thomistischen Philosophie.

W. Büchel S.J.

Dolch, Heimo: Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zweck einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme. (XI und 239 S.) Freiburg 1954, Herder. Leinen DM 11,80.

Dolch, der schon in seiner früheren Schrift „Theologie und Physik" (vgl. diese Zeitschrift 150 [1951/52] S. 70f.) Beachtliches zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie beitrug, untersucht im Vorliegenden das Kausalitätsdenken einerseits bei Thomas v. Aquin, anderseits bei Descartes, F. Bacon und Newton; eine versprochene weitere Schrift soll auf dieser Grundlage zeigen, daß das der neuesten Physik zugrundeliegende Seinsverständnis eine viel größere Ähnlichkeit zu dem des heiligen Thomas hat als zu dem von Descartes, Bacon und Newton herkommenden Seinsverständnis der sog. „klassischen" Physik. Bei Thomas ist das Kausalitätsdenken immer rückgebunden an den Gedanken vom Schöpfergott: Gott ist die primäre Ursache, die die Welt ins Dasein ruft und darin trägt; in der Kraft Gottes, der in seiner Schöpfung gegenwärtig ist, wirken dann auch die geschaffenen Dinge, und zwar ist ihr Wirken strukturiert gemäß ihrer Wesens„form". Nun nimmt aber die innere Formhaltigkeit der Dinge nach Thomas um so mehr ab, je weiter sie auf der Stufenleiter des Seins von Gott abstehen; infolgedessen hat auf der Ebene des materiellen Seins das „zufällige" Sich-Überkreuzen von Wirkungs-Ketten die gleiche Bedeutung wie die innere Ausrichtung des Wirkens durch die Wesensform. Da jedoch für Thomas hinter diesem „Zufall" die Vorsehung Gottes und das Wirken höherer Mächte — Geistwesen, Himmelskörper usw.— steht, baut sich die Welt trotzdem zum vollendeten Ordo auf. Gerade das, was Thomas dem „Zufall" überläßt, steht nun im Mittelpunkt des Interesses der neuzeitlichen Physik: die Wechselbeziehungen zwischen den geschaffenen Dingen. Die Abhängigkeit der Welt von Gott wird bei Descartes, Bacon und

Newton in keiner Weise geleugnet; aber sie gehört nicht zum Bereich des eigentlich wissenschaftlichen Forschens und Erkennens, sie wird aus diesem Bereich „ausgeklammert" — und aus diesem Ausklammern wird allmählich ein Vergessen. Während es bei Thomas die konkrete Substanz war, die gemäß ihrer Wesensform wirkte, wird es in der neuzeitlichen Physik das sich selbst tragende funktionale Beziehungsgefüge der Naturgesetzlichkeit, das die Formung der Phänomene mit Notwendigkeit bedingt. — Die Zeichnung dieser Entwicklung auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund wird den Naturwissenschaftler, den Philosophen und den Theologen in gleicher Weise ansprechen und anregen. W. Büchel S.J.

Capelle, Wilhelm: Geschichte der Philosophie. 2. Teil: Von der Sophistik bis zum Tode Platons. Slg. Göschen 858. (144 S.) Berlin 1953, Walter de Gruyter & Co. DM 2,40.

Die Darbietung der platonischen Philosophie (56—141), der Abhandlungen über den Ausgang der vorattischen Philosophie, Sophistik und Sokrates (7—56) vorausgehen, bildet den Schwerpunkt des vorliegenden Bandes. Zur Wiedergabe des nicht in systematischer Form überlieferten Gedankengefüges Platons bedient sich der Verf. folgenden bekannten Schemas, das allerdings nicht aus der Eigenart platonischen Denkens entwachsen ist und deshalb diesem wohl nicht ganz entspricht: Erkenntnislehre und Metaphysik (62—85), Seelenlehre (85—96), Ethik und Staatslehre (96—128), Naturphilosophie und Naturwissenschaft (128—133), Religionsphilosophie und Religiosität (133—139), als Anhang: Platons Stellung zur Kunst (139 bis 141). Angaben über Leben und Schriften finden sich S. 56—62. Die Überwindung der mannigfachen Schwierigkeiten, die sich der geistigen Erfassung platonischen Erbes entgegenstellen, verlangt eine richtige Synthese von Philologie und Historie wie philosophischer Interpretation, die wohl allein „die weltgeschichtliche Bedeutung Platons" (133) herauszustellen vermag und den Weg zum Verständnis des Philosophen Platon öffnet. Die große Aufmerksamkeit nun, die der Wiedergabe des historischen Befundes geschenkt wird, geht auf Kosten der Begegnung mit dem Problem. Hierfür nur folgendes als Beleg: zwar wird auf das Zentralproblem des Dualismus hingewiesen, aber es wird unterlassen, diesen von seiner metaphysischen Wurzel her zu verstehen und die Eigenart der platonischen Analogie zu begreifen, bei der es weniger auf das Eigensein der Verknüpften ankommt als auf den Typus der Verknüpfung, wie es z. B. aus dem Timaios und Parmenides ersichtlichtlich ist. Letzteres führt dann zu einem Verstehen der platonischen Dialektik und auch der Ableitung der Ideen aus dem „Ur-Einen" (83), Fragen, die der Verf. offen läßt (vgl. auch Ref. in: Scholastik 1, 1954, 97—99).

Die Suche endlich nach zeitgemäßen Perspektiven kann sehr fruchtbringend sein, wenn sie von philosophischer Redlichkeit geleitet ist, andernfalls unterbleiben solche Vergleiche besser. Auch dafür gibt Verf. dem Leser eine Probe, wenn er S. 128 vom Gesetzesstaat Platons schreibt, in ihm herrsche „die stärkste Intoleranz, die selbst vor Zuchthaus und — im Fall dauernder Verstocktheit — vor Todesstrafe ... nicht zurückschrecke, so daß man sich hier mit vollem Recht an Geist und Einrichtungen der katholischen Kirche des Mittelalters erinnert gefühlt hat". K. Ennen S.J.

Nebel, Gerhard: Das Ereignis des Schönen. (321 S.) Stuttgart 1953, Ernst Klett Verlag. DM 13,80.

Nebel ist Altphilologe, ein Schüler Heideggers und war lang im Bann Ernst Jüngers, der seine Sprache und seine Art zu sehen weithin auch in diesem Buch beeinflußt, auch wenn er ihn, ohne ihn zu nennen, hier vielfach bekämpft. Er stellt sich die Aufgabe, das Wesen des Schönen zu bestimmen. Dabei bedient er sich nicht einer philosophischen Methode, sondern einer Bildsprache, die das Schöne nicht als abstrakte Theorie, sondern in seiner leibhaftigen und geisthaftigen Wirklichkeit, als existierend, zu fassen sich bemüht. Das hat weithin eine gewisse Undeutlichkeit zur Folge. Besonders schwierig gestaltet sich die Darbietung insofern, als Nebel hauptsächlich vom Klassisch-Schönen, wie es die Antike und der autonome Humanismus sah, ausgeht und diese Schönheit in das Angesicht des Christentums stellt. Da er dies mit dem Barthschen Protestantismus gleichsetzt, kommt es zu einer Herabwertung und Dämonisierung der Ästhetik, mit der man nicht einverstanden sein kann, wenn man auch aus dem Buch eine Hierarchie der Schönheitswirklichkeiten erkennen und ableiten wird. Die ernste und gewichtige Arbeit weist auf einen Wandel des Denkens und Empfindens unserer Zeit hin, die mehr und mehr die sogenannte reine Kunst überwindet, das Formale als Halbheit zurückdrängt, sich dem „Ereignis" (gleich Aktus, Aktualität, Wirklichkeit, Existenz, Konkretion) zuwendet und die Analogie des Schönen, die Analogia pulchri, wiederentdeckt. H. Becher S.J.

Hornstein, Xavier von: Von der Angst unserer Zeit. (58 S.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. Kart. DM 3,20.

Die Angst ist das Thema unserer Zeit schlechthin. Sie zieht sich wie ein roter Faden durch Gespräche, Zeitungen, Bücher, Philosophien. Furcht und Angst hat es immer schon gegeben, auch im Bereich der Religion, aber die Perversion im Sartreschen Existentialismus hat nur noch wenig damit zu tun. Die Sartresche Angst wird zum lähmenden

Gift des Menschen, das ihn gleichzeitig der „Verdammung zur Freiheit" ausliefert.

Von diesen Gedanken ausgehend, führt Prof. von Hornstein zur christlichen Lösung von der Angst durch drei Stufen: „Beherrschung der Begierden" — „Aktive Unterordnung der materiellen Kräfte unter die Kräfte der Seele" — „Hingabe an Gottes Willen." In knappen 60 Seiten können diese Probleme natürlich nicht ausgeschöpft, sondern nur die Grundlinien aufgezeigt werden.

Am besten vielleicht kennzeichnet sie der Satz: „Die entscheidende Ursache unserer Angst ist die zeitliche Ruhelosigkeit, die uns überfällt, weil wir für die Ewigkeit gemacht sind." (S. 55.)

Es wäre schön, wenn man dieses Büchlein nicht nur Akademikern in die Hand geben könnte. Thema und Gedankengang bieten sich geradezu an. Aber dazu sollte es ein wenig leichter geschrieben sein, damit auch dem einfachen Leser das Problem vor Augen steht: „Angst unserer Zeit" oder „Geborgenheit in Gott." Dr. P. Roth jun.

Geschichte der Literatur

Grenzmann, Wilhelm: Deutsche Dichtung der Gegenwart. (474 S.) Frankfurt a. M. 1953, Hans F. Menck Verlag. DM 12,80.

Nach seinem erfolgreichen Buch „Dichtung und Glaube", in dem der Verfasser die Dichter vor den Richterstuhl des Glaubens führte und von ihnen ein Selbstbekenntnis verlangte, gibt er hier eine Gesamtübersicht der literarischen Ernte vom Naturalismus bis heute. Wenn schon das erste Buch zeigte, daß Grenzmann die Offenbarungswelt als Prüfstein auch der Kunst und ihrer innersten Anliegen ansieht, so dürfen wir von vornherein vermuten, daß auch das neue Werk hauptsächlich den inneren Gehalt der Dichtung der letzten 50 Jahre zu erschließen sucht. Die positivistische Vollzähligkeit lehnt er ab. Eine sorgfältige und knappe Inhaltsangabe der wichtigsten Werke ist die Voraussetzung seines Urteils. „Um was ringen die Dichter?" Darauf kommt ihm alles an. Jeder Gehalt ruft nach seiner eigentümlichen Form; so wird die Darstellung zugleich auch zu einer Formgeschichte. Grenzmann hat es als erster unternommen, die unübersichtliche Fülle zu ordnen, die Kernpunkte des geistigen Lebens dieses halben Jahrhunderts herauszuarbeiten. Das ist ein besonderes Verdienst. Er gibt eine wahre Überschau, auch wenn aus einer weiteren Entfernung sich einige Gipfel als erheblich niedriger erweisen werden. H. Becher S. J.

Zimmermann, Werner: Deutsche Prosadichtungen der Gegenwart. Interpretationen für Lehrende und Lernende. (198 S.) Düsseldorf 1954, Pädagogischer Verlag Schwann. Geb. DM 10,50.

Schwer ist die Kunst werkgetreuen Interpretierens von Dichtungen. Hier ist sie versucht und vielfach gelungen. Der Band ist aus Studium und praktischem Deutschunterricht hervorgegangen. Man merkt es ihm an, daß er nicht nur am Grünen Tisch entstanden ist; und das ist gut so. Es wurden Erzählungen ausgewählt, die auf Grund ihres beschränkten Umfanges verhältnismäßig leicht überschaubar und deshalb auch sachgemäß interpretierbar sind. Der Interpret will die Einheit von Gestalt und Gehalt der einzelnen Kunstwerke aufzeigen. Ja, von der Form ausgehend, erhellt er den Sinnkern des Inhalts. Wir finden Werke von Bergengruen, v. le Fort, Schaper, Stefan Zweig, Böll, Borchert, Eich, Goes, Kafka und Kreuder. Maßgebend für die Auswahl waren der „jugendpsychologische, der ästhetische und der ethische Gesichtspunkt". Jeder Deutschlehrer, der das Buch einmal kennenlernt, wird es nicht mehr missen wollen; denn hier werden sehr brauchbare Wege gewiesen, wie man unserer Jugend wertvolle moderne Dichtung erschließen kann. Auch unsre Hochschulstudenten und alle Freunde der Literatur werden gern danach greifen. K. Michel S. J.

Franz, Erich: Mensch und Dämon. Goethes Faust als menschliche Tragödie, ironische Weltschau und religiöses Mysterienspiel. (246 S.) Tübingen 1953, Max Niemeyer Verlag. DM 11,60.

Franz ist der Meinung, daß alle bisherigen Faustkommentare nicht genügen, da es ihnen nicht gelingt, die verschiedenen, in der Dichtung miteinander ringenden Gedankenkreise gleichmäßig zu berücksichtigen. Die Folge sei, daß sie darum irgendwo immer versagten und zu künstlichen Erklärungen ihre Zuflucht nehmen mußten. Man muß es Franz zugestehen, daß er mit großer Umsicht vorgeht und sich um die Klarheit aller in Frage kommenden Begriffe und Anschauungen bemüht, die er auf ihre Wurzel zurückzuführen sucht. Deshalb ist auch in einem verhältnismäßig sehr ausgedehnten Maß nicht unmittelbar von der Faustdichtung selbst die Rede. Der Dichtung liegen nach Franz drei religiöse Mythenkreise zugrunde, der christliche, der antik-humanistische und der naturphilosophische. Eine Dreigliederung begegnet uns im Verlauf immer wieder, meist treffend, mitunter aber auch nicht minder künstlich als bei den Erklärern, gegen die sich Franz wendet. Goethe versuchte, diese drei Welten in seinem Werk darzustellen, mitunter auch um seine Leser und Deuter aufs Glatteis zu führen (vgl. z. B. S. 55 ff 64 u. a.), was Franz natürlich immer merkt. Nachdem er zuerst die Voraussetzungen geklärt hat (Verhältnis Goethes zu der Faustdichtung, Wandel ursprünglicher Pläne, Stil und Aufbau, Höllenpakt und Wette, die Rolle der Magie, Mehrdeutigkeit der Begriffe je nach drei Mythenkreisen), beschäftigt sich Franz

zuerst mit der Tragik. Er unterscheidet die verschiedenen Bedeutungen des Wortes, weist den tragischen Charakter des Ganzen, der drei Einzeltragödien in Faust nach und beschäftigt sich insbesondere mit der Tragik der Einseitigkeit der Altersdichtung, der Tragik der Schönheit und der Macht. Ein zweiter Teil untersucht die Ironie im Faust. Der dritte Teil will den religiösen Charakter der Dichtung in der dreifachen Brechung der Mythenkreise nachweisen. Franz schließt mit einer Betrachtung der Gegenwartsbedeutung des Faust, die in einer Gegenüberstellung Goethes und Kierkegaards gipfelt.

So willig man dem nachdenklichen Verfasser folgt, so gern man den Reichtum seiner Gedanken anerkennt, so oft ist man doch zu erheblichen Einwendungen veranlaßt. Die fruchtbare Unterscheidung der Mythenkreise kann auch zu einem Schaukelspiel der Erklärung führen. Insbesondere ist es Franz wohl nicht gelungen, die Rolle des Christlichen zu klären. Vor allem vermißt man eine genaue Durchleuchtung der letzten Szene in Faust II. Ebensowenig können wir uns mit der doppelten Erklärung des „Strebens" befreunden. Es soll beim Eingang der Wette im Sinn des Lebensrausches, am Ende aber als Hochstreben im Sinn der Gottesebenbildlichkeit verstanden sein. Wenn Faust am Ende seines Lebens von dem schönen Augenblick spricht, so tut er dies doch nicht, wie Franz annimmt, als sei er da (weshalb er vom Teufel geholt wird, der aber betrogen wurde, weil Faust etwas ganz anderes gemeint habe), sondern Faust spricht von der Hoffnung, das Wort aussprechen zu können, wenn er mit freiem Volk auf freiem Grunde steht. Verhängnisvoll wirkt es sich aus, daß Franz noch die überlebte Meinung hat, Magie sei eine Vorstufe der Religion während mittlerweile die Geschichte die Überzeugung der Philosophia perennis bestätigt hat, sie sei eine Abfallserscheinung. Wenn auch ein großer Dichter, wie Goethe, aus der inneren Fülle seiner Natur das rechte Verhältnis der beiden Mächte richtig gestaltet, so verdirbt der Erklärer viel, wenn er ein anderes Schema unterlegt. Daß Franz im Verhältnis Gnade und freie Mitwirkung des Menschen alles Tun bei Gott und reines Erleiden beim Menschen sieht, wundert uns nicht. Die schwierigen Gedankengänge der katholischen Theologie sind ihm fremd. Wir müssen ihm aber dankbar sein, wenn er wieder ernst auf den metaphysischen und religiösen Charakter und die Verbindung von Religion und Liebe des Goetheschen Faust aufmerksam macht. Doch ist der Begriff der Religion bei Goethe verblaßter, als Franz es annehmen möchte. Mit Recht wendet sich Franz dagegen, den Faust ein christliches Werk zu nennen.

Trotz dieser Ausstellungen bleibt Franz das Verdienst, eine tiefgründige Darstellung der großen Dichtung verfaßt zu haben, in der Goethe seine ganze Welt zusammenfaßte, auch wenn er kein Jedermannsspiel schrieb.

H. Becher S.J.

Lohnmüller, Johannes: Overberg und unsere Zeit. Zum 200. Geburtstag (1. 5. 1754). (57 S.) Trier 1954, Paulinus-Verlag. DM 2,50.

Der bedeutende Akademiedirektor in Trier widmet dem Andenken Overbergs eine kleine Denkschrift, die im Erinnerungsjahr Kerschensteiners zum Vergleich der beiden Pädagogen einlädt. Lohnmüller erzählt Leben und Wirken des Leiters der Münsterer Normalschule und des „Vaters der Lehrerinnenseminare" und nennt seine Erziehungsgrundsätze, in denen schon alle moderne wissenschaftliche Pädagogik vorausgenommen und durch die Vorbildpädagogik überhöht wird. Overberg, der den Kreis der Fürstin Gallitzin, deren Seelenführer er war, jährlich durch einige Tage die Exerzitien des heiligen Ignatius machen ließ, wußte den eigenen Beruf und den seiner Lehrer im Religiösen zu gründen und dadurch die Voraussetzungen für einen Erfolg zu schaffen, der die münsterischen Landschulen weit über ihre Umgebung heraushob. „Bildung der Lehrerpersönlichkeit als der ausschlaggebende Faktor ist das Vermächtnis Overbergs an unsere Zeit" (43).

H. Becher S.J.

Muschg, Walter: Jeremias Gotthelf. Eine Einführung in seine Werke. (219 S.) München 1954, Lehnen-Verlag. (Dalp-Taschenbücher Band 303, Francke Verlag, Bern.) DM 2,80.

Aus der tragischen Literaturgeschichte des Verfassers weiß man, daß es Muschg darum geht, nicht bloß das Ästhetische zu betrachten, sondern auf den Sinn der dichterischen Aussage zu sehen, die in ihrer Vollendung dann auch ein Kunstwerk ist. Gerade bei einem Jeremias Gotthelf wird eine solche umfassende Schau, die auch eine Hierarchie der Werte anerkennt, zu einem vollen Ergebnis führen. Das Bändchen beginnt mit einer allgemeinen Würdigung des Dichters und schließt mit einigen Bemerkungen, die vor allem „von den wichtigsten künstlerischen Merkmalen dieser einzigartigen Dichtwerke Rechenschaft geben". Der eigentliche Gehalt des Bändchens ist die Besprechung der einzelnen Dichtungen Gotthelfs, die Sammlung der Vorreden der von Muschg herausgegebenen Werke. Mit steigender Ergriffenheit wird man die Ausführungen lesen und dann zu Gotthelf selbst greifen, dessen tiefchristliches Weltbild zum Weltgericht und zum Aufbau einer neuen Welt wird. Es scheint fast so, als ob Gotthelf den verblassenden Glanz Gottfried Kellers und Conrad Ferdinand Meyers zu überstrahlen begänne. Es wäre eine gerechte Entwicklung.

H. Becher S.J.

Bebler, Emil: Gottfried Keller und Ludmilla Assing. Mit drei Abbildungen. (182 S.) Zürich 1952, Rascher-Verlag. DM 10,—.

In behaglicher Breite erzählt das Buch die Beziehungen zwischen dem Schweizer Dichter und der Nichte von August Varnhagen von Ense und der Herausgeberin seiner Werke. Gleichzeitig erfährt der Leser, wie Keller in Berlin und später in Zürich lebte und welchen Anteil er an den Händeln der Welt nahm. Es tut sich ein friedliches und gesättigtes Bild geistiger Kultur, edler Menschlichkeit und anmutiger Freundschaft auf. Vorübergehend ist man versucht, die Dichte dieses Lebens zu preisen, doch enthüllt sich mehr und mehr, daß dieses ganze Dasein nur auf einem verhältnismäßig gesicherten diesseitigen Grund aufruht: Wohlstand, äußerer Friede. Man wird diese Werte nicht verkennen und etwa die Biederkeit Kellers nicht gering achten, dessen größter Kummer es in Berlin ist, daß er eine kleine Schuld von 600 Talern nicht bezahlen kann und sich lange scheut, die Mutter um Hilfe anzugehen. Der tragische Tod Ludmillas, von der Keller sich tatsächlich schon innerlich gelöst hatte, kann den Leser darauf aufmerksam machen, wie eng und brüchig diese Welt war. — Ob es sich nicht lohnte, die Denkwürdigkeiten Varnhagens von Ense aus den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte heraus wiederum zu prüfen? H. Becher S.J.

Geiger, Hannsludwig: Es war um die Jahrhundertwende. Gestalten im Banne des Buches. (192 S.) München 1953, Albert Langen, Georg Müller. DM 7,80.

Die gründliche und zugleich anschauliche Studie behandelt das Leben der beiden bekannten Münchener Verleger und ihre Leistung. Es ist die Zeit, da sich inmitten einer äußerlichen Sicherheit die inneren Fundamente auflösen. Viele Schriftsteller der Zeit spüren diesen Widerspruch. Man kann ihnen weithin Aufrichtigkeit zubilligen, wenn sie diese Scheinwelt zu entlarven suchen, auch wenn sie selbst weder theoretisch noch praktisch etwas Neues aufzubauen vermögen. Die beiden Verleger passen in diese Zeit der Fragwürdigkeit, über die man doch nicht einfach den Stab brechen kann. Die Titel der Zeitschriften Simplizissimus und März, die Namen der Dichter und Künstler O. J. Bierbaum, Carl Bleibtreu, M. Dauthendey, O. Gulbransson, O. E. Hartleben, G. Hauptmann, Th. Th. Heine, K. Holm, R. Reznicek, L. Thoma, Fr. Wedekind usw. und der von beiden Verlegern in Deutschland eingeführten Björnson Björnstjerne, H. Ibsen, S. Lagerlöf, A. Strindberg und vieler Franzosen verraten schon die Breite und die Brüchigkeit des Geistes. Geiger vermag es, ohne selbst eigentlich gültige Maßstäbe zu verraten, die Maßlosigkeit der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts in diesem Literatenkreis darzustellen als eine zum Pessimismus führende Befreiung von Unwahrhaftigkeit und materialistischer Sattheit, als eine Diagnose des Triebhaften und doch Schönheitssüchtigen der einzelnen und der Gesellschaft. Auch für eine Geschichte, die das Erwachen des Sinnes für das Absolute in dieser Zeit zum Gegenstand hätte, ist die Geigersche Studie eine wichtige Quelle. Die „Profile" der A. Strindberg, F. Wedekind, O. J. Bierbaum und M. Dauthendey, eine Reihe unveröffentlichter Briefe von O. J. Bierbaum, L. Braun, M. Dauthendey, H. Hesse, K. Kraus, L. Thoma, F. Wedekind, J. Weinheber u. a. und 31 Bildbeilagen vervollständigen die wertvolle Festschrift zum 60- bzw. 50jährigen Bestand der jetzt vereinten Verlage. H. Becher S.J.

Jugendliteratur

Schmidt-Pauli, Elisabeth von: Pilger auf Erden. Kleine Heiligenlegende für die Jugend. 8. Auflage. (245 S.) Kevelaer 1954, Butzon & Bercker. Hln. DM 5,80.

In unserer Zeit, in der die Kinder schon so früh mit der Technik aber auch mit dem Bösen vertraut werden, ist es dringend notwendig, daß früh genug auch der heilige Mensch in den Gesichtskreis des jungen Menschenkindes tritt. In ihm muß das Kind den Menschen kennenlernen, der nicht der Erde verhaftet ist, sondern Pilger ist zu Gott hin. Das Kind muß praktisch erfahren, wie ein solches Leben in und für Gott aussieht und wie man es überhaupt verwirklichen kann, auch schon in jungen Jahren. Diese Heiligenlegende wird die Jugend gerne zur Hand nehmen. Es ist zu wünschen, daß dieses Buch eine Fortsetzung findet, damit möglichst viele Heilige in rechter Form unserer Jugend bekannt gemacht werden und damit vor allem die Heiligkeit selbst in unserer Jugend nicht aussterbe, denn „eine Jugend ohne Heilige ist wie eine Stadt ohne Türme".

F. Weber S.J.

Böcker, Hans Werner: Wir kennen keine Langeweile. Ein Spiel und Bastelbuch für Jungen und Mädchen. (324 S.) Essen 1953, Verlag Fredebeul und Koenen. Geb. DM 9,80.

Der Verfasser gibt im 1. Teil seines Buches in einer guten und reichen Auswahl ausgezeichnete Anregungen für das Spiel im Familien- und Freundeskreis. Seine Vorschläge zur Pflege von Blumen und Tieren und seine Anleitungen zum einfachen und nützlichen Basteln im 2. und 3. Teil sind nicht weniger wertvoll für eine gesunde Freizeitgestaltung für jung und alt. Th. Schmidkonz S.J.

Vom Katholikentag zum katholischen Kirchentag

Von JOHANNES B. HIRSCHMANN S. J.

Kein Katholikentag der Nachkriegszeit hat eine so umfassende Resonanz gehabt wie der von Fulda. Das lag nicht nur an den 269 offiziellen Pressevertretern des In- und Auslandes. Es lag auch nicht in erster Linie am Thema. Es lag nicht einmal in den Erwartungen der meisten, die die Tage vorbereiten halfen. Sie hatten im Gegenteil gewisse Befürchtungen. Diese hingen zusammen mit dem Mißverhältnis zwischen der relativen Kleinheit der Stadt und der zu erwartenden Zahl der Teilnehmer, die die ursprünglichen Schätzungen überdies um das Doppelte übertraf. Sie hingen auch zusammen mit der vollständigen und noch nicht ganz durchgeführten Umorganisation des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, dessen Aufgaben heute weit umfassender sind als die des früheren Zentralkomitees der deutschen Katholikentage. Dazu bestand die Gefahr, daß gegenüber den bisherigen Katholikentagen der Nachkriegszeit der Fuldaer zu wenig eigenes Profil gewänne. Die Tage von Mainz 1948 trugen das Gepräge der ersten Sammlung der katholischen Kräfte in der Nachkriegszeit. Bochum (1949) war bestimmt durch die soziale Problematik, die aufzugreifen die Stadt im „Revier" zwang. Altötting-Passau (1950) war — als Versuch, zu einem zweijährigen Rhythmus „großer" Katholikentage zu kommen — in seinem kleineren Rahmen gekennzeichnet durch den Verzicht auf umfangreiche Arbeitsgemeinschaften und stärkere Konzentration nach innen. Berlin 1952 erhielt seine Eigenart durch die einzigartige Situation der Stadt in der deutschen Gegenwart. Man hätte dem Katholikentag in Fulda eine ähnliche Einzigartigkeit geben können, hätte man ihn mit dem Bonifatiusjubiläum verbunden. Aber darauf wurde bewußt verzichtet. So sehr die Nähe des Bonifatiusgrabes, die Fülle der Hinweise auf ihn in der Atmosphäre der Stadt überall zu spüren waren — das Entscheidende im Gesamteindruck lag nicht hier.

Es lag nicht einmal, glaube ich, in der Begegnung von Ost und West. Sie gehörte sicher zu den stärksten Erlebnissen der Tage. Sie hinterließ bei den 21000 Teilnehmern aus der DDR, darunter 7000 Jugendlichen, nachhaltigere Eindrücke als Berlin. Die Kritiken in der Presse, die von gelegentlichen Kontaktschwierigkeiten, Schwierigkeiten der gemeinsamen Sprache, allzu theoretischem Sprechen des Westens berichten, spiegeln trotzdem nur schlecht den Gesamteindruck, den nach dem Zeugnis unzähliger Briefe und Seelsorger aus der DDR die weitaus meisten Teilnehmer von dort mitnahmen: den Eindruck der gemeinsamen Gottesdienste und Gebete, der ergreifenden Brüderlichkeit in einer katholischen Stadt und Landschaft, reicher Begegnung

der einzelnen Menschen und Gruppen und der Fülle der vielfältigen Lebensäußerungen ihrer Kirche. Ost und West spürten deutlicher, wie vieles sie einander zu entfremden droht oder schon entfremdet hat; wie sehr sie einander bedürfen und einander zu beschenken imstande sind. Da hat Fulda viele neue persönliche Beziehungen geknüpft, zur Besinnung auf die Möglichkeiten umfangreicherer und intensiverer Begegnungen dieser Art in verschiedensten Formen gezwungen — und wird darin, so scheint es, stärkere Nachwirkungen haben als Berlin. Aber es wäre einseitig, die Frage nach der Gestalt und Häufigkeit der Katholikentage aus dem Gesichtspunkt der Ost-West-Begegnung lösen zu wollen.

Was vielmehr am entscheidendsten war: In Fulda kam der verwandelte Sinn der Katholikentage der Gegenwart gegenüber denen früherer Jahrzehnte klar zum Durchbruch und zum Bewußtsein. Das Thema der anhebenden Diskussion war nicht in erster Linie der Katholikentag von Fulda, sondern der Sinn der Katholikentage überhaupt — und ihre Funktion im Leben der katholischen Kirche Deutschlands. Sie sind *Kirchentage* geworden.

Sie vereinen in sich eine solche Fülle von Lebensäußerungen der Kirche wie keine andere Veranstaltung derselben. Ihre Mitte sind die gottesdienstlichen Feiern. Die Liturgie entfaltet die Fülle ihrer Ausdrucksformen, von den unzähligen stillen heiligen Messen über die gesungenen Ämter bis zum Pontifikalamt, auch dem im östlichen Ritus, bis zu der gemeinsamen Pontifikalmesse der Hunderttausende, das der päpstliche Nuntius feiert. Unzählige gehen täglich zum eucharistischen Mahl; die nächtliche Anbetung fehlt auf keinem Katholikentag mehr; in allen Kirchen knien stille Beter; die gemeinsame Gebetsstunde des Samstagabends scheint zur festen Form der Tage zu werden. Die Gläubigen vernehmen das Wort der lehrenden Kirche: der Heilige Vater spricht zu ihnen; die Bischöfe verkünden ihnen das Wort Gottes; ihre Gegenwart wird als unbedingt erforderlich betrachtet. In den Arbeitsgemeinschaften und Großkundgebungen treten die katholischen Laien in den Vordergrund — auch sie sind Kirche; sind es gerade in ihrem Bemühen, die weltlichen Bereiche gläubig zu sehen und anzupacken. Zwischen ihnen stehen die Bischöfe und Priester; zwischen den Christen in der Welt in zunehmendem Maß auch Ordensleute, Männer und Frauen — die Stände der Kirche. Alle Diözesen sind vertreten, die überwiegend katholischen und die Diasporabistümer. Die Zahl der auswärtigen Gäste nimmt von Katholikentag zu Katholikentag zu. Auch die Missionsländer fehlen nicht. — Alle Berufe sind da, alle Bildungsschichten. So werden die Tage zu Tagen vielfältigster Begegnung, der getrennten Familien, der auseinandergesprengten Heimatvertriebenen in Ost und West, der Alten und der Jugendlichen — auch die Kinder kommen zu ihrem Recht. Eine große Anzahl von Verbänden sammelt ihre Mitglieder zu Treffen verschiedensten Gepräges. Es sind Tage umfassender Caritas, herzlicher Gastlichkeit, warmer Brüderlichkeit. Fast am Rande stehen die Ausstellungen kirchlicher Kunst, die Buchausstellungen, die Darbietungen religiöser Musik, Theater und (leider nicht in Fulda!)

Film beteiligen sich in der Stadt der Katholikentage an der Gestaltung des Programms. Monatelang hat die Presse vorgearbeitet, nicht nur die kirchliche; in umfassender Weise ist sie mit Berichterstattern und Bildberichterstattern vertreten. Monatelang ist, wenigstens in der katholischen Presse, der Nachhall, diese oder jene Form der Auswertung zu beobachten. Eine Fülle von Anregungen fließt in die Arbeit der Gemeinden, der Verbände. Der umfangreiche Bericht mit den Hauptreferaten und Ergebnissen der Aussprachen trägt mit dazu bei. Die Stehfilme, Dokumentenfilme, Spielfilme tragen die Bilder bis in die entlegensten Gegenden. — Katholikentage sind keine politischen Demonstrationen; aber sie wirken von selbst auch in den politischen Raum. Die Aufmerksamkeit und Unterstützung der Behörden, die Teilnahme bekannter politischer Persönlichkeiten, das kirchliche Wort zu weltanschaulichen Fragen der Politik sind von den Katholikentagen ebensowenig hinwegzudenken wie die Stellungnahme zu kulturellen und sozialen Fragen — geschehe es nun in der Form eines „Wortes des Katholikentages" oder in Entschließungen von Arbeitskreisen, die zur Weiterverfolgung dem Zentralkomitee übergeben werden. Daß bei der Spaltung Deutschlands in Ost und West die Begegnung der Getrennten auch ein wertvoller Beitrag zur Wahrung des Willens zur politischen Einheit ist, versteht sich von selbst.

Diese Selbstdarstellung der Kirche ist von großer Bedeutung für das innerkirchliche Leben. Es ermöglicht nicht nur ein Erlebnis der Einheit und trägt zu ihrer Verwirklichung bei. Sie enthält auch ein gut Stück wertvoller Verkündigung nach innen und außen. Immer wieder begegnet man dem Gläubigen aus der Diaspora, dem der Reichtum des Lebens seiner Kirche hier in einer Dichte anschaulich wurde, wie vielleicht niemals sonst in seinem Leben. Bei vielen Gläubigen aus abgelegenen, kleinen, seelsorglich vielleicht nicht allzu gut bestellten Gemeinden, ist es ähnlich. Es gibt gewiß viele Katholiken, für die die Fülle und Intensität ihres religiösen Gemeindelebens die Erlebnisse eines Katholikentages leicht entbehrlich macht. Es gibt aber Tausende, die ihr Leben lang davon zehren. Für viele von ihnen steht er in einer ähnlichen Ordnung wie die Wallfahrt nach einem großen Gnadenort oder eine Pilgerfahrt in die Heilige Stadt. Zumal wenn, wie in Fulda, zu den oben geschilderten Erfahrungen kirchlichen Lebens noch die Denkmäler einer großen katholischen Vergangenheit, das Erlebnis einer von katholischem Leben geprägten Stadt und Landschaft, die Gräber der Heiligen kommen.

In einer Zeit, in der solche Großveranstaltungen mit ihrem Erlebnis- und zugleich Bildungswert technisch möglich geworden sind, ohne daß sie der Gefahr zu erliegen brauchen, falsche Massenerlebnisse von fraglichem Wert zu begünstigen, liegen auch der Kirche — wie anderen großen Organisationen — solche Ausdrucksformen ihres Lebens. Sie wirken zugleich anregend für eine Weiterentfaltung seiner kultischen und apostolischen Form.

Auch für den Nichtkatholiken sind sie bedeutungsvoll. Sie erschließen ihm in gedrängter Form eine Fülle katholischen Denkens und Lebens. Sie stellen ihn nicht selten vor die Notwendigkeit der Auseinandersetzung.

Es ist die Befürchtung ausgesprochen worden, daß die Kennzeichnung der Katholikentage als „Kirchentage" ihre Funktion als Generalversammlung der freien katholischen Kräfte, die früher eindeutig im Vordergrund stand und die auch heute noch unentbehrlich ist, gefährdet zugunsten bloßen religiösen Erlebens oder auch zugunsten rein kirchenamtlicher Veranstaltung. Diese Gefahr ist überwindbar. Man würde ihr leichter unterliegen, wenn man auf die Arbeitstagung anläßlich des Katholikentages ganz verzichtet. Allerdings wird man für sie eine der neuen Wirklichkeit des Katholikentages gemäße Form entwickeln müssen. Die Arbeitsgemeinschaften der letzten Katholikentage hatten keine eindeutige Form. In Mainz umfaßten sie thematisch den Gesamtbereich des katholischen Lebens; das gestattet keine Gründlichkeit. In Bochum beschränkte man sich auf Ausgliederungen der sozialen Arbeit; die Arbeitsgemeinschaften erwiesen sich als zu groß. In Altötting hielt man sie bewußt klein — die Gestaltung im einzelnen aber war danach so verschiedenartig, die Zusammensetzung noch von so viel Zufälligkeiten bestimmt, daß man danach beschloß, die echten Arbeitstagungen mit spezialisiertem Programm im Rahmen der Arbeit des Zentralkomitees getrennt von den Katholikentagen durchzuführen. Die Ergebnisse der beiden Arbeitstagungen über den sozialen Wohnungsbau in Altenberg (1951) und die Landvolkarbeit in Würzburg (1953) rechtfertigten dieses Vorgehen. — Auf dem Berliner Katholikentag versuchte man dann an die Stelle der Arbeitstagung eine Reihe von Forum-Gesprächen vor einem großen Kreis durchzuführen, hauptsächlich mit Rücksicht auf die vielen Teilnehmer aus der DDR. Das Ergebnis war in den verschiedenen Arbeitskreisen verschieden — es rückte zu weit von der Aufgabe eigentlicher Arbeitstagungen ab. — In Fulda wollte man es noch einmal mit Arbeitsgemeinschaften versuchen, in denen vor einem ausgewählten Teilnehmerkreis vorbereitete Thesen durchgesprochen und so Richtlinien für die Arbeit des katholischen Deutschland formuliert werden sollten. Nur bei einem Teil der Arbeitskreise wurde das Ergebnis erreicht — in einigen so, daß die erarbeiteten Anregungen wirklich durch den „Bericht" und die Arbeit des Zentralkomitees fruchtbar gemacht werden können. In einem Teil der Arbeitsgemeinschaften zwang aber die große Zahl der mithereingenommenen Teilnehmer aus dem Osten wieder zu einer Annäherung an die Berliner Form. Sie wäre noch stärker gewesen, hätte man nicht einen Teil dieser drängenden Teilnehmer in Vorträgen mit Aussprachen auffangen können. Diese Form erwies sich als glücklich.

Die Meinungen über die beste Form für die Zukunft sind geteilt. Wenig glücklich erscheint der Vorschlag, die Arbeitsgemeinschaften ganz fallen zu lassen, sie nur auf einige größere Katholikentage zu beschränken, oder sie zeitlich wenigstens vom Katholikentag zu trennen. Damit würde nicht nur ein wertvolles Stück Tradition geopfert; der geistige Gehalt und Ertrag der Tage würde gemindert und eine echte Möglichkeit der Koordination der katholischen Arbeit nicht ausgenutzt. Zu überlegen scheint angesichts der nach 1948 gemachten Erfahrungen aber ein anderer Vorschlag.

Man schaffe bei diesem ersten Teil des Katholikentages zwei getrennte Veranstaltungsreihen: einen echten *Vertretertag* und eine Reihe von Vorträgen mit Aussprachen. Bestimmte universale Fragekreise setzten sich erfahrungsgemäß auf jedem Katholikentag durch: Ehe und Familie, Schule und Erziehung, Welt der Arbeit, öffentliche Ordnung, Leben der Gemeinde, zumal der Diaspora; Caritas; internationale Zusammenarbeit; Weltmission. Über die Abgrenzung der Ergänzung läßt sich reden. Man berufe etwa fünf bis sieben solcher Arbeitskreise, lade zu ihnen je einen Vertreter dieses Bereiches aus den Diözesanausschüssen der deutschen Bistümer, aus den zuständigen Verbänden und anerkannte Sachverständige; man gebe ihnen eine in den Sachausschüssen des Zentralkomitees, in Zusammenarbeit mit den diözesanen und Verbandsstellen gründlich vorbereitete Übersicht über den Stand der katholischen Arbeit im jeweiligen Bereiche und über die hauptsächlich andrängenden Aufgaben; man spreche in zwei Tagen dieses Bild mit diesen sachverständigen Vertretern gründlich durch und komme zu Richtlinien für die Schwerpunkte der zukünftigen kirchlichen Arbeit. Die Auslese des Vertreterkreises würde eine umfassende Information und Koordination der katholischen Arbeit, eine solide Vorbereitung und Nacharbeit gewährleisten. Damit würde der Katholikentag in diesem Teil seiner Arbeit zu einer Gelegenheit für das Zentralkomitee, eine seiner wichtigsten Aufgaben zu erfüllen, die zentrale Information und Koordination der katholischen Kräfte. Es würde zugleich die im Rahmen der Diözesaneinrichtungen und der überdiözesanen Verbände geleistete Arbeit auf dem Katholikentag stärker und organischer zum Zug kommen als bisher.

Speziellere Arbeitsthemen, auch solche, die eine regelmäßig wiederkehrende Behandlung erfordern, sollten dagegen in eigenen Arbeitstagungen, getrennt vom Katholikentag, behandelt werden.

Daneben könnte eine Reihe von Vortragsveranstaltungen mit Aussprachen die gleichen Themen, die die Vertretertagung beschäftigen, einem breiteren Teilnehmerkreis zugänglich machen. Dazu könnten die besten Kanzelredner und Sprecher der katholischen Laien gewonnen werden. Die Form der Darbietung und Aussprache sollte den Bedürfnissen jener Teilnehmergruppen aus der Diözesanarbeit und den Verbänden, vorwiegend der Diaspora und, solange nötig, aus dem Osten, angemessen sein, die bisher das Gros der Teilnehmer an den Arbeitsgemeinschaften stellten.

Es ist entsprechend, daß jeder Katholikentag unter einer bestimmten Losung steht. So wie die Behandlung der eben genannten Reihe von Themen in der zweiten Gruppe von Veranstaltungen beim ersten Teil des Katholikentages (Dienstag abends bis Freitag vormittags) bereits auf die Losung ausgerichtet sein sollte, so sollte diese nach wie vor die Richtung der Themen der drei Vorträge am Freitag, Samstag und Sonntag bestimmen. Auf diese Vorträge selbst sollte nicht verzichtet werden.

Für den Freitag und Samstag scheint sich ein entsprechender Rahmen dieser Kundgebungen bereits bewährt zu haben. An der Freitagabendveranstal-

tung hat in Berlin und Fulda die Jugend entscheidenden Anteil gehabt. Das sollte man beibehalten. Auch die Form des Laienspiels, des Legenden- oder Mysterienspiels. Das Spiel ist eine eigenwertige Aussageweise, in der Kirche sich darzustellen vermag. Ob wir nicht dahin kommen könnten, bei solchen Gelegenheiten Uraufführungen katholischer Künstler zu erleben? Ob es sich nicht ermöglichen ließe, im Rahmen der Katholikentage hier und auch sonst einer religiösen Kunst in Deutschland neue und große Aufgaben zu stellen? (Sie würde auch in andern Formen und bei andern Gelegenheiten als durch Ausstellungen zu realisieren sein.)

Der Samstagabend in Fulda schloß mit der Marienweihe und der Reliquienprozession. Das Marianische Jahr und das Bonifatiusgrab waren der Anlaß. Bleiben wird der Wille, die Abendkundgebung am Samstag in einem Gebetsgottesdienst zu beschließen. Der um die Gestaltung der Gottesdienste auf den letzten Katholikentagen verdiente Bisch. Rat Josef Gülden macht den beherzigenswerten Vorschlag, in dieser Gebetsstunde die deutschen Katholiken vor Gott aussprechen zu lassen, wofür sie ihm in den letzten Jahren besonders zu danken, was sie ihm besonders abzubitten, um was sie ihn besonders anzuflehen haben. Wenn sich um die Inhalte dieses Betens die deutschen Katholiken in ihren Bistümern und Verbänden ähnlich mitbemühten wie um die Inhalte der Vertretertagung, könnte auch diese Gebetsstunde eine ausdrucksvolle Selbstdarstellung der Kirche in Deutschland werden.

Die *Gottesdienste* in der Woche des Katholikentages sind von zentraler Bedeutung für die Verwirklichung des „Kirchentages". Von ihnen strömt die Kraft des Herrn ein in alles übrige Reden und Tun. Bei ihnen erscheinen die Bischöfe als die Väter ihrer Gläubigen, brechen ihnen das Brot des Wortes und der Eucharistie. Es entspricht der Würde dieser Feiern, daß auch in ihrer äußeren Gestalt die lebendige Arbeit an der Liturgie, die im katholischen Deutschland geschieht, fruchtbar gemacht wird. Hier kann noch manches gebessert werden. Gewiß eignen sich diese Tage in dieser Hinsicht nicht für Experimente. Aber die volkspädagogischen Möglichkeiten der Gestaltung des Betens und Singens, vor allem auch des gemeinsamen Deutschlands, dürften auf Katholikentagen reichlicher genutzt werden.

Die Vielfalt der *Begegnungsmöglichkeiten* am Freitag und zumal am Samstag sollte bleiben. Auch das kirchliche Vereinigungswesen gehört zu den lebendigen Ausdrucksformen kirchlichen Lebens. In Fulda dürften mehr als hundert, teils größere, teils kleinere Gruppen, Vereine, Verbände eigene Veranstaltungen gehabt haben. Dazu kommen die Begegnungen der auseinandergerissenen Heimatvertriebenen, der Bekannten aus dem Westen und Osten, spontan sich zusammenfindende Einzelpersönlichkeiten. Dafür muß genügend Zeit bleiben. Aber nahezulegen ist, wo dieses Treffen zu eigentlichen Veranstaltungen führt, die Vermeidung eines Programms, das entweder die Veranstalter der Mitarbeit an den umfassenderen Veranstaltungen des Katholikentages entzieht oder die Teilnehmer stofflich überlastet und damit die Einordnung ins Ganze des Katholikentages gefährdet.

Die rechte Gestalt der beiden *Veranstaltungen am Sonntag* schält sich immer klarer heraus. Zunächst die *Pontifikalmesse* des Päpstlichen Nuntius am Vormittag. Sie wird von den Gläubigen in besonderer Weise als von der Teilnahme des Hochwürdigsten Episkopates mitgeprägt empfunden. Die Ansprache des Erzbischofs von Paderborn in Fulda regte die Frage an — sie sei in aller Bescheidenheit weitergegeben —, ob nicht diese Predigt eine einmalige Gelegenheit sei, in der der deutsche Gesamtepiskopat durch eines seiner Mitglieder den deutschen Katholiken sein Wort zum Thema des Katholikentages sage, ähnlich wie es am Nachmittag der Heilige Vater tut. — Bedauert wird immer noch von vielen die praktische Unmöglichkeit, diese Meßfeier auch eucharistische Mahlgemeinschaft werden zu lassen. Vielleicht findet sich doch noch einmal eine Form.

Es ist von eigener Schönheit, wenn an diesem Morgen in allen Kirchen von sehr früh an eine Meß- und Kommunionfeier die andere ablöst. Ließe sich nicht diese ganze *Nacht* zu einer eucharistischen machen, die am Abend mit der Aussetzung des Allerheiligsten beginnt und in die Meßfeiern des Sonntagmorgens mündet? Beter fänden sich in überwältigender Fülle. Und die Anbetungsstunde oder nächtliche Anbetung würde nicht das Anliegen eines begrenzten Kreises. Welch eine lichterhelle Vigil ließe sich hier schaffen! Wieviel Teilnahme in den Klöstern und vielleicht selbst in Kirchen bei denen, die nicht an Ort und Stelle teilnehmen können, wäre diesem Beten sicher!

Es entspräche der Richtung eines Kirchentages, gerade bei den beiden Großkundgebungen des Sonntags die *gegliederte Fülle* der „heiligen Ordnung" womöglich noch sichtbarer zu machen. Der Einzug der Bischöfe und ihr Ort am Altar gehört hierher. Wäre beim Morgengottesdienst nicht auch ein eigener Standort der Priester möglich, wie bei manchen großen Feiern in den Bistümern? Ein stärkeres Sichtbarwerden der Orden? Außer den Bannern der Bistümer, der Organisationen?

Die *Veranstaltung des Nachmittags*, die Schlußkundgebung, hat durch den nach dem Krieg eingeführten abschließenden eucharistischen Segen etwas den Charakter einer gottesdienstlichen Feierstunde erhalten. Das Podium der Sprecher steht im Raum des Altars. Es würde wohl der Reinheit der Stilformen, auf die Walter Dirks in seiner Kritik von Fulda hinwies, mehr entsprechen, wenn die ganze Feier als bloße Kundgebung zum Abschluß würde. Daß in ihr Auge und Ohr der Teilnehmer zu ihrem Recht kommen müssen, und zwar der unmittelbaren Teilnehmer ebenso wie der mittelbaren des Hör- und Sehfunks, dürfte für die Zukunft ebenso feststehen wie die Notwendigkeit der inhaltlichen Zusammenfassung des Katholikentages in einer letzten Rede. Vielleicht könnten dann aber die letzten Worte mit dem päpstlichen Segen schließen, den der Nuntius, vereint mit den anwesenden Bischöfen, erteilt? Ließe sich die oben beschriebene eucharistische Weihe der vorausgegangenen Nacht durchführen, so würde der Verzicht auf den eucharistischen Segen nicht vermißt. Dem Kundgebungscharakter in die Welt hinein entspräche es auch, wenn wenigstens bei dieser Gelegenheit das Zentral-

komitee der Deutschen Katholiken als solches in Erscheinung träte — etwa durch den Platz, den es einnimmt, oder die Art seines Einzugs auf den Festplatz.

Bochum schuf als *bleibendes Andenken* ein Katholikentagsdorf. Auch Fulda sammelte über 100000 DM für eine Katholikentagssiedlung mit Wohnungen und Kirche. Solche Tatzeichen der Versammelten sollten auch in Zukunft beibehalten werden.

Soll der Katholikentag wirklich „Kirchentag" werden, so kommt es darauf an, daß sich die Kirche an ihm ebenso rein wie in Fülle darstelle. Das ist nur möglich, wenn er von allen Kräften des katholischen Deutschlands mitgetragen wird. Das wiederum setzt ein gutes Zusammenarbeiten dieser Kräfte voraus. Sie zu ermöglichen, gehört zu den Aufgaben des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Sein Ausbau sowie das Einspielen seiner Organe ist noch nicht vollendet — gerade an Aufgaben, wie sie die Katholikentage darstellen, dürfte es darin wachsen. Wenn, was wir hoffen, bald in seinem neuen Heim in Bad Godesberg die Tätigkeit der Sachreferate — die bisher eigentlich nur im sozialen Bereich stärker sichtbar wurde — intensiver werden kann, dürfte davon auch für die Vorbereitung und Durchführung des nächsten Katholikentages im Sinne der Erkenntnisse von Fulda Wesentliches zu erhoffen sein. In Verbindung mit eigens für diese Arbeit freigestellten Kräften läßt sich das Anliegen, für die neue Situation und Aufgabe der Katholikentage die gemäße Form weiter zu entwickeln, so lösen, daß sie ein immer segensreicherer Dienst an der Kirche und durch sie an denen werde, die auf ihr Wort und Leben warten.

Die Krise geschichtlicher Erkenntnis

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Das 19. Jahrhundert ist das große Jahrhundert der historischen Forschung. Die Aufklärung war stark ungeschichtlich eingestellt; sie verneinte und bekämpfte die Religion und den Glauben einer unerleuchteten Vorzeit. Für historisches Wachstum fehlte ihr der Sinn, und ihre radikalsten Vertreter, wie z. B. Voltaire, meinten, die kirchlichen Dogmen seien von schlauen Priestern erfunden. Für sie war es sicher, daß der Menschheit Weg aus der Blindheit und der Finsternis einer irrationalen Vergangenheit in die anhebende Morgenröte der Vernunft geführt habe. Die Optimisten unter ihnen waren überzeugt, daß die Geschichte als Spiel irrationaler Kräfte nun zu Ende ginge und ein lichtes Reich des logischen Denkens heraufzöge. Alles wird hell und vernünftig werden.[1]

Die Statik gegenüber der Vorzeit hinderte und hemmte das geschichtliche Bewußtsein, aber der ungemein naive Glaube an den künftigen Sieges-

[1] Vgl. *R. G. Collingwood:* "The idea of history". Oxford 1949, 3. Aufl., S. 78.

zug der Vernunft war geschichtsbildend. Man dachte geschichtlich im eschatologischen Sinne, d. h. in der Kategorie der Zukunft, während doch Geschichte erstlinig das Vergangene betrifft.

Als der Rationalismus zur Romantik umschlug, wandelte sich auch das geschichtliche Denken. Freilich schwang nun das Pendel oft auf die entgegengesetzte Seite aus. Das Gewesene und organisch Gewordene wurde liebevoll betrachtet und das Mittelalter, von den Aufklärern als finster und barbarisch verschrien, erlebte seine Ehrenrettung. Aber bisweilen sind es dichterische Traumwelten, die man in den vergoldeten Rahmen vergangener Jahrhunderte heftete, keine unbestechliche Darstellung dessen, was gewesen ist. Und die idealisierende Rückwärtsschau begünstigte keineswegs immer den wohlüberlegten Einsatz der Kräfte, um die Gegenwart fruchtbar zu gestalten und hier und jetzt zu erreichen, was möglich war. Man war bisweilen geneigt, in ehrfürchtiger Rückschau auf eine versunkene bessere Welt das Heute zu vernachlässigen.

Im Denken Hegels erscheinen sowohl der romantische Sinn für die organische Entwicklung wie der rationalistisch-aufklärerische Glaube an den Aufstieg der Vernunft. Aber die Vorzeit ist nicht mehr nur eitel Schatten und Elend, vielmehr war der Geist stets der Meister in der Werkstatt der Geschichte. Trotzdem sich Hegel mit der Geschichte nur im Rahmen seiner idealistischen Spekulation beschäftigt hat, wirkte er auf die Geschichtswissenschaft anregend, insofern er das geschichtliche Geschehen in den Rang einer Entfaltung des Weltgeistes erhob. „Es muß endlich an der Zeit sein, auch diese reiche Produktion der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist."[2]

Wie Hegels idealistische Metaphysik abgelöst wurde von der bodennäheren positiven Philosophie, die sich auf das faktisch Gegebene und Erfahrbare gründen wollte, und vom Realismus verschiedenster Richtungen, vom Materialismus und den Naturwissenschaften, so mußte seine Geschichtskonstruktion einer mehr auf Einzelforschung ausgehenden Geschichtswissenschaft weichen. Doch wirkte die Vergangenheit noch nach, so bei Leopold von Ranke. In ihm überkreuzten sich die „organologische Anschauungsweise der Historischen Rechtsschule und die dynamische Spekulation Hegels", ja, seine „Verpflichtungen" reichen noch viel weiter zurück.[3]

Im ganzen geht die Entwicklung dahin, daß die universalhistorische Weltschau, die um bestimmte Zentralideen kreiste, der Teiluntersuchung wich, wenn es selbstverständlich auch immer wieder geglückte Gesamtentwürfe gab. Aber gerade der vorrückende geschichtswissenschaftliche Positivismus schuf eine Reihe neuer Probleme. Die naive Freude, im Gegensatz zu apriorischen Entwürfen mit beiden Händen in die Fülle von Einzeltatsachen zu greifen, war allzu früh. Die Kritik, die ehedem der idealistischen Geschichts-

---

[2] *Hegel:* „Philosophie der Weltgeschichte". Leipzig 1944 (herausgegeben von G. Lasson) I. Band, S. 24.

[3] *Fritz Wagner:* „Geschichtswissenschaft". Freiburg-München 1951, Karl Alber, S. 191.

philosophie verhängnisvoll geworden war, setzte auch gegen das neue Forschungsideal an mit der Frage: Was ist eine geschichtliche Tatsache? In den exakten Wissenschaften sucht man dem Problem beizukommen, indem man bestimmte Versuche immer wieder neu anstellt, z. B. in der Chemie. Die Geschichte kann nicht experimentieren. Sie hat keinen gegenwärtigen Einzelgegenstand, ihr Reich ist das Gewesene, insofern es in irgendwelchen dokumentarischen Niederschlägen oder in sonstigen Kulturresten noch gegenwärtig ist. Es sind oft nur Bruchstücke. Und auch wo die schriftlichen Zeugnisse zahlreich, ja massenhaft vorliegen, ist die Wahrheitsfindung noch nicht ohne weiteres gesichert. Die fleißigen Arbeitsbienen, die dem Staube der Archive zahllose Akten, Handschriften und alte Chroniken entrissen haben, ahnten nicht, daß sie damit auch die Fragen nach einer einwandfreien geschichtswissenschaftlichen Methodik zu einem Berge auftürmten. Ein Diplomat unseres Jahrhunderts — er gehört noch der vornehmen alten Schule an — wurde gefragt, ob aus den amtlichen Berichten der verschiedenen Gesandten an ihre Regierungen die Wahrheit über bestimmte Ereignisse festgestellt werden könnte. Er verneinte. Ob wenigstens die Regierungsarchive erschöpfenden Aufschluß gäben? Nicht ohne weiteres, meinte er. Wir brauchen uns darob nicht zu wundern. Schon die Könige der archaischen Hochkulturen (Sumerer, Babylonier, Hethiter, Ägypter) haben die königlichen Annalen und Inschriften meist unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen größeren Glorie abfassen lassen. Also die Dokumentenfülle allein tut es nicht. Deshalb vergleicht R. G. Collingwood die Aufgabe des Historikers mit der eines Detektivs.[4] Er muß oft an Hand weniger Anzeichen und widersprechender in Dokumenten niedergelegter Aussagen das wirkliche geschichtliche Geschehen schöpferisch nachentwerfen. Doch setzt hier die Kritik aufs neue an: der Detektiv kann in einem Kriminalfall die Probe aufs Exempel machen, wenn der erspürte Verbrecher unter der Wucht der Indizien zusammenbricht — der Historiker nicht. Sein Held oder Missetäter schweigt für immer. Er kann seine Hypothese immer nur durch neue Vergleichspunkte zu stützen suchen.

Diese Schwierigkeiten, eine gesicherte geschichtskritische Methode zu schaffen, haben manche fähige Historiker und Geschichtsphilosophen zum historischen Relativismus verführt. Es ist der einzelne Forscher, der von seinem Standort und der Eigenart seines Geistes aus ein ordnendes Netz über die chaotische Fülle der Einzelphänomene wirft und so Geschichtsbilder schafft. Da der Versuch, Geschichte nach Art der exakten oder Naturwissenschaften zu treiben, gescheitert war, war man leicht geneigt, sie zu einer Art künstlerischen Entwurfs zu stempeln mit allen Vorzügen und Schwächen solcher Schöpfungen. „Die Geschichte, die zu keiner Naturwissenschaft werden konnte, wurde in den Bereich des Sinnwidrigen und Lebefremden ... zurückgeschleudert."[5] Sie war wieder zur ungeformten Masse nach Art des der Erfahrung im kantischen Sinne Vorgegebenen ge-

[4] *Collingwood* a.a.O., S. 266ff. [5] *Wagner* a.a.O., S. 303.

worden und erhielt ihre einsichtige Gestalt vom Menschen her. Zum mindesten ist man davon überzeugt, daß der geschichtliche Standort und die Eigenart des Erforschers und Auslegers der vergangenen Ereignisse und Personen das Ergebnis nicht nur irgendwie färbe, sondern in seinem Wesen mitbestimme. Dies ist nicht nur die Ansicht namhafter Wissenschaftler, auch „der moderne Leser moderner Interpretationen ist bereit, die Relativität des Auszulegenden auf den jeweiligen Ausleger als etwas Selbstverständliches hinzunehmen".[6] „Der bloße Text, wird allenthalben versichert, bleibe ‚stumm', wenn wir ihn nicht ausdeutend zum Sprechen bringen — als spräche ein Text überhaupt nicht von sich und für sich selbst."[7]

Der Widerstand gegen den geschichtswissenschaftlichen Optimismus beginnt schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Für Schopenhauer fehlt der Geschichte der Grundcharakter der Wissenschaft.[8] Entsprechend seiner Erkenntnistheorie, die Kants transzendentale Subjektivität mit Platons Lehre von den die Welt transzendentierenden Ideen verbindet, und entsprechend seinem pessimistischen Voluntarismus kann ihm Geschichte als Dasein und Wirken des Menschengeschlechtes von vornherein wenig bedeuten. In einer Zeit, die man das Jahrhundert der Geschichte, d. h. des geschichtlichen Bewußtseins genannt hat, verneint er kurzweg den ganzen Weg, den das Geschichtsverständnis von Herodot und Thukydides bis Savigny und Ranke zurückgelegt hatte, und stellt sich neben Aristoteles.[9] Die Menschheit hätte eigentlich mehr Belehrung von der Dichtung als von der Geschichte zu erwarten. Denn die Dichtung habe die Wahrheit der Idee, während der Geschichte nur die Wahrheit der Erscheinung eigne.[10] Den Vorrang der Poesie habe auch Aristoteles eingesehen, da er sagt, daß sie der Philosophie näher stehe und trefflicher sei als die Geschichte.[11] „In Wahrheit ist das Wesen des Menschenlebens wie der Natur überall in jeder Gegenwart ganz vorhanden und bedarf daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung."[12] Daraus ergibt sich: „Hat einer den Herodot gelesen, so hat er, in philosophischer Absicht, schon genug Geschichte studiert. Denn da steht schon alles, was die folgende Weltgeschichte ausmacht: das Treiben, Tun, Leiden und Schicksal des Menschengeschlechts ..."[13]

Dilthey nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Er anerkennt den Wert der Geschichte und den methodisch-kritischer Urkundensammlung. Jedes sichere historische Wissen setzt diese Sammelarbeit voraus. Auf solchen Grundlagen „baut sich mit Hilfe der Analyse der Berichte auf ihre Quellen und der Prüfung der Gesichtspunkte der Berichterstatter eine Rekonstruktion auf,

[6] *Karl Löwith:* Heidegger, Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt/M. 1953 (S. Fischer), S. 81. [7] A. a. O., S. 82.

[8] *Schopenhauer:* Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Band, Ergänzungen, Leipzig 1891 (Brockhaus), S. 502. [9] A. a. O., S. 501.

[10] Die Welt als Wille und Vorstellung. 1. Band, Leipzig 1892 (Reclam), S. 324.

[11] Vgl. *Aristoteles*, De Poetica. Berliner Ausgabe 1831 Vol. II Graece, 1451 b 9, Z. 4 ff. und in dieser Zeitschrift: „Antikes und christliches Geschichtsdenken", Januar 1954, Bd. 153 (1953/54), 4. Heft, S. 278 ff.

[12] *Schopenhauer:* Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Bd., Ergänzungen, S. 504.

[13] A. a. O., S. 508.

die historische Wahrscheinlichkeit hat..."[14] Diese Rekonstruktion fußt auf objektiven Grundlagen, aber sie formt sich doch auch aus der eigenen psychischen Ganzheit des Forschers. „Die Auffassung des Wirkungszusammenhangs, den die Geschichte bildet, entsteht zunächst von einzelnen Punkten aus, an denen zusammengehörige Reste der Vergangenheit durch die Beziehung zur Lebenserfahrung im Verstehen miteinander verbunden werden; was uns in der Nähe umgibt, wird uns zum Verständnismittel des Entfernten und Vergangenen. Die Bedingung für diese Interpretation der historischen Reste ist, daß das, was wir in sie hineintragen, den Charakter der Beständigkeit in der Zeit und der allgemein-menschlichen Geltung hat. So übertragen wir unsere Kenntnis von Sitten, Gewohnheiten, politischen Zusammenhängen, religiösen Prozessen, und die letzte Voraussetzung der Übertragung bilden immer die Zusammenhänge, die der Historiker in sich selbst erlebt hat. Die Urzelle der geschichtlichen Welt ist das Erlebnis, in dem das Subjekt im Wirkungszusammenhang des Lebens zu seinem Milieu sich befindet. Dies Milieu wirkt auf das Subjekt und empfängt Wirkungen von ihm. Es ist zusammengesetzt aus der physischen und der geistigen Umgebung. In jedem Teil der geschichtlichen Welt besteht daher derselbe Zusammenhang des Ablaufs eines psychischen Geschehens im Wirkungszusammenhang mit einer Umgebung. Hier entstehen die Aufgaben der Abschätzung der Natureinflüsse auf den Menschen und der Feststellung der Einwirkung der geistigen Umwelt auf ihn."[15]

Gerade bei Dilthey hat das geschichtskritische Gespräch einen Punkt erreicht, wo es übergeht nicht nur in Geschichtsphilosophie, sondern auch in die Frage nach dem Sein des Menschen überhaupt und nach dem Sein schlechthin. Wenn man auch bezweifeln mag, ob Dilthey selbst diese Frage im eigentlichen, ontologischen, Sinne gestellt hat, so ist doch sicher, daß Collingwood sie stellt und daß Heidegger sie längst gestellt hat. Die Erkenntnis kritischer Untersuchungen über die Bedingungen a priori dafür, daß Geschichte als eine Einheit in der Zeit gestaltet wird, regt dazu an, weiter zu fragen — nämlich nach den „fundamentalontologischen" Voraussetzungen dieser Einheit. Man kann dabei in die Tiefen der menschlichen Subjektivität hinabsteigen und das Wesen des Menschen als Zeitlichkeit entdecken oder versuchen, das Sein als verzeitlichten Entfaltungsprozeß eines Absoluten zu begreifen, das in der Lichtung des menschlichen Daseins sich offenbart. Benedetto Croce hat das zweite getan, Heidegger in seiner früheren Periode das erste. Collingwood lehnt sich teilweise an Croce an und versucht jetzt zu erklären, wieso Geschichte als Geschichtsschreibung, obschon sie von der künstlerischen Schöpferkraft des Menschen entworfen wird, doch in gewissem Sinne objektiv genannt werden könne. Der Seinsstrom trägt in sich alles, was er einmal an Einzelerscheinungen gewesen ist. In jedem Menschen, einem Stauungs- und Durchgangspunkt dieses Stromes, wird die Vergangen-

[14] *Wilhelm Dilthey:* Gesammelte Schriften, Leipzig-Berlin, VII. Bd. 1927, S. 162.
[15] A.a.O., S. 161.

heit in dem von ihr Gewirkten Gegenwart. Daher vermag er, aus einer seinsmäßigen Entsprechung heraus, Vergangenes wieder zu erwecken, er vermag aus bruchstückhaften archäologischen Überresten, aus dürftigen Chroniken frühere Ereignisse nachzuschaffen und zu einem Bilde zu fügen, einem Ganzen — für sich selbst. Spätere Geschlechter werden die Vergangenheit von ihrem anderen Orte im Seinsgeschehen aus neu erleben und neu entwerfen. Der wirkliche Historiker prüft den vorliegenden Stoff kritisch, lebt sich in ihn ein, weckt ihn zu neuem Leben — für seine Zeit. Jede Generation muß, was gewesen ist, aus ihrer besonderen Situation heraus neu aufnehmen, innerlich nacherleben und ihm die zeitgemäße Gestalt geben. Das äußerliche Sammeln von Tatsachen kann dafür nur Krücke sein. Wert und Möglichkeit der Geschichte werden nicht so sehr aus dem Gegenstand der historischen Forschung, als vielmehr aus der Weise des menschlichen Daseins und dem „Wesen" des Seins schlechthin abgemessen. Wer Geschichte als Geschichtsschreibung und als — durch sie gegenwärtiges — Ereignis verstehen will, muß also zuvor die Geschichtlichkeit des Menschen, seine Weise zu sein, erkennen, die in neuhegelianischer Auslegung eine zeitliche Erscheinungsform des Absoluten selber ist.

So ist ein ursprünglich geschichtliches Problem in ein philosophisches ausgemündet. Die Geschichtswissenschaft hat sich im vorigen Jahrhundert von den idealistischen Spekulationen einer abstrakten Philosophie abgesetzt und versucht, im eigenen Reich der Tatsachen selbstgenügsam auszukommen. Nun ist sie längst wieder daran, Anschluß an das allgemeine Seinsdenken und die philosophische Anthropologie zu gewinnen, und sei es nur, um ihre Skepsis und ihren Relativismus zu begründen. Es ist vielleicht zu wenig bekannt, daß die erkenntnistheoretische Frage: Ist und wie ist Geschichtsschreibung als Wissenschaft möglich? mit zum Ausgangspunkt und Ursprung der heutigen lebens- und existentialphilosophischen Erörterungen gehört.

Aber nicht nur für Geschichte und Philosophie wurde das Gespräch um ihre letzten Grundlagen bedeutsam, es wirkt sich auch fundamental-theologisch aus. Wenn man obengenannte Ansätze, sei es neuhegelianisch, sei es existenzphilosophisch, zu Ende denkt, ergibt sich, daß die fest umrissenen, von Ort und Zeit umgrenzten Heilswahrheiten, wie Menschwerdung des Wortes oder Leben und Tod Jesu, relativiert werden. Wichtiger als die historische Urwirklichkeit wird ihre Auslegung durch die verschiedenen Zeitalter. Es kommt zur „jemeinigen Wahrheit", zur Theorie von der Wahrheit als einer und vieler; die Weise der Aneignung wird wichtiger als das, was anzueignen ist. Nicht das einmal gesprochene Wort Jesu ist maßgebend, sondern das jeweilige historische Selbstverständnis des einzelnen oder der Kirche. „Geschichtsanalyse ist, wie bei Hegel, zugleich Situationsanalyse, d. i. Selbstinterpretation des in der Geschichte existierenden Interpreten."[16]

[16] *Helmut Kuhn:* Philosophie in Sprachnot, in: „Merkur", 7. Jg., 10. Heft, S. 943. Kuhn bezieht seine Worte auf Heidegger, sie können in einem allgemeineren Sinne auch hier angewandt werden.

Dieser Historismus, „formal betrachtet, die Relativierung aller Aussagen auf das historische Jetzt und die in ihm lebende Person“[17] oder Gesellschaft zwingt zur Einsicht, nicht nur, wie schwierig, sondern auch, wie wichtig es ist, eine taugliche Methodik der geschichtlichen Forschung zu finden und philosophisch zu unterbauen.

Zunächst muß das Zusammenspiel des Menschengeistes und seines Gegenstandes erkenntnistheoretisch grundsätzlich geklärt und erkenntnismetaphysisch durchdacht sein. Dieses kann sicher nicht bis in die letzte Tiefe geschehen, ohne daß man „Fundamentalontologie“ treibt, d. h. bis zum Wesen des Menschen vordringt und die Frage seiner Existenzweise und seines Verhältnisses zum Sein erörtert. Wie wir gesehen haben, ist die Krise der Geschichtswissenschaft von selbst hier eingemündet.

Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, sowohl im Sinne eines personalen Für-sich-seins als auch im Sinne seiner Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht. Der Weg zur Reife seiner Persönlichkeit hat jedoch einen überzeitlichen Ausgangspunkt: den Grundriß seines Wesens im metaphysischen Sinne verstanden, und einen überzeitlichen Endpunkt: die Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott. Nur der Weg zwischen beiden führt durch die Zeit. Und zu diesem Wege gehört bereits die „Geworfenheit“ in diese geschichtliche Situation, mit diesem biologischen Erbe, mit dieser sozial-kulturellen Umwelt. Der Startpunkt meiner Entwicklung, meine ganze Physis, mein geistiger Lebensraum, sind geschichtlich vorbestimmt. Jedermann ist ein Kind seiner Zeit. So bin ich zu einem guten Stück tatsächlich Ergebnis der Vergangenheit. Und zwar ist es eben meine metaphysische Endlichkeit, die mich in eine Kette geschichtlicher Entwicklung einreiht. Daher ist viel Wahres daran, wenn gesagt wird, daß der Geschichtsforscher nur deswegen ein inneres Verhältnis zu den Ereignissen der Vergangenheit gewinnen könne, weil er selber — im vorstehend eingeschränkten Sinne — deren Ergebnis ist. Ohne diese innere Zuordnung könnte man unser Verständnis für Geschichte nicht verstehen. Aber diese Zuordnung muß bis ins eigentliche metaphysische Wesen hinein erfaßt werden. Warum vermag der Detektiv in schöpferischer Intuition aus scheinbar geringfügigen Anzeichen einen Kriminalfall zu rekonstruieren? Weil er mit der überzeitlichen spezifischen Natur des Menschen rechnet, die — unbeschadet seiner Freiheit — ganz bestimmten psychologischen und moralischen Gesetzen folgt. Er kann sich nur in den Fall hineindenken, weil in ihm selbst wie in jedem Menschen Ansätze und Neigungen sind, diese oder eine ähnliche Handlung zu begehen. Und so ist es auch in der historischen Forschung. Wo dem Menschen ein überzeitliches Wesen abgesprochen wird, wo man in ihm nur noch Bündel zufälliger Akte sieht, fehlt jede Voraussetzung für eine Methodik der Geschichtswissenschaft. Entwürfe der künstlerisch-intuitiven oder spekulativ-schöpferischen Subjektivität können diese nüchterne anthropologisch-ontologische Begründung nicht ersetzen; denn wenn sie nicht reine Einbildungen schaffen wol-

[17] A.a.O., S. 941.

len, sind sie eben nichts anderes als die Fähigkeit, die psychologischen und moralischen Möglichkeiten des Menschen von seinem Wesen her blitzartig zu überschauen und an Hand der archäologischen und dokumentarischen Bruchstücke oder widersprechender Zeugnisse die einzig verwirklichte Möglichkeit zu entdecken.

Das Allgemeine und Überzeitliche erst ermöglicht ebenso wie Philosophie so auch Geschichte. Wer dem Allgemeinen (hier zunächst im Sinne der spezifischen Menschennatur verstanden) sein Recht läßt, braucht deswegen noch nicht der rationalistischen oder idealistischen oder biologisch-materialistischen Geschichtskonstruktion zu verfallen. Denn die Geschichte ist kein Vorgang nach Art eines Naturgeschehens. Sie steht im allerletzten auf der Freiheit: der Freiheit Gottes und der Freiheit des einzelnen Menschen. Und ihretwegen sind der geschichtlichen Wissenschaft in der Tat Grenzen gesetzt. Weil die Geschichte als Ereignis im letzten Tat der Freiheit ist, sind alle rein apriorischen Entwürfe hier eitel. Wir brauchen positive Zeugnisse oder wenigstens Anhaltspunkte, wie sich die Freiheit im Einzelfalle entschieden hat. Daher brauchen wir unbedingt die treue, sorgsame Bienenarbeit der Sammler, Archivare und Chronisten. Wir brauchen die Fanatiker der Kleinigkeiten.

Das menschliche Tun wird, wie zum Teil schon ausgeführt, durch drei Gegebenheiten beeinflußt. Da ist zuerst die Natur des Menschen selber. Sie steckt gewissermaßen die Grenzpfähle ab, innerhalb deren sich alles, was der Mensch denkt und tut und aus sich macht, bewegt. Es sind die inneren Grenzen, die niemand überschreiten kann, sie umgreifen die Summe aller menschlichen Möglichkeiten. Die zweite ist die Umwelt, sein Ort in Zeit und Raum, die seine besondere Ausgangssituation ausmachen. Sie stellen Grenzen von außen dar. Diese Grenzen von innen und von außen sind sozusagen naturhafte Grenzen. Die Grenzen von oben oder die Grenzen des moralischen Gesetzes sind anderer Art, sie werden nur wirksam durch die dritte Gegebenheit im menschlichen Tun: nämlich durch die Freiheit. Für den Historiker ist es nun nötig, nicht nur die allgemeinen menschlichen Möglichkeiten, die sich aus seiner metaphysischen Natur ergeben, genau zu kennen, sondern auch die jeweilige Umwelt, den Rahmen, in dem der einzelne Mensch steht. Denn sie ist es, die für das konkrete Handeln die Anlässe und die äußeren Mittel gewährt. Auch das Sittengesetz ruft uns immer in einer zeit- und raumgebundenen Aufgabe an, es ist nie ein leerer, abstrakter Imperativ. Um z. B. die Frage zu lösen, wie sich im Konflikt zwischen Elisabeth I. und Maria Stuart Schuld und Verantwortung verteilen, ist es zwar nötig, genügt aber nicht, die allgemeine Menschennatur und die ihr zugeordnete Wertwelt zu kennen, genügt nicht einmal, die frauliche Eigenart im Denken und Fühlen nach ihren allgemein psychologischen Gesetzen zu verstehen — man muß vielmehr zum konkreten Menschen vorstoßen, zur Königin von Schottland und zur Königin von England, und der Weg zu diesen Persönlichkeiten ist gebunden an die Erforschung der sozialen Umwelt, der geistigen Einflüsse

und der vielen kleinen Spuren, die Frauen in so hoher Stellung dem zeitgenössischen Leben eingeprägt haben. Sie sind wenigstens in dokumentarischen Bruchstücken, in der Spiegelung zeitgenössischer Berichte und in der großen Linie ihrer Politik auf uns gekommen. Erst wenn in umfassender Kleinarbeit der Stoff gesammelt ist, beginnt das, was man schöpferische Zusammenschau nennen kann. Sie ist Vollendung, aber nicht Ersatz für die Forschung.

Es ist also vieles, was zur Geschichtswissenschaft nötig ist, und trotzdem, ja eben deswegen, wird es in der Geschichte immer einen großen Raum geben, in dem man sich mit einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit begnügen und eine bessere Kenntnis späterer Forschung überlassen muß. Aber ebenso sicher ist, daß viele Ereignisse dem wirren Schutt der Vergangenheit so entrissen werden können und durch sorgsame Gelehrtenarbeit auch entrissen worden sind, daß sie in bestimmten wesentlichen Umrissen feststehen. Die folgenden Geschlechter mögen dann dies oder jenes näher erläutern, besser beleuchten, das Gesamtbild bleibt. So ist kaum anzunehmen, daß z. B. über Friedrich II. von Preußen neues Material von der Art gefunden würde, daß sein Charakterbild völlig neu zu begründen wäre. Was natürlich nicht verhindert, daß der vorhandene geschichtliche Stoff je nach Partei und Weltanschauung verschieden gewertet wird. Aber auch so werden der Auslegung durch viele unbestreitbare Tatsachen seines Lebens und seiner Politik Zügel angelegt. Diese Zügel werden abgestreift, wo man aus der alten abendländischen Denk- und Lebensordnung austritt und damit den sachlichen Standort gegenüber dem Gang der Geschichte preisgibt. Man befragt die Vergangenheit nicht mehr im Lichte unverrückbarer Grundsätze, sondern stülpt über sie die Entwürfe des wurzellos gewordenen Menschengeistes. Ein besonders krasses Beispiel bildet dafür die Geschichtstheorie des dialektischen Materialismus, in der alles Geschehen auf wirtschaftliche Vorgänge zurückgeführt und die Bühne der Weltgeschichte mit dem Drama des Klassenkampfes ausgefüllt wird.

Wir wollen es nicht leugnen, daß unser geschichtliches Wissen in mancher Hinsicht fragwürdig ist. Die Problematik erhöht sich, je weiter der historische Vorgang zurückliegt, das Feld der gesicherten Einzelheiten schrumpft ein, jenes der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit dehnt sich aus. Aber auch hier gibt es manche Ausnahmen und vor allem gibt es gewisse Hauptlinien im Verlaufe der Geschichte, gewisse Wesenszüge an den führenden Persönlichkeiten der einzelnen Jahrhunderte, die von der Forschung zwar ständig ergänzt, aber nicht verneint werden. So wird man wohl sagen müssen, daß die geschichtskritische Skepsis der jüngsten Vergangenheit und zum Teil der Gegenwart nur teilweise in einer inneren Fragwürdigkeit des Geschichtlichen als solchem begründet ist. Sie rührt zum großen Teil daher, daß man entweder gar keine oder doch nicht den rechten metaphysisch-anthropologischen Unterbau der Geschichte, insofern sie Ereignis und insofern sie Wissenschaft ist, finden konnte. Denn „die Geschichtswissenschaft ihrerseits bestimmt als Wissenschaft überhaupt nicht das ursprüngliche Ver-

hältnis zur Geschichte, sondern setzt ein solches Verhältnis immer schon voraus".[18] Darin gehen wir mit Croce und Heidegger einig: Geschichte entfaltet sich auf dem Grunde der Geschichtlichkeit, d. h. der Grundverfassung des menschlichen Daseins. Geschichte entspricht der Eigenart des Menschlichen, das auf die Welt verwiesen ist, ohne in ihr aufzugehen. Es kann sich nur auf dem Wege durch die Zeit erfüllen, zu sich selber kommen, und für seine ewige Bestimmung zubereiten. Man wird eine Methodik der historischen Forschung nicht aufstellen können, ohne dies zu berücksichtigen. „Wie, wenn solches möglich wäre, daß der Mensch, daß Völker in den größten Umtrieben und Gemächten zum Seienden Bezug haben und dennoch aus dem Sein längst herausgefallen sind, ohne es zu wissen, und daß dieses der innerste und mächtigste Grund ihres Verfalls wäre?"[19]

Die Weltweisheit muß von der Geschichte her befruchtet werden, wir erfahren, was der Mensch gewesen ist, eben aus der Geschichte. Aber ebenso muß die Tiefenschau der Philosophie die historische Darstellung eines Zeitalters oder einer großen Persönlichkeit durchwalten; denn nur durch diese Tiefenschau wissen wir, was der Mensch sein kann und sein soll. Ohne den Blick auf das eine kann das andere nicht erhellt werden. Deswegen braucht der Geschichtswissenschaftler allerdings noch kein Fachphilosoph und der Philosoph kein Geschichtswissenschaftler zu sein, aber der eine muß bei der Arbeit des anderen anwesend sein, wenigstens dort, wo Weltweisheit mehr sein will als formale Logik und Geschichte mehr als Chronik oder Sachregister. „Philosophie und Geschichte werden stets Zweige des einen menschlichen Wissens und Forschens bleiben. Wenn ihr Zusammenwirken und ihr gegenseitiger Einfluß aufhören, so wird die Philosophie zur fruchtlosen Tautologie und die Geschichte zur unzusammenhängenden Folge bedeutungsloser Einzelerscheinungen."[20]

Religiöser Wandel im amerikanischen Judentum

Von WILL HERBERG

Die letzten zwanzig Jahre haben einen beachtlichen Wandel in der religiösen Lage der Juden Amerikas gebracht. Entwicklungen, die seit der Einwanderung vorherrschend und die, wie man meinte, mit dem Wesen des amerikanischen Judentums gegeben waren, sind rückgängig gemacht worden. Neue Ziele sind aufgetaucht, die der Gemeinschaft amerikanischer Juden ein Gepräge geben, von dem noch vor einer Generation niemand zu träumen gewagt hätte. Kein Zweifel, daß die Geschichte des amerikanischen Judentums in einen neuen Zeitraum eingetreten ist. In diesem Aufsatz soll die

[18] *Martin Heidegger:* „Einführung in die Metaphysik". Tübingen 1953 (Max Niemeyer), S. 33. [19] A. a. O., S. 28.

[20] *Don Luigi Sturzo* in "Thought", März 1946, S. 62, hier zitiert nach Erik R. v. Kuehnelt-Leddihn: „Freiheit oder Gleichheit?", Salzburg, Otto Müller, S. 115.

neue Lage ihren Hauptzügen nach untersucht und in ihren Auswirkungen auf das jüdische Leben Amerikas näher bestimmt werden.

I

Der hervorstechendste Zug der neuen Situation besteht in der Umkehrung zweier Bestrebungen, die während der zwanziger Jahre das amerikanisch-jüdische Leben beherrscht haben: des Strebens nach Auflösung alles Jüdischen und des Strebens nach Preisgabe der jüdischen Tradition sowie jeglichen religiösen Ernstes. Angleichung und Verweltlichung bestimmten das amerikanisch-jüdische Leben seit den Anfängen der großen Einwanderung Ende letzten Jahrhunderts. Freilich blieben diese Tendenzen, besonders die erstgenannte, auf Grund des ständigen Nachströmens neuer Einwanderer noch durch Jahrzehnte verschleiert. Als dann die Einwanderung großen Stils während des ersten Weltkriegs versiegte, trat die bisher verborgene Absicht sozialer und kultureller Gesellschaftsformer zutage: die amerikanischen Juden waren dabei, ihr Judentum aufzugeben und alles Interesse an ihrem religiösen Erbe zu verlieren. Es fehlte nicht an solchen, die das Ende des amerikanischen Judentums gekommen sahen und Synagoge samt Kirche in den Vorhimmel veralteter Institutionen verwiesen.

Heute steht es anders. Der Zug nach Auflösung und Verweltlichung ist zum Stillstand gebracht, ja sogar in die Gegenrichtung gewendet worden. In allen Schichten des amerikanischen Judentums, besonders der jüngeren Generation, gibt es eine Rückkehr. Zurück wohin? Man darf wohl nicht ohne weiteres sagen: zurück zu einem wacheren Sinn für das Judentum, zurück zur Synagoge, zurück zu religiösem Ernst. Soviel jedoch steht fest, daß die mannigfachen Motive, die zur Rückkehr führen, Erfahrungen widerspiegeln, die dem amerikanischen Juden in der Mitte dieses zwanzigsten Jahrhunderts zugestoßen sind.

Die Rückkehr zum Judentum, die Tatsache, daß man sich wieder als Jude versteht und bekennt, ist wohl das augenfälligste Zeichen unserer Zeit. Sowohl die noch studierende Jugend — d. h. die jüdische Generation von morgen — wie auch die ältere, die schon ihren eigenen Hausstand gründet, halten zu ihrem Judentum in einer Weise, wie es vor etwa dreißig Jahren noch niemand für möglich gehalten hätte. Dasselbe trifft mehr oder minder auch für andere Schichten der amerikanischen Juden zu. Die Ereignisse der dreißiger und vierziger Jahre — die antisemitische Springflut in Europa einerseits und das Ringen um einen jüdischen Staat in Palästina anderseits — haben unabstreitbar dahin gewirkt, daß der Sinn für jüdisches Selbstverständnis unter den Juden Amerikas wie überall bewußter geworden ist. Dieses tragende Moment der Zeitgeschichte kann niemand leugnen: seine Auswirkung hat sich als weitreichend und durchdringend erwiesen. Freilich muß man in Anschlag bringen, daß diese Entwicklung wenigstens in den Vereinigten Staaten Hand in Hand geht mit einem soziologischen Vorgang, der noch nicht genügend erforscht und eingestuft worden ist. Er hängt zusammen mit

dem Auftreten der „dritten Generation" amerikanischer Juden. Die erste Generation, die der Einwanderer, brachte ihr Judentum als ein unabstoßbares Erbe mit sich; es war in ihre Lebensart eingegraben. Der jüngere Teil dieser Generation aber und die folgende rebellierten gegen dieses Erbe. Indem sie bestrebt waren, sich unabhängig zu machen und der neuen Umgebung anzugleichen, betrachteten sie ihr Judentum als ein überflüssiges Gepäckstück aus der Immigrantenzeit, das man möglichst schnell von sich werfen müsse. Sie waren gewillt — und wer wollte ihnen das verübeln? — Amerikaner zu werden: um aber Amerikaner zu werden, mußten sie aufhören, landfremd zu bleiben, was nur zu oft für sie hieß: aufhören Juden zu sein. Die dritte Generation befindet sich in einer ganz anderen Lage: sie ist ihres amerikanischen Charakters gewiß und braucht sich um kein Immigranten-Gepäck zu sorgen, das es loszuwerden gälte. Dem Problem, jüdisch zu sein, kann sie sich deshalb auf neue, schöpferische Weise widmen, ohne von den Ängsten und Zwangsvorstellungen ihrer Vätergeneration behindert zu sein. Wie sie das Problem anpackt, das beginnt erst heute in verschwommenen Umrißlinien erkennbar zu werden.

Hier taucht jedoch eine Frage auf, die zum Kern der Sache führt. Das Phänomen der „Dritten Generation" ist allen Einwanderern, gleich welcher Volksgruppe, gemeinsam, die im vergangenen Jahrhundert an dieser Küste angelegt und zur Gestaltung des amerikanischen Volkes beigetragen haben. Aber in jedem anderen Falle war die Heraufkunft der dritten Generation — das Wort hier in soziologischem Sinne verstanden, tatsächlich mag es sich in einigen Fällen um die vierte oder fünfte handeln — in jedem anderen Falle war die Heraufkunft der dritten Generation gleichbedeutend mit der Auflösung des von den Einwanderern mitgebrachten völkischen Zusammenhalts: der große Strom des amerikanischen Lebens saugte derartige Eigenheiten auf, wodurch ja erst das amerikanische Volk und die amerikanische Kultur zustande gekommen sind. Nur bei den Juden war dem nicht so. Wohl verhielten sich ihre erste und zweite Generation wie die anderer Einwanderer auch: der ersten Fremdheit folgte ein ängstliches Bemühen, diese Fremdheit abzustoßen und amerikanisch zu werden. Die dritte Generation der amerikanischen Juden aber kehrt, anstatt endlich doch irgendwie alles Trennende abzustreifen und in der großen Gemeinschaft restlos aufzugehen (wie es alle übrigen „dritten Generationen" entweder getan haben oder noch tun), diese dritte Generation kehrt statt dessen tatsächlich zu ihrem Judentum zurück. Wie soll man diese merkwürdige Ausnahme erklären, durch die sich die Juden von allen anderen eingewanderten Volksgruppen unterscheiden?

Erklärbar ist diese Ausnahme nur, indem man anerkennt, daß man die amerikanische Judenschaft nicht versteht, wenn man sie lediglich als eine unter vielen Volksgruppen ansieht, die im Strome der großen Wanderung während des vergangenen Jahrhunderts die alte Welt mit der neuen vertauscht haben. Natürlich bildeten auch die Juden, die nach Amerika kamen, eine völkische Immigrantengruppe, aber ihr Judentum ging doch offenbar

als Unterscheidungs-Merkmal irgendwie über die rein völkischen oder nationalen Eigenheiten hinaus, auf Grund derer andere Einwanderer Gruppen bildeten. Jüdisch sein bedeutet offenbar etwas anderes als jene völkisch bedingte Fremdheit, die mit dem Heranwachsen der dritten Generation zu verschwinden pflegt. Denn wenn es nichts anderes wäre, würde man heute eine Rückkehr der dritten Generation zum Judentum nicht erleben. Gerade als mit dem Erscheinen einer ganz und gar amerikanischen dritten Generation jene kulturelle Basis jüdischer Existenz, die noch Immigranten-Erbe war, zu verschwinden begann, da bildeten sich die amerikanischen Juden um zu einem neuen soziologischen Stand, mit dem sie einen bleibenden und anerkannten Platz in der amerikanischen Rangordnung einnehmen: sie wurden zu einer — wie die Soziologen es heißen — „religiösen Gemeinschaft". Tatsächlich ist die religiöse Gemeinschaft im heutigen Amerika der entscheidende Rahmen für jede gesellschaftliche Einstufung. Wenn ein Amerikaner bezüglich einer von auswärts zugezogenen Familie die Frage stellt: „Was tut er?" dann fragt er nach dem Beruf des Familienhauptes; fragt er: „Was sind sie?" dann meint er die Religionsgemeinschaft — ob die Zugezogenen katholisch, protestantisch oder jüdisch seien. Vor hundert Jahren wäre die Frage: was sind sie? mit Angaben über die Volkszugehörigkeit beantwortet worden, wie das in bezug auf Neger und Einwanderer latein-amerikanischer Herkunft noch heute Brauch ist. Aber immer mehr begreift der Großteil der Amerikaner sich und seinen Platz in der amerikanischen Gesellschaft von der Religionsgemeinschaft her. In diesem Zusammenhang bedeutet „Religionsgemeinschaft" nicht so sehr die eindeutig genaue Konfession, deren es ja hierzulande eine Menge gibt, sondern nur eine der drei großen Abteilungen: Katholiken, Protestanten, Juden. Amerika ist das Land des „dreifachen Schmelztiegels", so genannt, weil der Prozeß völkischer und kultureller Eingliederung im Raum dieser drei Religionsgemeinschaften vor sich geht.

All das kann man zusammenfassend beschreiben als Einheit in der Vielheit des amerikanischen Lebens, solange man nur diese Vielheit richtig versteht. Die einzige Vielheit oder Verschiedenheit, der man in Amerika Dauer zuerkennt, ist die Verschiedenheit der religiösen Gemeinschaften. Während Amerika völkische oder kulturelle Minderheiten nur als vorübergehend gelten läßt, weiß es um eine bleibende Vielzahl von Religionen; und als zu einer solchen religiösen Gemeinschaft gehörig wird der Jude hierzulande vom Großteil der Amerikaner angesehen, als solcher versteht er sich auch selbst. Das trifft besonders bei der jüngeren Generation zu. Muß sich diese zu ihrem Judentum bekennen, und sie muß es, um sich vor sich selbst und anderen auszuweisen, dann kann sie es nur in religiösen Begriffen tun. Frühere Generationen kannten viele Auswege, ein religiös-jüdisches Selbstbekenntnis zu umgehen — der jüngeren stehen diese nicht mehr offen. Der amerikanische Durchschnitts-Jude, d. h. einer, der sich in Amerika eingelebt hat, empfindet sich — so er sich überhaupt noch für jüdisch hält — als einer Religionsgemeinschaft zugehörig, obwohl er vielleicht ohne allen persön-

lichen Glauben ist. Im Wilna der zwanziger Jahre konnte ein betont antireligiöser jüdischer Arzt sich allein dadurch als Jude ausweisen, daß er seine Kinder auf eine weltliche jüdische Schule schickte, was zeitweise auch unter den jüdischen Einwanderern Amerikas üblich war. Eine Zeitlang konnte man allein schon dadurch jüdisch sein, daß man sich als Zionist betätigte oder bei irgendeinem jüdischen Wohlfahrtsverein mitmachte. All das wird immer unhaltbarer. Wenn sich heute ein amerikanischer Jude als Jude betrachten, und wenn er als solcher von seinen nicht-jüdischen Nachbarn und Freunden angesehen werden will, braucht es dazu einer religiösen Einordnung, wie unklar sie auch sein mag. Der alleinige Weg, auf dem der Jude sich in die amerikanische Gesellschaft einfügen kann, führt über die Religionsgemeinschaft.

Aus diesem Grunde bedeutet die hier besprochene „Rückkehr zum Judentum" gleichzeitig eine Rückkehr zur Synagoge. Es steht außer Frage, daß der Bau von Synagogen, Synagogen-Mitgliedschaft und sogar Synagogenbesuch hierzulande in noch nie dagewesenem Ausmaße wachsen. Das Anwachsen religiöser Körperschaften durch religiöse Eingliederung, einer der auffälligsten Vorgänge in den Vereinigten Staaten, ist zwar eine Bewegung, die heute das gesamte amerikanische Volk erfaßt hat, die aber, wenn nicht alle Zeichen trügen, unter den amerikanischen Juden besonders stark ist. Diese strömen der Synagoge in wenigstens demselben Maße zu wie die Amerikaner im allgemeinen der Kirche. Viele ältere Leute, einmal auf Nimmerwiedersehen abgefallen, sind heute wieder zurück; aber entscheidender ist der Zug der jüngeren Generation. Ihr bedeutet die weithin feststellbare Rückkehr zum Judentum eine Rückkehr zur Synagoge; denn die Synagoge ist ja nicht nur eine zeitüberdauernde, das Judentum vertretende Institution, nicht nur die alleinige Verkörperung jüdischer Geistigkeit: sie ist in Amerika dazu noch das unumgehbare Instrument jüdischer Selbstbezeugung. Wenn ein jüdisches Paar in New York heiratet und dann nach Westchester oder Long Island zieht, so treten beide als erstes der dortigen Synagoge bei, was leicht zu verstehen ist: denn wie könnten sie ihr Judentum anders zum Ausdruck bringen? Die in den letzten fünfzehn Jahren erfolgte Wiederbelebung der Synagoge hätte den Gesellschaftspropheten der vergangenen Generation, die in der Synagoge nur eine kulturell ersterbende Institution und ein Überbleibsel aus der Immigrantenzeit sahen, die Sprache verschlagen. Es ist anders gekommen. Die Synagoge ist zu einer durchaus amerikanischen Einrichtung geworden, in deren Aufblühen sich die in Amerika vor sich gehende Rückkehr zur Religion widerspiegelt. Erwähnt sei auch, daß diese Rückkehr eine beträchtliche Zahl weltlicher Juden alter Schule erfaßt hat. Mit dem militanten Freidenkertum im Sinne einer Gegenreligion ist es in der Tat fast völlig aus. Die Aufklärer von heute sind nicht mehr so sicher, den Schlüssel zu den Rätseln des Alls zu haben, noch sind sie so überzeugt wie ehedem, daß Religion die Quelle allen Übels und der lästigste Hemmschuh gegen den Fortschritt der Menschheit sei. Sogar in jüdischen Gewerkschaftskreisen, den früheren Bollwerken radikaler Religionsfeindlichkeit, geht ein merklicher

Gesinnungswechsel vor sich, der nicht nur den Zug der Zeit, sondern auch den neuen Standort amerikanisch-jüdischer Gewerkschaftsarbeit anzeigt. In allen Schichten des amerikanischen Judentums finden sich solche, die ohne ernsthafte Abkehr von der eigenen religiösen Gleichgültigkeit so etwas wie eine religionsfreundliche Haltung annehmen, weil sie erkennen, daß der Religion eine zähe Lebenskraft eignet. Hierzu passen die Worte eines verdienten jüdischen Gelehrten, der sich im übrigen zu ausgesprochen liberalen Ansichten bekennt: „Die jüdische Religion", so behauptet er, „hat sich als der zuverlässigste Eckpfeiler des jüdischen Lebens erwiesen. Sie ist — wenigstens in Amerika — die einzige Macht, durch die sich die Juden als eine geschlossene Gruppe halten können." Solche Leute sind oft bereit, der Synagoge beizutreten, für eine „jüdische" Erziehung ihrer Kinder zu sorgen, ja sogar eine Auswahl der traditionellen Ritualgebräuche in ihr Heim einzuführen, ohne sich aber dadurch religiös irgendwie zu stellen. Einige, wie der soeben erwähnte Gelehrte, pflegen diese Haltung bewußt aus einer wohlerwogenen Ideologie heraus; andere jedoch — und das sind die meisten — finden sich zu ihr auf Grund eines verschwommenen, obschon wirkkräftigen Gefühls. Auf beide übt die neue Bewegung eine starke Anziehung aus, und dies, weil sie eine liberal-humanistische Haltung in Glaubensfragen mit einer um des „Überlebens" willen betonten Strenge in Fragen äußerer Observanz verbindet.

Doch ist diese ziemlich gekünstelte Religionsfreundlichkeit ohne wirkliche Religion keineswegs charakteristisch für alle, die sich heute der Synagoge zukehren. Im Gegenteil! Die meisten „Rückkehrer" empfinden sich als aufrichtig religiös, obwohl sie darüber natürlich die mit der Synagoge gegebenen Vorteile und die mit ihren Schulen verbundene Gewähr, daß ihre Kinder jüdisch bleiben, nicht vergessen. Trotzdem ist ihre Religion, wenigstens inhaltlich betrachtet, gewöhnlich weit entfernt von dem in der jüdischen Überlieferung niedergelegten Glauben. Ja oft beschränkt sie sich auf einen „Glauben an Gott", eine Hochschätzung der jüdischen Sittenlehre und ein Gefühl, daß man, um jüdisch zu sein, ab und zu die Synagoge besuchen, seinen Kindern eine jüdische Erziehung vermitteln und einige Ritualvorschriften beobachten muß. Ein zunehmender Anteil der Jüngeren freilich, besonders der studierenden Jugend, über den später noch einiges gesagt werden soll, schaut allmählich nach einer Religion und nach einem Judentum aus, die ursprünglicher sind. Für den Durchschnitt amerikanischer Juden aber ist Religion, wie oben beschrieben, ein „liberaler Judaismus", der sich von dem „liberalen Protestantismus" in der Kirche um die Ecke nicht viel unterscheidet. Das gilt, trotz beachtlicher Unterschiede zweiten Ranges, von den amerikanischen Juden orthodoxer und konservativer ebenso wie von den reformierter Richtung. Nichts ist vielleicht amerikanischer als diese Art von Religion: aufrichtig aber inhaltlos. Und doch darf man es bei diesem Urteil nicht lassen. Denn die Dürftigkeit religiösen Inhalts könnte ein Maßstab sein, der dem Ernst und der Tiefe religiösen Betroffenseins nicht gerecht

wird. Auf dieses Betroffensein aber kommt es an, auf diesen Ernst. Er vor allem öffnet das Herz zu Gott. Und man darf wohl ruhig sagen, daß trotz aller Flachheit, die dem zeitgenössischen amerikanischen Judentum anhaftet, religiöser Ernst vorhanden ist und ständig zunimmt, besonders unter der jüngeren Generation.

Vor weiteren Fragen sei das bisher Gesagte kurz wiederholt. In Übereinstimmung mit tiefgreifenden Einflüssen, die im gesamten amerikanischen Volkskörper zu spüren sind, ist das amerikanische Judentum im Begriff, zu einem neuen Selbstbewußtsein, einer neuen Zugehörigkeit zur Synagoge, zu einer neuen Wachheit bezüglich seiner Religion zurückzukehren. Das ist ein Umschwung von geschichtlicher Bedeutung. Innerhalb dieses allgemeinen Aufbruchs bahnt sich eine Bewegung an, wenn man es Bewegung heißen darf — ein neuer wachsender Ernst vor der Religion als persönlichem Glauben und persönlichem Bekenntnis. Solche Wandlungen sind schwer mit „objektiven" Belegen zu erhärten, doch glaube ich mit einiger Zuversicht, meine eigene Erfahrung sowohl wie die Beobachtungen anderer dafür anführen zu können. Während der vergangenen sieben Jahre habe ich Vorlesungen an vielen Kollegien und Universitäten gehalten, wobei ich mit akademischen Gemeinschaften, sei es in ihrer Gesamtheit, sei es in einem beträchtlichen Teil in Fühlung gekommen bin. Im Verlauf dieser Vorlesungen muß ich wohl mit Tausenden von jüdischen Studenten bei allen nur möglichen Gelegenheiten — Vorträgen, Seminaren, persönlichen Aussprachen — in Diskussion getreten sein. Und wie immer diese Diskussionen auch beginnen mochten, sie liefen stets — heute schon fast natürlich — auf religiöse Fragen hinaus. Ohne Einschränkung glaube ich sagen zu dürfen, daß die ernsthafte Anteilnahme an Religion, bei jüdischen wie nichtjüdischen Studenten gleicherweise anzutreffen, wirklich außerordentlich ist und noch ständig zunimmt. Ich zögere keinen Augenblick, dem Zeugnis des Harvarder Professors Stuart Hughes beizupflichten, der verwundert feststellt: „Die Vorhut der Studenten wird altmodisch; Religion ist jetzt das Neueste." (Saturday Review vom 3. Mai 1951.) Dieser Vorhut wenden wir uns jetzt zu.

II.

Der neue Ernst, mit dem man die Religion wieder als eine Sache persönlichen Glaubens begreift, ist viel schwerer zu definieren oder zu beschreiben als die ihn umfassende breitere Bewegung der Rückkehr zur Synagoge. Er ist deshalb nicht weniger wirklich und wird sich vielleicht in letzter Sicht als noch bedeutsamer erweisen. In verschiedenem Maße ist dieser Ernst unter allen Schichten des amerikanischen Judentums anzutreffen, am ausgesprochensten und lebendigsten, wie bereits angedeutet, unter den Jüngeren, besonders der Kollegsjugend. Denn wenn jemand für neue Einflüsse offen und für den raschen Wechsel des intellektuellen geistigen Klimas zugänglich ist, so doch zunächst die jungen Menschen. Im Rahmen der soziologischen und ideellen Rückbesinnung des amerikanisch-jüdischen Lebens geht bei vielen

der zurückkehrenden Generation zweifellos eine fundamentale, obschon schwer zu greifende Umstellung vor sich, ein Wandel in Sinn und Herz, der manchmal einem Wiederaufbau der gesamten Existenz gleichkommt. Widerstrebenden Beobachtern mag es zuweilen schwer fallen, an dieser neuen Geistigkeit die üblichen Merkmale für Religion zu entdecken, aber das ändert an der Tatsache nichts, daß diese Geistigkeit wahrhaftig und tief religiös ist und der zeitlosen Überlieferung des Glaubens wahrscheinlich näher steht als die liberalisierten, modernisierten, entleerten Religionsauffassungen, die sich bei uns eingebürgert haben. Im Grunde ist sie eine Antwort auf die im Ablauf der vergangenen Generation plötzlich aufgetauchte neue Welt, die eine Welt totaler Unsicherheit ist, eine Welt, in der die billigen Hoffnungen und Zuflüchte früherer Jahrzehnte lächerlich unwirklich erscheinen, so daß eine tiefere Existenzbegründung gefunden werden muß, damit das Leben überhaupt gelebt werden kann. Professor H. Richard Niebuhr hat in einer Studie über „Unsere konservative Jugend", wie er sie nennt, sowohl auf das Wesen wie einige der tieferen Gründe für die neue Geistigkeit hingewiesen. „Die Jugend von heute", schreibt er, „muß ihre letzte Sicherheit tiefer verankern, und das ist wahrscheinlich die Quelle ihres religiösen Interesses ... Ein Teil dieser Jugend findet an Sicherheit nur, was sie aus einer epikuräischen Lebensphilosophie herausschlagen kann; ein größerer Teil aber dringt bis auf Felsengrund vor und stößt so auf ein Fundament, auf dem das Leben in stürmischen Zeiten, wenn zwar nicht unbehelligt, so doch unerschütterlich aufruhen kann ... Abenteuerlich ist diese Suche, aber auch ein verborgen Ding ..." (Seventy-Five, Yale Daily News, 1953, S. 90).

Auch die Besten der jüdisch-amerikanischen Jugend sind an dieser Suche beteiligt, was aber, da sie ein „verborgen Ding" ist, von Unbeteiligten oft übersehen wird. Und dennoch ist gerade dieses Suchen von entscheidender Wichtigkeit; denn es verleiht der zurückkehrenden Generation die ihr eigene Sehweise und das ihr eigene Temperament. Wie sind diese Sehweise und dieses Temperament zu verstehen? Das ist schwer in genaue Begriffe zu fassen, weil es sich bei den einzelnen sehr unterschiedlich äußert, und es zudem in der Natur der Sache liegt, daß es dafür keine offizielle Formulierung gibt. Folgende Beschreibung dürfte jedoch den Tatsachen, so wie ich sie in den letzten Jahren vorgefunden habe, einigermaßen gerecht werden.

Mir will scheinen, daß die erste und vielleicht grundlegende Eigenheit in der Sehweise der zurückkehrenden Generation der Durst nach dem „Metaphysischen" ist, wodurch sie sich von ihren unmittelbaren Vorgängern scharf absetzt. Aufgekommen ist eine weitverbreitete Unzufriedenheit mit den naturalistischen und humanistischen Weltanschauungen, die doch erst gestern noch als Ausweis einer modernen Sinnesart galten. Man verlangt nach etwas Tieferem, nach einer Weltanschauung, die sich um die vollen Dimensionen menschlicher Existenz kümmert. Aufgekommen ist ein neuer Sinn für Tiefe und Wirklichkeit. Der altmodische Liberalismus, der nur die Oberfläche der Dinge sah und deshalb auf einen Hitler oder Stalin völlig unvorbereitet war,

scheint vielen der jüngeren Generation ganz unverständlich: sie können kaum umhin, für die in den Tiefen rumorende geistige Unterwelt ein Gespür zu haben. Die zurückkehrende Generation ist abgebrüht und weltklug. Aber bei allem Realismus, vielleicht gerade wegen dieses Realismus, zeigt sie eine Innerlichkeit, die in auffallendem Gegensatz zur Geschäftigkeit der Studentengeneration der dreißiger und frühen vierziger Jahre steht. Deswegen haben einige Beobachter sie der Unempfänglichkeit, Trägheit und Teilnahmslosigkeit gegenüber den Forderungen des Tages beschuldigt. Aber diese Anklage, wenn auch zum Teil vielleicht gut begründet, übersieht doch die Möglichkeit, daß sich unter der scheinbaren Trägheit an der Oberfläche, wie Richard Niebuhr andeutet, ein um so größerer Wagemut und Unternehmungsgeist verbergen kann, der, weil auf Wesentliches gerichtet, mehr gilt als das Nachaußengewandtsein anderer Zeiten. Die Wendung nach innen verrät ein tiefes Bedürfnis nach persönlicher Verarbeitung, das seinen Ausdruck oft in einem betonten Mißtrauen gegenüber herkömmlichen Maßstäben und Meinungen findet, in einer fast biologischen Empfindlichkeit gegenüber den glatten, phrasenhaften Schlagwörtern, mit denen man so häufig die Fragen des Lebens beantwortet meint. Manche mögen in dieser Haltung einen äußersten Skeptizismus und Unglauben sehen, doch findet sich anderseits in ihr auch jene Bereitschaft zu hören, jene Offenheit für das Neue, wodurch diese Generation (nach einem Wort von Ludwig Lewisohn) „für das Gute so aufgeschlossen" wird. Man trifft vor allem auf ein echtes Verlangen, für sich persönlich den Kernbestand des Judentums wieder einzufangen oder besser, wieder neu zu schaffen. Daher kommt jenes erstaunliche Interesse an der Tradition, das diese sonst skeptische Generation auszeichnet. „Eine Generation ohne Glaubenssätze und Heilige Schrift", bemerkt H. Richard Niebuhr, „hat keine zu verwerfen, sondern schaut achtungsvoll auf geschichtlich bezeugte Offenbarungen, wendet sich ihnen zu, und versucht deren Sinn und Macht zu verstehen ... Die Jugend sucht — täppisch oft — den Boden der Vorfahren wiederzuerlangen, der frühere Generationen genährt, von ihnen aber verlassen worden ist." Natürlich ist diese Beschreibung zu schematisch, um genau zu sein; sie trifft ohne Abstrich zu nur für die Fortgeschrittensten der zurückkehrenden Generation, und auch bei diesen nur im allgemeinen. Trotzdem ist etwas Wahres an ihr, und dieser Kern der Wahrheit ist bedeutsam. Denn es ist Tatsache, daß die heutige Kollegsjugend religiös in einer Weise zu denken, zu fühlen und zu sorgen beginnt, die auffallend neu ist, aber auch ewig alt. Daß sie neu ist, sieht jeder; aber man sollte auch die andere Seite sehen. Es scheint ein Widersinn und ist doch unübersehbar wahr, daß die ganz und gar amerikanische, ganz und gar moderne zurückkehrende Generation ihren Großeltern geistig oft näher steht als ihren Eltern. Mehr als einmal hat mir ein junger Mann oder eine junge Frau an irgendwelchen Kollegien verwirrt gestanden: „Wissen Sie, ich fange wirklich an, meinen Großvater zu verstehen; ich fange an zu verstehen, wie er so denkt, besonders über Religion." Niemals werde ich die Widmung ver-

gessen, die ein junger New Yorker, der an einem angesehenen Kolleg Neu-Englands studierte, über seine Arbeit schrieb: „Meinem Großvater, der den Mut hatte, Zeugnis abzulegen für den lebendigen Gott in einer neuen Welt." Auch hier kehrt die dritte Generation freilich in einem tieferen Sinne zur ersten zurück.

Die neue Besorgtheit über Judentum und jüdischen Glauben leitet die zurückkehrende Generation der Synagoge zu und diesbezügliche statistische Aufstellungen bezeugen diese Rückkehr. So kommen viele junge Menschen in die Synagoge mit hohen Erwartungen, besonders wenn sie zum ersten Mal kommen. Was sie dort antreffen, ist oft geeignet, sie in ihrer Suche nach einem tieferen Verständnis ihrer jüdischen Existenz zu verwirren und zu entmutigen. Ich möchte der gegenwärtigen amerikanischen Synagoge nichts Unrechtes nachsagen. Unter dem Druck ihrer Umwelt wird sie zu tausenderlei, der alten Synagoge unbekannten Aufgaben herangezogen, von denen sie die meisten gut erledigt. Aber in der einen Aufgabe, der zurückkehrenden Generation eine bedeutungsvolle und anregende Umgebung zu schaffen, versagt sie und versagt auf das Beklagenswerteste. Freilich läßt sich vielleicht dagegenhalten, daß die Erwartungen der jungen Leute verkehrt und wirklichkeitsfremd seien und daß keine Synagoge es sich leisten könne, von noch wichtigeren Aufgaben abzulassen, um solche Erwartungen zu erfüllen. Aber die Tatsache bleibt, daß die seit Kindheit erste Fühlungnahme seitens der zurückkehrenden jungen Männer und Frauen diese oft so sehr enttäuscht, daß viele darüber niemals ganz hinwegkommen. Gleich ob es sich um ein jungverheiratetes Paar, das seine ersten zögernden Schritte in die Synagoge wagt, oder um Studenten, die mit unklaren Erwartungen kommen, handelt: die Enttäuschung ist oft sehr groß. Das mag vielen, die junge Leute am Gottesdienst oder an den mannigfachen Betätigungen des Synagogenlebens beteiligt sehen, einen Schock versetzen, aber man sollte sich nicht von Oberflächenerscheinungen irreführen lassen. Natürlich gewöhnen sich die zurückkehrenden jungen Leute, oder wenigstens die meisten von ihnen, früher oder später auch an ein routiniertes Synagogenleben, und einige finden sogar Geschmack daran. Aber die anfängliche Glut wird darüber gelöscht, die hohen Erwartungen werden abgebaut, und was vom ursprünglichen Wagnis des Glaubens bleibt, wird von der Synagoge und ihren Betätigungen getrennt, um dann oft die sonderbarsten Formen anzunehmen.

Was stimmt mit der heutigen Synagoge nicht? Kurz und bündig gesagt: die heutige Synagoge ist völlig verweltlicht, veräußerlicht und mittelmäßig, und zwar in ihrem orthodoxen ebenso wie konservativen wie auch reformierten Zweig. Deshalb ist sie den Nöten derer, die mit hohen, wenn auch unklaren und ungeschickt formulierten Erwartungen zu ihr stoßen, nicht gewachsen. Was für eine Religion ist denn in der amerikanischen Synagoge von heute überhaupt anzutreffen? Die Religion der amerikanischen Synagoge von heute ist nicht eine, sondern es sind deren viele. Es kann eine Religion „jüdischer Werte" sein, worunter eine ethische Kultur verbunden mit sozia-

ler Arbeit oder einer zurechtgeschnittenen Ritualobservanz zu verstehen ist. Es kann auch eine Religion jüdischer Gelehrsamkeit sein, in der man sich vor allem durch Textkenntnis als jüdisch ausweist. Es kann eine Religion des Zionistischen Nationalismus oder der jüdischen Volkskultur sein; oder eine Religion der „religiösen Erfahrung", der man Anregung und Ermunterung abzugewinnen trachtet, oder eine Religion verlangender Gefühlsseligkeit, die von rührenden Chassidischen Geschichtchen lebt. Es kann auch all das auf verschiedene Weise zusammengesetzt sein. Aber was immer es sei: die Religion der amerikanischen Synagoge von heute steht dem, was die zurückkehrende Generation sucht, fern. Diese sucht einen Glauben, der sie einen Blick auf den letzten Sinn des Lebens tun läßt und ihr gleichzeitig einen Weg weist, auf der Ebene wirklich sinnvollen Existierens zu leben. In einem vor drei Jahren erschienenen scharf formulierten Aufsatz (Congress Weekly vom 9. April 1951) beschreibt Leslie Fiedler die Verlegenheit des „zurückkehrenden" jüdischen Intellektuellen, der sich plötzlich vor die graue Wirklichkeit heutigen Synagogenbetriebs gestellt sieht.

„In den Orthodoxen Synagogen", schreibt er, „ist das chassidische Feuer verlöscht, siecht die alte Einheit in Andacht unter dem betonten Einschärfen der Speisegesetze dahin. Endloser Gelehrtenstreit hat längst jeden lebendigen Glauben verdrängt. In den reformierten Tempeln bringt der junge Rabbi mit Hilfe Freudscher Gedankenfetzen und eines soziologischen Jargons seine Überzeugung zum Ausdruck, daß Gott „ein kosmologischer Staub" sei. Gleich den noch mehr herabgesunkenen protestantischen Kirchen haben die Tempel Religion durch „soziale Arbeit" ersetzt ... Natürlich herrschen solche Zustände nicht überall vor, doch kreist das amerikanische Judentum im allgemeinen um einen Mittelpunkt, der alles ist, nur nicht Gott: Amateur-Psychoanalyse, Sammelaktionen für den Jüdischen Appell, Deutschenhaß, Machtanbetung, Kopfverneigung vor einem wiederbelebten Naturalismus des neunzehnten Jahrhunderts."

Was Mr. Fiedler hier so kräftig ausspricht, das haben mir viele junge Männer und Frauen mitzuteilen versucht; stockend und ungeschliffen vielleicht, aber ebenso dringlich. Sprache und Gedanken der gegenwärtigen amerikanischen Synagoge kommen den intelligenten jungen Menschen der zurückkehrenden Generation wie etwas sonderbar Überholtes, etwas den wirklichen Lebensfragen Entrücktes vor. Noch verwirrender aber ist ihre geistige Atmosphäre. Ich erinnere mich an einen Medizinstudenten von tiefer Religiosität, der einige treffende Bemerkungen über die Gestaltung der von ihm gelegentlich besuchten Gottesdienste zu machen wußte. Er war mit allem sehr unzufrieden, hauptsächlich weil es sich dabei nicht um einen gemeinsamen, alle einbeziehenden Akt der Gottesverehrung handelte (wie er glaubte, daß es sein müsse), sondern um eine vom Rabbi und dem Hazan veranstaltete religiöse Darbietung, der die Gemeinde wie eine „zustimmende" oder „genießende" Zuhörerschaft beiwohnte. Auch fand er, daß der Rabbi „zuviel redete". Ja, der Rabbi war immerfort am Reden, indem er die-

ses anführte und jenes erklärte, wodurch er den ganzen Gottesdienst zu einer geistlichen Erziehungsstunde für Erwachsene machte. Daraufhin waren der Student nebst einigen anderen mir bekannten jungen Leuten mehr als einmal entschlossen, in irgendeine altmodische Synagoge zu gehen, wo, wie sie sagten, „weniger geredet und mehr gebetet wird". Natürlich wird auch das zu nichts führen; die kulturelle Kluft ist dafür zu groß, von ihrer ungenügenden Kenntnis der hebräischen Liturgie ganz zu schweigen. Und so scheint es für sie keinen Weg zu geben, die gesuchte „religiöse Substanz" zu finden.

Religiöse Substanz ist in der heutigen amerikanischen Synagoge selten. Diese ist im Grunde eine extravertierte Institution, eingefangen in die endlose Runde institutioneller Äußerlichkeiten. Gerade mit dieser Auswendigkeit finden sich die jungen Leute, die Glauben suchen, schwer ab. Vielleicht ist, wie schon angedeutet, die jetzige Generation überempfindlich gegen den gedankenlosen Aktivismus ihrer Vorgänger; vielleicht. Die Tatsache jedoch bleibt, daß die jetzige Generation ausgesprochen organisationsscheu ist. Sie beargwohnt „Bewegungen" und kann sich für geschäftige Programme und aufgeregten Betrieb nicht begeistern. Nun ist aber die heutige amerikanische Synagoge fast immer ein Großverband, der von Programmen, Projekten und Kampagnen lebt, und der heutige amerikanische Rabbi ist höchst organisationsbewußt. Die jungen Männer oder Frauen, die mit großartigen, nur vielleicht zu romantischen Vorstellungen, als ob ein Haus des Gebets oder des Studiums sie erwarte, zur Synagoge kommen, finden tatsächlich ein Hauptquartier, in dem die eigentliche Synagoge fast untergeht. Der Schock läßt manchmal eine tiefe, bleibende Wunde zurück.

Der kulturellen Atmosphäre der amerikanischen Synagoge von heute haftet etwas an, was auf viele der zurückkehrenden Generation niederdrückend wirkt. Gemeint ist eine gewisse Banalität im Denken und Empfinden, eine gewisse selbstzufriedene Mittelmäßigkeit, eine gewisse Lässigkeit im geistlichen Ausdruck und eine Plumpheit des Gefühls, was alles nur verletzen kann; was besonders jene jungen Menschen verletzt, die mit leidenschaftlichem Glauben oder der Hoffnung darauf zur Synagoge kommen. Nach allem, was sie gehört, gelesen und allmählich zu glauben begonnen haben, kann eine echte Religion alles in der Welt, außer langweilig und mittelmäßig sein. Dieselben Wirbel, durch die sie zur Rückkehr gebracht worden sind, machen sie besonders, vielleicht mehr als recht ist, empfindlich gegenüber der langweiligen, gut bürgerlichen Atmosphäre, die in der Synagoge so oft vorherrscht und der jedes Zeichen intellektueller Unruhe verdächtig ist. Der Rabbi kann — und wird, wenn er jünger ist — versuchen, der Woge der Mittelmäßigkeit zu widerstehen, gewöhnlich aber wird er samt den andern von ihr mitgerissen.

Was geschieht mit der zurückkehrenden Generation, wenn sie zur Synagoge kommt und diese, wie beschrieben, findet? Darauf läßt sich kaum eine genaue Antwort geben, weil die Dinge noch zu neu und zu sehr in Fluß sind.

Aber so viel darf man wohl sagen, daß die Männer und Frauen dieser Generation, wie sehr sie auch in ihren Erwartungen enttäuscht sein mögen, eine passive Bindung an die Synagoge gewöhnlich beibehalten, sei es, um ihr Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu befriedigen, sei es auch, um ihre Kinder mit einer jüdischen Erziehung zu versorgen. Im Laufe der Zeit werden viele, allzu viele von der Routine erfaßt und verfallen so der üblichen Mittelmäßigkeit, obwohl im allgemeinen ein Rest der alten Sehnsucht bleibt. Doch gibt es auch solche, die im Gegensatz dazu sich niemals versöhnen lassen, deren Enttäuschung eine bewußte Entfremdung, ja sogar Abneigung gegen die Synagoge herbeiführt. Freilich ist auch ihre Entfremdung nicht total, denn sie führt zu keiner wirklichen Feindschaft, am wenigsten zu einer Religionsfeindschaft. Aber sie führt immerhin zu einer still grollenden „inneren Religion", die gelegentlich, weil von den regelnden Kräften der Tradition und des Gemeindelebens nicht gezügelt, extravagante Formen annimmt. Das ist zwar keine gesunde Entwicklung, aber manchmal vielleicht der einzige Ausweg.

Natürlich treten auch mildernde Einflüsse auf. Wichtig zu bemerken, daß die hier vorgelegte Beschreibung der amerikanischen Synagoge von heute, wörtlich aufgefaßt, zu einseitig ist. Es gibt Synagogen, in denen selbst empfindsame junge Leute sich zu Hause fühlen oder gar zur Teilnahme am Synagogenleben gebracht werden können. Es gibt Rabbis — und ich kenne einige persönlich —, die imstande sind, mit den Rückkehrern auf deren Ebene zu sprechen. Es gibt die einflußreiche Hillel-Organisation, einen Verband für jüdische Studenten an amerikanischen und kanadischen Universitäten, der eine bemerkenswerte Aufgeschlossenheit für die religiöse Not und Fassungskraft der Rückkehrer an den Tag legt. Und es gibt schließlich einen wachsenden Schatz intellektuellen Gutes, den ernsthaft interessierte amerikanische Juden zu Rate ziehen können. Die Schriften Martin Bubers sind jetzt weithin verfügbar, desgleichen ist einiges von Franz Rosenzweig vor kurzem zugänglich geworden. Hingewiesen sei ferner auf die Schriften A. J. Heschels, Emil Fackenheims und anderer, die dem neuen religiösen Denken in Amerika Bahn brechen, sowie auf die vielen Übersetzungen grundlegender Texte, deren Zahl ständig wächst. Auch können die Schriften hervorragender christlicher Denker aus der nach-liberalen Schule — der beiden Niebuhrs, Tillichs, Maritains, Kierkegaards — bei der Anlage einer intellektuellen Waffenrüstung des Glaubens helfen. Jedenfalls brauchen sich die Zurückgekehrten, selbst wenn sie in ihrer Synagoge keinen passenden Platz finden können, nicht allein zu fühlen. Natürlich wird man ihnen vorwerfen, dem „Mystizismus" und „Existentialismus" verfallen zu sein, Schreckmittelchen, die der Philister gegenwärtig anzuwenden beliebt. Sie brauchen sich dadurch nicht beirren zu lassen; denn sie können sich als Glieder einer neuen geistigen Bewegung weiten Horizontes sehen, einer Bewegung, die den tieferen Wirklichkeiten menschlicher Existenz sowie den wirklichen Anliegen unserer Zeit entspricht. In dieser Überzeugung können sie die Impulse des Glaubens und

Denkens, den neuen Sinn für ihr Jüdisch-sein, der sie zur Rückkehr gebracht hat, lebendig erhalten.

Mir will scheinen, als steige in Amerika tatsächlich das Bild eines neuen Juden herauf, eines Juden, dem die überlieferten Glaubenswahrheiten und Gebräuche nicht nur ererbte Gewohnheiten sind, sondern etwas Neues, Persönliches, Aufregendes. Für den Juden dieses Typs — in der zurückkehrenden Generation häufig vertreten — haben die alten Schibboleth und Vorschriften, die alten Schlagwörter und Plattheiten wenig Bedeutung. Er sucht etwas Tieferes, Gründlicheres. Was er sucht, kann er, davon bin ich überzeugt, in der echten Überlieferung des jüdischen Glaubens finden. Nur bleibt die eine Frage: Ist die amerikanische Synagoge von heute in der Lage, ihm diese Überlieferung so zu vermitteln, daß er sie verstehen und sich zu eigen machen kann? Kann die amerikanische Synagoge von heute ihm eine geistliche Heimstatt bieten, die seinen Nöten und wenigstens teilweise auch seinen Erwartungen entspricht? Darauf gibt es gegenwärtig noch keine sichere Antwort, aber von dieser Antwort wird die Zukunft des amerikanischen Judentums weitgehend abhängen.

III

Spricht man über die „religiöse Lage", so mischt sich dem immer ein vorlauter und anmaßender Ton bei. Wohl ist einerseits die religiöse Lage als Teil der sozialen und kulturellen Gesamtlage menschlichem Forschen unterworfen. Anderseits übersteigt sie aber den sie fassenden sozial-kulturellen Rahmen und nimmt eine Dimension an, in der sich Göttliches und Menschliches begegnen. Analysen, Voraussagen und Planungen werden in dieser Dimension zweifelhaft, wenn nicht gar völlig nichtssagend; denn des Menschen Glaube in Antwort auf Gottes Ruf kann nicht aufgeschrieben und dann planmäßig erfaßt werden. Wenn wir es mit der religiösen Lage zu tun haben, kommen wir knapp vor das letzte Geheimnis zu stehen. Am Ende wissen wir so wenig und erhoffen uns so viel. Was hier über den vor sich gehenden religiösen Wandel des amerikanischen Judentums gesagt worden ist, muß in diesem Geist und innerhalb dieser Grenzen verstanden werden. Es sind unter den amerikanischen Juden neue Kräfte am Werk, die neue Möglichkeiten des religiösen Lebens und Denkens eröffnen. Aber wir dürfen nicht der Täuschung verfallen, als hätten wir diese Kräfte zu unserer Verfügung, diese Entwicklungen unter unserer Kontrolle. Sie bleiben verborgen im unergründlichen Bereich göttlicher Vorsehung und menschlichen Tuns. Wir erkennen oder glauben zu erkennen, was geschieht; aber nicht auf was wir erkennen vertrauen wir, sondern weil wir wissen, daß Gott mit der Welt sein Ziel verfolgt, das er auch erreichen wird, und weil wir überzeugt sind, daß im Verfolg dieses Ziels das Judentum einschließlich des amerikanischen Judentums seine Rolle zu spielen hat. Was für eine Rolle das ist, oder was in unserer Zeit unsere Rolle ist, das wissen wir nicht genau, aber daß wir in dieser Zeit wie zu jeder anderen eine Aufgabe zu erfüllen haben, das wissen

wir. In dieser Gewißheit können wir der Gegenwart ohne Vorspiegelungen und der Zukunft ohne Furcht ins Auge sehen. In dieser Gewißheit dürfen wir uns auch erlauben, in der gegenwärtigen religiösen Lage versprechende Anzeichen dafür zu sehen, daß sich dem jüdischen Glauben und der jüdischen Existenz in Amerika neue Weiten auftun.

Die Ursache des Geburtenrückgangs in Westeuropa

Von RODERICH VON UNGERN-STERNBERG

Das vergangene Jahr, für das jetzt die Ergebnisse der natürlichen Bevölkerungsbewegung vorliegen, hat fast in allen Ländern Westeuropas eine weitere, wenn auch geringe Abnahme der Geburtenhäufigkeit gezeitigt. Gegenüber 1952 ist das Gesamtbild noch etwas ungünstiger geworden. So ist z. B. die Geburtenrate (Lebendgeborene je 1000 Einwohner berechnet) in Schweden auf 15,4 (1952 — 15,5), in Frankreich auf 18,6 (19,2), in Italien auf 17,5 (17,6), in der Bundesrepublik auf 15,5 (15,7), in Österreich auf 14,5 (14,8) usw. zurückgegangen. Auf sehr niedrigem Stand behauptet sich — oder ist um ein geringes gestiegen — die Geburtenrate lediglich in Belgien (16,8), Norwegen (18,8) und in Großbritannien (15,9). Die Sterblichkeit dagegen hat sich im vergangenen Jahr nicht günstig entwickelt. Sie ist zwar, verglichen mit Osteuropa und den asiatisch-afrikanischen Ländern, meist sehr niedrig, zeigt aber eine Tendenz leicht anzusteigen. Das ist nicht die Folge verschlechterter gesundheitlicher Verhältnisse, sondern beruht vielmehr darauf, daß die Großelternquote, das ist der Anteil derjenigen, die über 65 Jahre alt sind und aus den stark besetzten Geburtenjahrgängen der 80/90er Jahre stammen, stark in Zunahme begriffen ist und der Tod unter diesen Betagten eine reichere Ernte hält.

Die niedrige Geburtenrate hat neuerdings wieder die Diskussion über die Ursachen des Geburtenrückgangs in Fluß gebracht, nachdem sich, wie es schien, die Ansichten hierüber gefestigt hatten. Auf dem letzten anthropologisch-soziologischen Kongreß (im Oktober ds. Js.) in Heidelberg wurde dem vom Verfasser vertretenen Standpunkt, wonach die Geburteneinschränkung eine Erscheinung darstellt, die ihre Erklärung in der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation findet, entgegengehalten, daß auch der natürliche Trieb zu Kindern genügen würde, einen Familienstand von 3 bis 4 Kindern wiederherzustellen, wenn günstige materielle Bedingungen und gesellschaftliche Zustände geschaffen würden.

Die materielle Lage oder die „Würdigung der äußeren Lage", was ja wohl das gleiche besagen will, hat jedoch als Ursache des Geburtenrückgangs nur eine sehr beschränkte Bedeutung. Wie *G. Mackenroth*, dem wir die folgenden Hinweise aus seiner „Bevölkerungslehre" (S. 321) entnehmen, selbst feststellt, kann „dieselbe Lage ganz verschieden erlebt werden (gesperrt von

mir). Der Chinese antwortet auf dieselbe äußere Lage anders als der Europäer und ebenso der vorkapitalistische Europäer anders als der des Kapitalismus und der Arbeiter anders als der Bauer". — Das Erleben ist aber ein rein psychisches Phänomen; der Mensch erlebt nicht nur eine bestimmte äußere Lage, er gestaltet sie auch, entsprechend seiner Überzeugung von dem, was er für gut oder böse, für richtig oder falsch hält. So verwirft er die Anwendung von geschlechtlichen Präventivmitteln, solange das seiner sittlichen Überzeugung zuwider ist. Erst wenn sich die Überzeugung ändert, wenn er sich eine Gesinnung zu eigen macht, derzufolge das „Fortkommen" und der gesellschaftliche Aufstieg wichtiger sind als ein Leben inmitten einer zahlreichen Familie, ändert sich sein Verhalten. Geldverdienen ist z. B. nach bourgeoiser Gesinnung eine lobenswerte Daseinserfüllung, nach feudaler Auffassung ein schmutziges Geschäft. Nach bourgeoiser Überzeugung müssen sich die Ausgaben nach den Einnahmen richten, nach feudaler, die Einnahmen den Ausgaben, dem feststehenden Aufwand anpassen. — Und so ließen sich zahlreiche Beispiele anführen, die beweisen, wie sich im Lauf der Zeiten die Gesinnungen gewandelt und dementsprechend die Bewertungen geändert haben.

Diese unterschiedliche seelisch-geistige Erlebensart beruht auf einer verschiedenen seelisch-geistigen Bildung, einem anderen gesinnungsmäßigen Verhalten zu der „äußeren Lage", auf den im Zuge der kulturellen Entwicklung wechselnden Wertvorstellungen. Das kommt beiläufig in einer Beobachtung zum Ausdruck, die Mackenroth selbst anführt (S. 464). „Der Nachwuchs aller Schichten ... drängt dahin, wo er einen sauberen Kragen behält ..., denn er glaubt es seiner sozialen Einschätzung schuldig zu sein, keine Handarbeit zu leisten." Ist dies — man kann es nicht anders als *Gesinnung* bezeichnen — etwa eine allgemein menschliche Einstellung oder ist sie ausgesprochen kulturgeschichtlich bedingt, ein Ergebnis des gegenwärtig *vor*herrschenden Zeitgeistes? Gewiß ist das letzte der Fall. Die Großeltern dieses heutigen Nachwuchses dachten über die Bedeutung eines sauberen Kragens und gepflegter Hände ganz anders als ihre sozial aufstrebenden Enkel, die vielleicht als Hilfsarbeiter angefangen haben, jetzt aber danach trachten, Angestellte in der Großstadt, Kellner, Frisöse usw. zu werden, und von der Überzeugung durchdrungen sind, daß alle Lebensfragen, darunter auch das Verhalten in der „Frage" der Kinderzahl, zu entscheiden sind im Hinblick auf das Erreichen bzw. die Wahrung einer gehobenen „herrenmäßigen" Position, die „er" und „sie" auch etwaigen Kindern zu bieten entschlossen sind. Nun ist aber die Stufenleiter vom Hilfsarbeiter etwa über den Angestellten bis zum „Direktor" oder zu einer sonstigen gehobenen Lebensstellung sehr lang, und man darf sich „vernünftigerweise" nicht mit Ballast beschweren, um auf dieser irdischen Erfolgsleiter emporzuklimmen; als solcher fallen aber zweifellos Kinder sehr ins Gewicht.

Sicherlich würde unser Streber nicht in die Kinderbeschränkung ausweichen, wenn er für kindliches Wesen eine ausgesprochene Vorliebe besäße, wenn

er Freude an Kindern hätte. Aber seine und seines Eheparts ganze geistige Ausbildung, beginnend mit den Ratschlägen seines Vaters, der ihn ermahnte, auf jeden Fall etwas „Tüchtiges" im Sinne des wirtschaftlichen Erfolges oder völliger materieller Sicherheit, z. B. als Beamter, zu werden; der Schule, die ihm oder ihr einseitige intellektualistische Bildung beibrachte; der Konkurrenz der Gleichstrebenden, von denen er sich nicht überholt sehen will, die er zu übertreffen strebt; und immer wieder angespornt durch die hohe Einschätzung, die denjenigen zuteil wird, die es wirtschaftlich im Leben „zu etwas gebracht" haben, — diese ganze aus dem Zeitgeist sich ergebende geistige Atmosphäre führt zu einer Verkümmerung derjenigen Eigenschaften, die am kindlichen Wesen Freude empfinden lassen. Es sei ausdrücklich hinzugefügt, daß es sich hierbei nicht um Werturteile, sondern um Ermittlung von Tatsachen handelt.

Die Ablehnung des Kinderreichtums, den unsere Großeltern noch als etwas Selbstverständliches und Erfreuliches empfanden, beruht also auf zwei geistigen Komponenten: auf dem sozialen und wirtschaftlichen Aufstiegsdrang und auf der Verkümmerung des Gefühlslebens. Beide gemeinsam sind die wesentlichsten psychischen Strukturelemente des modernen homo occidentalis, wie er sich allmählich seit der Renaissance, der Reformation, der Aufklärung herausgebildet hat und seit rund 75 Jahren weitaus vorherrschend, wenn auch keineswegs alleinherrschend geworden ist. Diese Gesinnung, die als letzter Erklärungsgrund der Geburteneinschränkung zu gelten hat, ist nicht weiter „reduzierbar", wie Mackenroth meint. Die „Verhaltenskonstanten" werden von der herrschenden moralischen Überzeugung bestimmt, sie sind keine „Antworten auf Lagen", sondern bestimmen die „Lage" (wenn schon ein so farbloser Ausdruck gebraucht werden soll). Aus der Gesinnung folgt die „Verhaltungsweise". Der Hinweis auf die vorherrschende materialistische Gesinnung ist auch nicht mit „massiven moralischen Vorwürfen" (Mackenroth) verbunden, sondern eine geistesgeschichtlich und psychologisch ermittelbare Tatsache. Aus dieser Tatsache sind, wissenschaftlich betrachtet, nicht moralische Vorwürfe abzuleiten, wohl aber sozial-biologische Folgen und Konsequenzen. Aus welcher „Wurzel" eine Gesinnung erwächst? Das im einzelnen festzustellen ist Aufgabe der Religions- und Kulturpsychologie. Für die Erklärung der Geburtenbeschränkung als einer Konsequenz der „modernen" Gesinnung genügt es, die zur Zeit vorherrschende Gesinnung zu kennzeichnen.

Nun kann, entsprechend einer materialistischen Auffassung des Problems, behauptet werden, daß die geringe Kinderfreudigkeit belebt werden könnte, wenn den Eltern für jedes oder für das zweite bzw. dritte Kind aus öffentlichen Mitteln Beihilfen gewährt werden, die ihr Einkommen steigern und ihnen die Möglichkeit bieten, sich annähernd so auszustatten wie die Kinderarmen oder Kinderlosen. Indessen läßt sich nachweisen, daß hohes Einkommen nicht von Kinderfreudigkeit begleitet wird, daß im Gegenteil zwischen

der Höhe des Einkommens und der Kinderzahl im Grundzug ein umgekehrtes Verhältnis besteht. Der entsprechende Nachweis ist auf Grund schwedischer und norwegischer Statistiken wiederholt geführt worden.[1] Weil sich jedoch die Meinung behauptet, die Schaffung einer materiell auskömmlichen Existenz würde allein schon genügen, die natürlichen Antriebe zu größerer Kinderfreudigkeit auch in der Industriegesellschaft nachhaltig anzuregen, sei jetzt noch eine englische Quelle herangezogen. Es handelt sich um eine Untersuchung, die sich auf Kinder unter 16 Jahren (dependent children) bezieht von Personen, die *mehr* als 200 Pfund Jahreseinkommen hatten. Die Zahl dieser Kinder betrug 2,9 Millionen (1937).[2]

Abhängige Kinder von Elternpaaren, die zur Einkommensteuer herangezogen werden:

Einkommensstufen in Pfunden pro Jahr	Kinder unter 16 Jahren je 100 Ehepaare
200 — 219	95
220 — 249	94
250 — 299	92
300 — 399	88
400 — 599	86
600 — 799	84
800 — 999	83
1000 — 1999	83
2000 — 2999	84
3000 — 4999	76
5000 — 9999	68
10000 und mehr	54
Sämtliche Einkommen	90

Von Einkommenstufe zu Einkommenstufe sinkt die durchschnittliche Kinderzahl, je 100 Ehepaare berechnet, mit einer einzigen Ausnahme: bei der Einkommenstufe 2000 — 2999 ist die durchschnittliche Kinderzahl um ein ganz geringes höher als in der vorhergehenden Stufe.

Für Deutschland ist leider eine nach dem Einkommen gegliederte statistische Gegenüberstellung von Einkommenshöhe und Kinderzahl nicht verfügbar. Die folgende Übersicht läßt aber erkennen, wie sehr im Zuge der Geburteneinschränkung der Anteil der kinderlosen und kinderarmen Ehepaare zugenommen, jener der kinderreichen, der mit mehr als vier Kindern, dagegen abgenommen hat.

---

[1] Hierzu *R. v. Ungern-Sternberg:* „Die Ursachen des Geburtenrückgangs in europäischen Kulturkreisen" 1932, S. 178 ff. Derselbe in „Vierteljahreshefte zur Wirtschaftsforschung", H. 1/2 1941/1942.

[2] Nach Memoranda, presented to the Royal Commission, Volume V, 1950, S. 4.

Von 100 bestehenden Ehen hatten lebendgeborene und totgeborene Kinder[3]:

	0	1	2	3	4 und mehr
am 31. 12. 1936	22,0	23,2	20,2	12,3	22,3
	[	65,4	]		
am 17. 5. 1939	20,6	24,6	20,8	12,4	21,7
	[	66,0	]		
am 13. 9. 1950	22,7	26,6	23,3	12,4	15,0
	[	72,6	]		

Danach hatten in der Bundesrepublik 1950 72,6 v. H. — gegenüber 65,4 im Jahre 1936 — der bestehenden Ehen entweder keine Kinder oder höchstens ein bis zwei Kinder, waren also mit Nachwuchs für die Bestandserhaltung, zu der mindestens drei Kinder erforderlich sind, völlig unzulänglich ausgestattet. Der Anteil der Ehen mit vier und mehr Kindern ist von 22,3 v. H. im Jahre 1936 auf 15,0 v. H. zusammengeschrumpft.

Die schwedische und norwegische Statistik ergeben das gleiche Verhältnis zwischen Einkommenhöhe und Kinderzahl.[4] Nur ist in der höchsten Einkommenstufe (über 10000 Kronen) eine Steigerung der durchschnittlichen Kinderzahl gegenüber der vorhergehenden Stufe zu konstatieren. Diese Erscheinung ist darauf zurückzuführen, daß die langjährige und nachhaltige Propaganda in Schweden für größeren Kinderreichtum die Personen mit sehr hohem Einkommen, die im allgemeinen auch die geistig entwickelteren sind, stärker angesprochen hat als die nachgeordneten Volksschichten, auf die neomalthusianische Propaganda stärkeren Eindruck macht. Für die Ehepaare mit hohem Einkommen ist es, materiell betrachtet, ganz belanglos, ob die Familie zwei oder vier Kinder aufzuziehen hat.

Schweden ist übrigens für die Ergründung der Ursachen des Geburtenrückgangs insofern sehr lehrreich, als auf Grund der dortigen Verhältnisse der Nachweis geführt werden kann, wie wenig allein mit materiellen Beihilfen und allseitiger materieller Begünstigung der Eltern oder solcher Paare, die es werden sollen, hinsichtlich einer Förderung der Kinderfreudigkeit erreicht werden kann. Schweden gilt mit Recht als ein Kinderparadies in dem Sinn, daß, abgesehen von Frankreich, in keinem anderen Lande in wirtschaftlicher Hinsicht so viel für Eltern und Kinder aus öffentlichen Mitteln aufgewendet wird wie in Schweden. Alle erdenkbaren Vergünstigungen werden gewährt. Aber das Ergebnis ist doch recht niederdrückend: die Geburtenrate geht langsam, aber ständig zurück. Sie betrug 1944 noch 20,6 je 1000 Einwohner, 1953 war sie auf 15,4 herabgesunken. Allerdings war in der ersten Hälfte der

[3] Statistisches Jahrbuch des Deutschen Reichs 1941/42 S. 78 und Stat. Jahrbuch der Bundesrepublik 1953 S. 149.

[4] Siehe Statistik Årsbok for Sverige 1948, S. 28ff. und Statistik Årsbok for Norge 1940, S. 17, Archiv für Bevölkerungswissenschaft 1937, H. 3, S. 200.

30er Jahre die Geburtenhäufigkeit noch niedriger als heute, sie betrug damals nur 14,0. Insofern kann den seither durchgeführten Unterstützungsmaßnahmen im Zusammenhang mit einer sehr intensiven Propaganda für die Aufrechterhaltung bzw. Vermehrung des Bevölkerungsbestandes eine fördernde Wirkung zugesprochen werden. Es ist schwer zu entscheiden, ob die Beeinflussung der öffentlichen Meinung oder die materiellen Unterstützungsmaßnahmen ein noch tieferes Absinken der Geburtenhäufigkeit verhindert haben; vermutlich war die Umstimmung der Meinungsbildung das Entscheidende.

Eine erhebliche Beunruhigung wird in breite Volkskreise hineingetragen durch die immer wieder aufgestellte Behauptung, die Bevölkerung der Erde nehme überhand und der Tag rücke immer näher, an dem die Ernährungsgrundlage nicht mehr ausreichen werde. Täglich setzten sich etwa 78000[5] neu an den Tisch und heischten Nahrung, jährlich vermehre sich die Erdbevölkerung um rund 27 Millionen. Diese Zahlenangaben sind geeignet, Angst um die Ernährung und den Lebensstandard hervorzurufen. Wer hätte aber vor 65 Jahren, als die Erdbevölkerung erst 1,5 Milliarden erreicht hatte, geglaubt, daß unsere Erde imstande sein werde, 2,5 Milliarden wie in der Gegenwart zu ernähren, und zwar erheblich besser als 1886; denn allenthalben, auch in den wirtschaftlich rückständigen Gebieten, ist die wirtschaftliche Lage der Bevölkerung heute gesicherter als ehedem. Trotzdem ist die Lebensangst größer geworden. Regen Angaben wie die oben beigebrachten über die Vermehrung der Weltbevölkerung nicht unwillkürlich dazu an, die Familiengröße einzuschränken? Was soll werden, wenn bereits im Jahre 1965 die Weltbevölkerung schätzungsweise 3,4 Milliarden erreicht haben wird?

Es wurde bereits nachgewiesen (diese Zeitschrift, Bd. 153, 1953/54, S. 417), daß wir noch längst nicht das Ernährungspotential der Erde ausgewertet, ja nicht einmal genauer erforscht haben. Wenn es dem menschlichen Geist vergönnt ist, Mittel und Wege zu finden, um die Lebensdauer auszudehnen und im industriellen Sektor immer mehr zu produzieren, sich immer schneller fortzubewegen, und wenn in diesen Bereichen große Zuversicht herrscht, so ist nicht einzusehen, warum auf dem Gebiete der Ernährungswirtschaft eine pessimistische Auffassung berechtigt sein soll. Es kommt doch lediglich darauf an, wieviel die Menschheit an geistiger Energie und materiellen Mitteln aufwenden will, um den Lebensraum entsprechend der zunehmenden Bevölkerung zu erweitern. Die räumlichen Möglichkeiten sind noch sehr groß; beträgt doch die durchschnittliche Einwohnerzahl der Erde heute nur 18 Menschen je qkm. In Asien 48, in Afrika nur 7, in Nord- und Mittelamerika 11, darunter in der USA 20, in Südamerika nur 6 und in Australien und Ozeanien sogar lediglich 2 Menschen je qkm. In Europa, ohne die Sowjetunion, erreicht die durchschnittliche Bevölkerungsdichte 81 Menschen je qkm. Es würde schon zu einer gewissen Entspannung der demographischen Druck-

[5] Hierüber bei *F. Burgdörfer:* „Bevölkerungsdynamik und Bevölkerungsbilanz" 1951, S. 114.

gebiete der Erde (Japan, Korea, große Teile Chinas, Indien, Indonesien, Ägypten, einzelne Inseln Westindiens, England und Wales, die Niederlande, Belgien, einige Teile der Bundesrepublik, Oberitalien) führen, wenn die durchschnittliche Bevölkerung der Erde auf den Stand von etwa 20 je qkm gebracht würde. Aber statt großzügiger Meliorationsarbeiten und einer günstigeren Verteilung der Erdbevölkerung geht die Zusammenballung in den Druckgebieten immer weiter, wobei in Westeuropa die Bevölkerungszunahme in steigendem Maß einem sehr hohen Lebensstandard künstlich durch radikale Geburteneinschränkung angepaßt wird.

Aber ist es überhaupt sinnvoll, die Bevölkerungsvermehrung, ja selbst die Aufrechterhaltung des gegenwärtigen Bestandes zu bejahen? Wäre es nicht zu begrüßen, wenn man dieser Vermehrung Einhalt geböte? Wozu die vielen Menschen? Derartige Gedankengänge übersehen die Folgen einer unterschiedlichen Bevölkerungsvermehrung in den einzelnen Gebieten der Erde. Diese bestehen, kurz gesagt, in folgendem:

1. Es wird die *familiale Grundlage* unserer westeuropäischen Kultur und der Kultur schlechthin *untergraben*. Die Familien werden immer kleiner, und das Familienleben wird infolge der zwangsläufigen Übernahme vieler Aufgaben der Versorgung und Erziehung durch außerfamiliale Organisationen, soziale Gesetzgebung, offene und private Wohlfahrt, Schule, zahllose Verbände verschiedenster Art usw., auch inhaltlich immer dürftiger. Die Familie bedeutet der heranwachsenden Generation infolgedessen schon heute erheblich weniger als vor etwa 60 bis 70 Jahren.

2. Die Schrumpfung der Kinderquote führt dazu, daß die *Alterstugenden* (Resignation, Ruhebedürfnis, Bedenklichkeit usw.) *überhandnehmen*. Wie stark die Veränderung in der quotalen Verteilung der drei wichtigsten Altersstufen während der letzten Jahrzehnte gewesen ist, geht aus folgender Übersicht hervor:

Von hundert der Gesamtbevölkerung Deutschlands bzw. der Bundesrepublik standen im Alter von ... Jahren:

Deutsches Reich 1910		Bundesrepublik 1952
—15 Jahre	34	23
15—65 Jahre	61	67
65 und mehr	5	10

Wie ersichtlich, ist die Kinderquote, der Anteil der 0- bis 15jährigen, 1952 gegenüber 1910 stark zusammengeschrumpft. Dagegen sind die fortpflanzungsfähigen und arbeitsfähigen Jahrgänge, die sogenannte Elternquote, 1952 erheblich stärker als 1910. Trotzdem hat die Geburtenhäufigkeit gegenüber 1910 stark nachgelassen. Damals erreichte sie in Deutschland noch 27,0 je 1000 Einwohner, heute ist sie in der Bundesrepublik auf 15,5 zusammengeschrumpft; so sehr hat der Wille, Nachkommen zu haben, nachgelassen. Sehr bedeutsam ist, daß sich die Großelternquote, d. h. der Anteil der über 65jährigen, im Laufe der letzten 42 Jahre verdoppelt hat; heute ist sie

schon etwas mehr als doppelt so stark wie 1910; denn seit 1952 sind in erheblicher Zahl weitere Personen in die Großelternquote aufgerückt. Bedeutsam ist dieser Vorgang, weil dadurch die Zahl der aus dem Arbeitsprozeß Ausscheidenden, der versorgungsbedürftigen Rentner, eine starke Steigerung erfahren hat. Allerdings enthält die Großelternquote heutzutage sehr viel mehr Personen, die noch fast unvermindert leistungsfähig sind, weil sich der allgemeine Gesundheitszustand gebessert hat. Dieser Umstand ist insofern belangreich, als der Mangel an Arbeitskräften, der sich infolge der Schrumpfung der Kinderquote höchstwahrscheinlich in einigen Jahren einstellen wird, wenn die günstige Wirtschaftskonjunktur anhält, dadurch behoben werden kann, daß aus der Zahl der über 65jährigen Arbeitskräfte herangezogen werden, die heute brach liegen, nicht weil sie arbeitsunfähig wären, sondern weil die Industrie jüngere Kräfte vorzieht. In der Landwirtschaft, wo großer Arbeitermangel besteht, arbeiten die Alten schon heute sehr intensiv fort.

Die quotale Verteilung der drei wichtigsten Altersgruppen wie sie oben dargestellt wurde, ist für fast alle Länder Westeuropas im wesentlichen die gleiche, und der erwähnte Mangel an Arbeitskräften macht sich z. B. in Schweden — in Frankreich bekanntlich seit Jahrzehnten — bereits so stark bemerkbar, daß ausländische Arbeitskräfte herangezogen werden. Schweden ist in den letzten Jahren ein Einwanderungsland geworden. Die Zahl der ständig in Schweden wohnenden Ausländer betrug am 1. 4. 1954 111111 Personen, gegenüber 102311 am 1. 4. 1951.[6]

3. Wenn die schwachbesetzten Jahrgänge der gegenwärtigen Kinderquote in das erwerbsfähige Alter aufrücken, ergibt sich für die Eltern eine *zunehmende Belastung durch Versorgungspflichten ihren Eltern gegenüber,* da diese, aus stark besetzten Geburtenjahrgängen der 80er Jahre stammend, infolge der verlängerten Lebensdauer sehr zahlreich sind.

4. Gegenüber Osteuropa und der asiatisch-afrikanischen Welt *schrumpft der Anteil der Europäer allmählich zusammen;* es entsteht eine zahlenmäßige Disproportionalität, die im Bereich der Weltpolitik voraussichtlich von weittragender Fernwirkung werden wird.

5. Der Rückgang in der Kinderzahl und folglich der Bevölkerungsvermehrung führt zu *Schwierigkeiten hinsichtlich der Ausnutzung einheimischer Produktivkräfte,* da es an einheimischen Arbeitskräften mangelt. Hierfür ist Frankreich und neuerdings, wie gesagt, Schweden ein Beispiel.

6. Wenn sich die Verminderung des Nachwuchses, überwiegend innerhalb der Familien, die Träger positiver, überdurchschnittlich guter Anlagen sind, d. h. innerhalb der Eliteschichten aller Berufe und sozialen Stellungen, wie Akademiker, industrielle Facharbeiter, gewerkschaftliche und politische Funktionäre vollzieht, so führt das unvermeidlich zu einer *Schwächung des geistigen Potentials einer Gemeinschaft.*

---

[6] Statistik Årsbok, 1954, S. 60. Die Einwanderer kommen hauptsächlich aus den nordischen Ländern, aus Deutschland und aus den USA (schwedische Rückwanderer).

7. das sind die eindeutig negativen Folgen der Geburteneinschränkung. Als ein positives Moment dieses Vorgangs kann man anführen, daß die Massenhaftigkeit, in deren Zeichen die europäische Gegenwart steht, eine unvermeidliche Folge der aufgestauten Bevölkerungsmassen ist. Diese Massenhaftigkeit hat aber zur Folge, daß die ganze Regierungsmaschinerie ausgebaut werden muß und sämtliche Lebensvorgänge einer Reglementierung unterzogen werden, was die Bewegungs- und Entschlußfreiheit des einzelnen beeinträchtigt und auf Kosten der Entfaltung der Persönlichkeit geht.

Stellt man aber die kurz angedeuteten negativen Folgen des Geburtenrückgangs dem letzterwähnten, allenfalls als positiv zu bewertenden Moment gegenüber, so kann nicht zweifelhaft sein, daß die Geburteneinschränkung als eine Verfallserscheinung zu betrachten ist.

Kehren wir zum Schluß noch einmal zurück zu der Frage: Welche Bedeutung hat der materielle Wohlstand im menschlichen Leben überhaupt und wie ist vom Standpunkt der objektiven und subjektiven Kultur (Kultiviertheit) dieser so hartnäckig angestrebte Wohlstand zu bewerten? Selbstverständlich ist ein gewisses Maß von gutem Auskommen eine wichtige Voraussetzung für die kulturelle Entfaltung. Es darf auch nicht verkannt werden, daß es in der Gegenwart Bevölkerungsteile gibt — Hilfsarbeiter, Ausgebombte, Rentner, ein Teil der Flüchtlinge und Heimatvertriebenen —, die ein Einkommen haben, das nicht ausreicht zur Befriedigung normaler Bedürfnisse, wie es der westeuropäische Kulturmensch mit Recht, ohne in eine maßlose Begehrlichkeit zu verfallen, hat und haben soll. Die Einnahmen dieser Schichten genügen nicht, um mehr als ein bis zwei Kinder großzuziehen und ihnen eine Berufsausbildung zu geben, die der Begabung der Kinder entspricht, wobei man allerdings in dieser Hinsicht häufig übertriebene Vorstellungen hat, von dem was „er“ oder „sie“ werden könnten, wenn nur die Mittel vorhanden wären. Der Kreis dieser Familien kann eine größere Kinderzahl, drei bis vier, nur durchbringen, wenn beide Eltern außerhäuslich tätig sind. Nur dann kommt ein Familienbudget von rund 400.— DM monatlich zustande. Aber, wie wir gesehen haben, sind das einstweilen gar nicht die Kreise, die den westeuropäischen Geburtenrückgang verschulden. Die Verursacher dieser Verfallserscheinung gehören den besser gestellten Kreisen an. Und von diesen ist zu sagen, daß sie bewußt den Familienstand verkümmern lassen, weil sie von der oben gekennzeichneten „streberischen“ Gesinnung beherrscht werden.

Wetterleuchten über Australien

Von WALTER KÖNIG S. J.

Am Morgen des 7. September 1940 passierte der britische Truppentransporter „Dunera", 11162 Tonnen, nach acht Wochen einer abenteuerlichen und stürmischen Fahrt durch den Atlantischen und Indischen Ozean die „Heads", das Felsentor, das sich zu einem der schönsten Häfen der Welt, dem Hafen von Sydney, öffnet. An Bord befanden sich außer der Besatzung etwa 2000 Flüchtlinge, zumeist aus Deutschland und Österreich, darunter der Verfasser des Aufsatzes. Die übrigen 730, Italiener, deutsche Kriegsgefangene und eine Gruppe Zivilisten, hatten wir in Melbourne gelassen. Langsam glitt das Motorschiff, geführt vom Lotsen-Piloten, durch die Minensperre hindurch. Vor uns öffnete sich ein entzückender Ausblick. Bucht reihte sich an Bucht, umsäumt von reizvollen Bootshäusern, Villen, Parks und Gärten, die sich zu Tausenden von den Ufern der vorspringenden Landzungen die Hänge hinauf erstrecken. Immer wieder verschob sich das Bild zu neuen überraschenden Durchblicken, bis an einer Wendung auf der Höhe die weiß schimmernden Häuser der Millionenstadt erschienen und plötzlich die gewaltige Sidney-Harbour Bridge, die Nord- und Südufer überspannende Brücke sichtbar wurde, die größte Bogenbrücke der Welt.

Wir waren am Ziel. An den Kaimauern wartete schon der Sonderzug, der uns nach dem Städtchen Hay, tief drinnen im Land an der Grenze der Kultur, ins Internierungslager bringen sollte. Kavallerie und Regierungsbeamte hatten sich zu unserem Empfang eingefunden und musterten uns aufmerksam. Schwankend, bleich und abgezehrt, doch froh, endlich festen Boden unter den Füßen zu haben, nahmen wir in den Abteilen Platz. Allein wie waren wir überrascht, als jedem von uns vor der Abfahrt im Auftrag der Regierung ein köstliches Frühstückskörbchen überreicht wurde. Trotz der militärischen Begleitmannschaft fühlten wir uns wieder unter Menschen.

Ich übergehe die Fahrt, die uns Tag und Nacht durch die australischen Alpen, südlich der Blauen Berge, durch meilenlange lichte, graugrüne Eukalyptuswälder und die ausgedehnten Saat- und Weideflächen des Westens führte, vorüber an Rudeln von Kängurus und Emus, bis die Endstation Hay am Ufer des Murrumbidgee in der Savanne von Neusüdwales erreicht war. Hier wurden wir von einer Abteilung Kavallerie in Empfang genommen und in ein stark befestigtes, von vier mit Maschinengewehren versehenen Wachtürmen flankiertes „Internment Camp" überführt. Bald darauf jedoch wurden wir in das klimatisch günstiger gelegene Lager von Tatura im Staate Victoria verlegt. Etwa drei Jahre verbrachte ich als Lagerpfarrer unter meinen Mitgefangenen in engster Fühlung mit den meist jüdischen Emigranten und den verhältnismäßig wenigen Katholiken. Dann wurde ich auf Verwendung des greisen Erzbischofs von Melbourne, Dr. Daniel Mannix, als Dozent für neuere Sprachen und Philosophie an das Kolleg der australischen Jesuiten in Watsonia bei Melbourne berufen. In den weiteren sieben Jahren, die ich inmitten dieser liebenswürdigen Menschen und der gastfreundlichen australischen Katholiken verbrachte, hatte ich reichlich Gelegenheit, Australien näher kennenzulernen und mir ein Urteil über Land und Leute zu bilden.

Fast gleichzeitig mit unserer Ankunft vollzogen sich Ereignisse von großer militärischer und politischer Tragweite. Singapore fiel 1942 in die Hände der Japaner und bald darauf auch Neuguinea, kaum 230 km von Kap York entfernt. Japanische Unterseeboote drangen in den Hafen von Sydney ein. Auf Port Darwin und Bromme im äußersten Norden und Nordwesten warfen japanische Flieger Bomben. Die japanische Flotte selbst war im Anmarsch, und nur der glänzende Seesieg von McArthur bei den Salomoninseln, bekannt als die Seeschlacht im Korallenmeer, rettete das Land wie durch ein Wunder vor dem sicheren Untergang. Mit einem Schlage sah sich Australien aus seiner mehr denn hundertjährigen „splendid isolation" herausgerissen und in das politische Spannungsfeld des ostasiatischen Raumes einbezogen. Die Frage, die naturgemäß dort alles Denken beherrscht, lautet: Wird es dem schwach besiedelten Kontinent von nur 8½—9 Millionen Weißen gelingen, sich als Eckpfeiler des Britischen Commonwealth gegen den Druck des überbevölkerten Asiens, vor allem Japans, zu behaupten, oder wird es in absehbarer Zeit der farbigen Welt und dem wie ein rasendes Prärieфeuer vordringenden Kommunismus zum Opfer fallen?

Das ist das Problem. In ausgezeichneten Denkschriften haben die katholischen Bischöfe Australiens unter Führung von Kardinal Gilroy und dem greisen Erzbischof von Melbourne, Dr. Mannix, jüngst hierzu Stellung genommen und Wege zur Lösung gezeigt, die von Parlamentariern und Politikern aller Richtungen als positive, den Tatsachen gerecht werdende Antwort auf die dringlichste aller Fragen anerkannt wurden. Schon hier sei daran erinnert, daß der Einfluß der australischen Katholiken auf das öffentliche Leben weit größer ist, als ihr zahlenmäßiger Anteil von rund 20% der Bevölkerung erwarten läßt. Bevor wir aber hierauf näher eingehen, müssen erst einige geographische und wirtschaftspolitische Grundbegriffe dieses seltsamsten, kleinsten und, wie es scheint, ältesten aller Festländer geklärt werden, das mit seinen 7,7 Millionen qkm ungefähr die Größe der Vereinigten Staaten erreicht und nicht sehr weit hinter Europa zurücksteht.

I. „The Land of Sunshine"

Das erste, was uns bei unserer Ankunft im Internierungslager zu Hay auffiel, war die ungemein durchsichtige, klare Luft und das starke Licht, die scharfen, dunkelblauen Schlagschatten. Die Sonnenuntergänge waren von einer unbeschreiblichen Pracht. Der Himmel loderte auf in einer Glut von Farben, Purpurrot, Gold, Violett, Grün, bis die Sonne versank, der Mond wie eine brennende Scheibe erschien und die Sterne wie leuchtende Kugeln am tiefschwarzen Firmament hingen, besonders hell die Planeten Venus, Mars und Jupiter. Ihre gelegentliche Konjunktion blieb ein Erlebnis. Darüber zeichnete sich flammend das Silberband der Milchstraße und das Kreuz des Südens ab. Nie wieder haben wir Ähnliches gesehen. Besonders merkwürdig kam uns vor, daß die Sternbilder des Orion, des Stiers und andere auf dem Kopf standen und die Mondphasen in umgekehrter Folge verliefen.

Dazu genossen wir tagsüber in der flimmernd heißen Luft das seltene Schauspiel einer Art Fata Morgana. Deutlich sahen wir gegen Mittag den Murrumbidgee-Fluß über die Ufer treten und mit seinen blauen Wellen die Uferbäume umspielen, bis die Erscheinung gegen Abend verschwand. Auch

harmlose, gespenstisch anmutende Sandhosen (Willy-Willies) und Schwärme buntgefiederter Papageien, die regelmäßig vom Murrumbidgee her unser Lager überflogen, gehörten zum Bild. In der Tat, ein „Land des Sonnenscheins", „The Land of Sunshine", wie es in einer Werbeschrift der australischen Regierung hieß.[1]

Allein bald sollten wir auch seine Schattenseiten kennenlernen. Es wurde heiß, sehr heiß. Hay liegt nur 34½ Grad (Damaskus 33½ Grad) vom Äquator entfernt. Die 24-Grad-Jahres-Isotherme biegt weit nach Süden aus gerade auf Hay zu. Glutwinde, die gefürchteten Nordwinde, brachen aus der Wüste herein und trieben die Temperatur auf unerträgliche Höhen (40 Grad und mehr C). Der australische Hochsommer setzte ein. Während der unvergeßlichen Mitternachtsmesse an Weihnachten 1940 in der großen Versammlungshalle — sie war geschmückt mit Eukalyptuszweigen und überfüllt mit Menschen, die den herrlichen, vom Chor des Musikdozenten Peter Meyer-Oberammergau vorgetragenen deutschen Weihnachtsliedern lauschten — schmolzen fast die Kerzen in der Glut. Das Lager mußte schließlich verlegt werden, da etwa 300 von uns an Herzaffektionen erkrankten. Wir begriffen, daß Australien der heißeste der Kontinente ist, wenn auch im allgemeinen die Hitze trocken und gesund ist.

Dazu kam ein zweites, schlimmer als dies; das Problem des Wassers. Australien ist auch der trockenste der Kontinente. Der Regen ist die große Lebensfrage für den Australier. Schon auf der Fahrt waren uns die Regenfänger an allen Häusern aufgefallen, an denen wir vorbeikamen, und selten nur erlebten wir in unserem Lager nach einer Hitzewelle einen kurzen Platzregen. Die Südostpassate regnen sich an den australischen Alpen ab und ziehen dann wolkenlos über den Kontinent weiter. Das Innere ist Wüste, Savanne oder Steppe, und wo einst mächtige Gipfel ihre Häupter in die Wolken streckten, Gießbäche zu Tal stürzten und Riesenbeuteltiere ihre Nahrung fanden, dehnen sich heute endlose ausgebrannte Ebenen, auf denen im Sommer afrikanische Sonnenglut bis zu 56 Grad C (Marble Bar, heißester Ort der Erde) im Schatten lastet. Australien besitzt nur ein großes Flußsystem im Südosten, den 1632 km langen Murray mit seinen Nebenflüssen Murrumbidgee (2070 km) und Darling (2450 km). Ein Drittel des Landes fällt unter die 250-mm-Vegetationsgrenze.

Allerdings hat die Natur in den gewaltigen artesischen Becken, den größten der Welt (2,4 Millionen qkm), einen gewissen Ersatz geschaffen. Leider haben sich aber die Hoffnungen nicht ganz erfüllt. Das Wasser ist entweder kalt und trinkbar oder heiß und mineralhaltig. Die Bohrungen — bis heute etwa 8000 an der Zahl und bis zu 2000 m tief — konnten zwar die Grenzen der nutzbaren Weideflächen vor West-Queenland und Neusüdwales weit hinausschieben, doch beobachtet man mit Sorge, daß in nicht wenigen Brunnen der Ausfluß nachläßt oder ganz versiegt ist.

Es bleibt also beim Bau von Talsperren und Flußwehren. Längst haben die Riesenstädte Melbourne und Sydney ihre Trinkwasserversorgung durch Stauseen gesichert, die wie Schwarzwaldseen anmuten und selbst bei anhaltender Dürre für zwei Jahre Wasser liefern. Früh auch schon wurde der

[1] *W. Stölting,* Das Land von Morgen. Berlin 1930, Deutsche Buchgemeinschaft, S. 11.

Murray, der „Nil" Australiens, für künstliche Berieselung herangezogen. Und wo sich ehedem undurchdringliches Eukalyptusdickicht („Mallee") erstreckte, wie im Mildura- und Wimmera-Distrikt, dehnen sich heute fruchtbare Felder, Gemüsegärten und Obstplantagen, die durch Kanäle von einer Gesamtlänge von 16000 km allein in Victoria bewässert werden. In diesen Plantagen wurden auch unsere Arbeitskommandos später eingesetzt. Gerade hier haben Deutsche als Bodenpioniere Vorbildliches geleistet.

Noch Größeres erhofft man sich, um von anderem zu schweigen, von dem im Bau befindlichen Snowy-River-Projekt, das im Oktober 1949 vom Generalgouverneur eröffnet wurde und auf 20 bis 30 Jahre Bauzeit berechnet ist. Es soll den im Südosten von Victoria bisher nutzlos ins Meer strömenden Snowy River und andere Flüsse der im Winter tief verschneiten Kosciusko Hochebene auffangen und in insgesamt 160 km Tunnels sowie 800 km Wasserführungen durch das Gebirge hindurch nach Westen umlenken. Man denkt mit der in 16 Kraftwerken erzeugten Strommenge von 1,7 Millionen kW die entstehende Schwerindustrie von Victoria und Neusüdwales sowie Atomlaboratorien zu versorgen. Außerdem soll das Bewässerungsgebiet des Murrumbidgee verdoppelt werden. Der gigantische Plan ist einer von jenen, die erst durch die japanische Gefahr zur Reife gebracht wurden.[2]

Noch weitere Projekte sind geplant oder im Bau. Gewaltige Flächen trockenen Landes dürften so für den Ackerbau eröffnet werden; denn fast überall, wo die Wasserfrage gelöst ist, erweist sich der Boden auch im Innern von oft überraschender Fruchtbarkeit. Selbst die Wüste verwandelt sich nach einem Regen „wie mit Zauberschlag in den herrlichsten Blumengarten".[3]

II. Entfesselte Gewalten

Unser drittes großes Erlebnis im Internierungslager zu Hay waren die unheimlichen Sandstürme, die gewöhnlich mit den Glutwinden der Wüste auftreten. Wir lernten damit zum ersten Mal eine dieser entfesselten Naturgewalten kennen, die in Australien die unleugbar großen Erfolge zäher Bodenpionierarbeit und die weiteren Planungen zur Erschließung des Landes ernstlich bedrohen. Niemand, der sie nicht mit eigenen Augen gesehen, kann sich einen Begriff von der Gewalt dieser Stürme machen. Es war wirklich so, wie ein Mitgefangener bemerkt,[4] als ob sich die Erde erhoben hätte, um davonzufliegen. Der Tag verwandelte sich in Nacht. Ungeheure Massen von schwarzem Humus und rötlichem Sand erfüllten die Luft, wurden wirbelnd zu riesigen Höhen emporgerissen und Tausende von Kilometern weit bis ins Meer getragen. Der feine Staub drang in unsere Baracken ein und legte sich auf Kleider, Bücher, Strohsäcke, alles.

Hier hatten wir eine Probe von der elementaren Wucht der Winderosion in Australien, dem gleichen Prozeß, der weite Strecken der Prärien Nordamerikas in Wüsten verwandelt hat, die natürliche Auswirkung des „Green Factory"-Systems, der extensiven Wirtschaft, die, unbekümmert um die

[2] Vgl. *Karl Heinz Pfeffer,* Australien, Stuttgart 1950, Franckschе Verlagshandlung, S. 94 A, und *A. Zischka,* Länder der Zukunft, Graz-Wien-Stuttgart 1950, L. Stocker Verlag, S. 366 ff.

[3] *W. Geisler,* Australien in Handbuch der Geographischen Wissenschaft, Wildark-Potsdam, Ak. Verlagsgesellschaft Athenaion m.b.H.

[4] Beiträge in der Kölnischen Rundschau, August 1950.

Folgen, den Boden nur als Ausbeutungsobjekt kennt und möglichst hohe Gewinne zu erzielen sucht.[5] Auch in Australien ist die Wüste im Vormarsch, auch hier hat sie bereits manche Heimstätte unter Dünensand begraben und die Farmer in die Stadt getrieben. Nur lassen sich hier die dem Boden geschlagenen Wunden kaum mehr heilen, da es an Feuchtigkeit mangelt. Nach Kolb[6] sahen sich viele Squatters in den letzten Jahren schon gezwungen, ihren Schafbestand in sonst dem Weizen vorbehaltene Striche zurückzunehmen. Einzig die Umstellung auf intensive Wirtschaftsformen nach europäischem Vorbild könnte nach Auffassung eines so vorzüglichen Kenners wie Paul McGuire die Gefahr der Versteppung weiterer Gebiete bannen.

Die zweite dieser Naturgewalten, die auch dem Menschen leicht gefährlich werden, sind die gleichfalls im Hochsommer, Januar und Februar auftretenden Buschbrände. Wie sie entstehen, weiß eigentlich niemand. Der Funke einer Lokomotive, ein Zigarettenrest, eine Glasscherbe genügt, und plötzlich steht die Rauchsäule über dem Wald. Das Feuer flammt auf, wird, von den ständig wehenden Winden angefacht, zum rasenden Präriebrand, der in den ölhaltigen Eukalyptusbäumen und dem ausgedörrten Gras willkommene Nahrung findet, und braust schließlich wie ein tosender Orkan über Wälder, Farmen, Ortschaften dahin, alles auf seinem Weg vernichtend. Bisweilen ziehen die Rauchschwaden weit über den Ozean bis Neuseeland hin. Es ist erschütternd, manchmal meilenlang durch solch einen toten Wald zu fahren, der seine verkohlten Äste klagend zum Himmel streckt und in dem alles Leben erstorben zu sein scheint. Zwar haben alle größeren Städte ihren Feuerwachdienst, dennoch kommt es immer wieder vor, daß Menschenleben zu beklagen sind. In den Jahren 1944—45 drangen die Waldbrände sogar bis an den Rand der Millionenstädte Sydney und Melbourne vor, und wir selbst hatten einmal Gelegenheit, eine Nachbarfarm des Kollegs durch rechtzeitiges Eingreifen vor dem wütenden Element zu retten.

Zweifellos haben diese Brände zur Verarmung der australichen Fauna und Flora und zur Vernichtung des merkwürdigen Koala-Bären, des Urtyps unseres Teddy-Bären, nicht unbeträchtlich beigetragen.[7]

All dies aber wird in den Schatten gestellt durch die gefürchtetste der Naturgewalten, die periodisch wiederkehrenden Dürren, mit denen die australische Landwirtschaft zu ringen hat, zugleich das größte Hindernis für die Kulturentwicklung des Erdteils. Ihre Ursachen sind noch nicht mit Sicherheit erforscht. Vielleicht hängen sie mit Hoch- und Tiefdruckverlagerungen im südlichen Polarmeer zusammen. So viel steht fest, daß das australische Klima, von den Randgebieten abgesehen, ganz unberechenbar und launenhaft ist. Schon in Melbourne erlebten wir gelegentlich alle vier Jahreszeiten innerhalb von 24 Stunden. Da die Kurve der an sich bereits geringen Niederschläge im Innern außerordentlich schwankt, kann niemand mit Bestimmtheit voraussagen, ob sich der zu erwartende Regen auch wirklich einstellt. Für Adelaide z. B. beträgt die Wahrscheinlichkeit 15%, wobei 0% die abso-

---

[5] *Paul McGuire,* Australian Journey, William Heinemann Lim., London und Toronto 1939, S. 330 ff. [6] Geogr. Rundschau 1953, S. 161 ff.

[7] Nicht minder verheerend sind die Wolkenbrüche, die alle 4—5 Jahre besonders in Queensland niedergehen. Vgl. *W. Geisler,* Australien, in Handbuch der Geograph. Wissenschaft, Wildark-Potsdam, Ak. Verlagsgesellschaft Athenaion m.b.H., S. 26.

lute Verläßlichkeit bedeutet.[8] Auf Jahre reichen Erntesegens folgen oft völlig unerwartet Jahre der Dürre.

„Australia is a hard country", sagte mir der gütige irische Ortspfarrer von Hay, Msgr. Carroll, gelegentlich, „es fordert den Einsatz der ganzen Kraft, Zähigkeit und Ausdauer. Im Unterschied zu Europa ist die Schaf- und Rinderzucht wie überhaupt die Landwirtschaft in diesem Land ein Hazardspiel. Es geht fast immer um hohe Einsätze, die große Gewinne abwerfen, aber ebenso zu völligem Ruin führen können."

Noch in aller Erinnerung waren die zehn Jahre von 1891 bis 1901, in denen nicht weniger als 52 Millionen Schafe zugrunde gingen, ein Schlag, von dem sich die Squatters erst im Jahre 1926 erholt hatten. Ähnlich verdursteten allein in Südaustralien 1944 und 1945 15 Millionen dieser Tiere, von den Rindern abgesehen. Das sind Verluste, die sich im gesamten Wirtschaftsleben der Nation, in Export und Import empfindlich geltend machen. Ebenso wird naturgemäß der Weizenfarmer und Obstzüchter von den „droughts" in Mitleidenschaft gezogen, doch tröstet er sich mit dem Gedanken, daß ihn bei der Fruchtbarkeit des Bodens gute Jahre reichlich für den Ausfall entschädigen werden, und Rekordernten sind in Australien keine Seltenheit. Dazu kann er sich auf seine von der Bundesbank oder von englischen Banken unterstützte Verkaufsgenossenschaft und die Ausgleichshilfe der Regierung verlassen, die ihn gegen die Schwankungen des Weltpreises sichert. Allerdings scheint es auch hier, daß die Extensivwirtschaft den Boden allmählich auslaugt.[9].

Erst der Gegenwart blieb es vorbehalten, den letzten und größten Feind der australischen Landwirtschaft, die weltbekannte Kaninchenplage, einigermaßen wirksam zu bekämpfen. Nur zwei Dutzend Kaninchen waren es, die 1859 von einem Farmer zu Jagdzwecken ausgesetzt wurden, aber schon nach zehn Jahren hatten sie sich über den ganzen Kontinent verbreitet. „Man fragt sich verwundert", schreibt mit feinem Humor McGuire in seiner Australian Journey, „ob nicht bei ihrem Erscheinen Kometen am Himmel erschienen und der Mond blutroten Schein gab. Nichts hat nämlich die fein ausgeglichene natürliche Ordnung des Kontinentes so sehr zerstört wie der Mensch und die Kaninchen, und der Gefährlichere der beiden waren die Kaninchen."[10]

Da neun Kaninchen ebensoviel Gras fressen wie zwei Schafe, war das Ende der Schafzucht schließlich abzusehen. Um sich ihrer zu erwehren, bauten die Regierungen von Westaustralien und Neusüdwales an den Grenzen entlang engmaschige Drahtzäune, die von „Grenzreitern" überwacht wurden, und als auch diese und andere Kampfmittel versagten, versuchte man es endlich mit der künstlichen Verbreitung einer ansteckenden Krankheit, dem auch bei uns bekannt gewordenen Myxomvirus, der durch Moskitos übertragen wird. Der Erfolg war überraschend. Im Jahre 1952 wurden 90% aller Kaninchen in Neusüdwales und Queensland, einem Gebiet halb so groß wie Europa, vernichtet, ein Ergebnis freilich, das noch der Nachprüfung bedarf. So sehr man rein menschlich die Anwendung eines solch schmerzhaften Mittels bedauern wird, darf man nicht vergessen, daß es sich hier um etwa zwei Milliarden

[8] A.a.O., S. 26.

[9] Vgl. *McGuire*, Australian Journey, London und Toronto 1939, William Heinemann Lim., p. 331 ff.

[10] A.a.O., p. 270.

dieser Schädlinge handelt. Der von ihnen jährlich angerichtete Schaden belief sich auf 40 Millionen Pfund Sterling.[11]

III. Der Aufstieg

Und doch, all diesen Gewalten und Rückschlägen zum Trotz hat sich Australien dank der Besonnenheit, Zähigkeit und Erfindungsgabe, die der angelsächsischen Rasse eigen ist, und irisch keltischer Beweglichkeit in der kurzen Zeit von 150 Jahren aus primitiven Anfängen zu hoher materieller Blüte und bewußter Eigenart entwickelt. Australien ist ein wohlhabendes, ja reiches Land von hohem Lebensstandard und noch ungeahnten Möglichkeiten, ein Land europäischer Prägung.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, dies im einzelnen nachzuweisen. Wir sehen hier auch von den Ureinwohnern ab, den einst von Norden her in fünf blutmäßig, sprachlich und kulturell verschiedenen Wellen eingewanderten Australschwarzen, den ursprünglichen Herren des Landes. Ihre Zahl schätzt man auf etwa 60000 von ehemals rund 250000. Ins Innere und in den tropischen Norden zurückgedrängt, blühen sie nur dort wieder auf, wo sich vor allem die katholischen Missionen der Benediktiner, Pallottiner und Herz-Jesu-Missionare unter unsäglichen Mühen ihrer annehmen.[12] Sie kommen also hier nicht in Betracht.

Für unsere Zwecke beschränken wir uns auf einige Daten des Handels und der Wirtschaft. Nach amtlichen Angaben stützt sich der Außenhandel zu 85% auf die Rohstoffausfuhr. Hier nimmt den ersten Rang nach wie vor die Merinoschafwolle ein. 1800 gab es erst 6000 Schafe, 1891 waren es 106 Millionen. 1950—51 erbrachte die Wollausfuhr zwei Drittel der gesamten Deviseneinnahmen (= sieben Milliarden DM). Australien ist mit $^1/_4$ bis $^1/_3$ der Weltproduktion der erste Wollversorger der Welt. Dann folgen Weizen — während 1906 noch Weizen eingeführt werden mußte, gehört Australien jetzt zu den vier großen Weizenexportländern —, ferner Gefrierfleisch, Butter, Häute und Felle, Obstkonserven.

Dazu kommt der Reichtum an Erzen wie Silber, Gold, Zink, Blei, Zinn, Kupfer, Eisen, ferner fast unerschöpfliche, küstennahe Stein- und Braunkohlenlager, die die Grundlage der mächtig aufblühenden Schwerindustrie bilden. In jüngster Zeit hat man auch reiche Uranvorkommen im Norden (Rum Jungle) und im Innern bei Broken Hill sowie Titanerzlager und selbst Petroleum im Nordwesten festgestellt. Heute ist Australien im Begriff, ein Industriestaat zu werden, der freilich fast ganz von der Wolle getragen wird.[13]

Zwar wiesen die Finanzjahre 1950—52 eine bedenklich fallende Tendenz auf, verursacht durch das Absinken der landwirtschaftlichen Arbeiter auf 14,6% und damit der landwirtschaftlichen Produktion gegenüber den 28,4% in der Industrie Beschäftigten (in U.S.A. 22,6%) und den Sturz der Wollpreise auf die Hälfte, doch darf die inflationäre Krise nunmehr als überwun-

[11] Vgl. hierzu den Beitrag von *Dr. Hausmann* in „Umschau" 1952, S. 579ff.

[12] So waren die Eingeborenen, die den bekannten Flieger Bertram und seinen Gefährten retteten, Angehörige der Herz-Jesu Mission (Drysdale Station). Vgl. *Bertram,* Flug in die Hölle, S. 130ff.

[13] Vgl. zum Ganzen Engl. Rundschau 1952, S. 10ff. — *A. Kolb,* Geogr. Rundschau 1953, S. 163ff.

den gelten. „Sowohl in der Landwirtschaft wie auch in der Industrie hält die Produktion ein hohes Niveau", schreibt die „Zeit" vom 29. 7. 1954, „... und nach den offiziellen Zahlen ist die Arbeitslosigkeit praktisch verschwunden."

Im Jahre 1950 betrug das Volkseinkommen bei einer Bevölkerung von nur 8,6 Millionen mehr als 2¼ Milliarden australische Pfund.[14]

Den gleichen Aufstieg beobachten wir auf politischem, religiösem und sozialem Gebiet. Australien ist vor allem durch den Zustrom der Goldsucher in den 50er Jahren aus einer „Verbrecherkolonie" — „Verbrecher" im Sinne der damaligen drakonischen Strafgesetze, die selbst über Mundraub und kleinere Wildereien sowie die Teilnahme am irischen Aufstand und der Gewerkschaftsbewegung Deportation verhingen — zu einem Staatsgebilde auf demokratischer Grundlage herangewachsen. Seit 1900 bilden seine sechs Staaten den australischen Bundesstaat im Rahmen des britischen Commonwealth of Nations. In der Nachkriegszeit hat Australien wiederholt aktiv in die internationale Politik eingegriffen. Obwohl außenpolitisch auf die Interessengemeinschaft mit den Vereinigten Staaten angewiesen, fühlt sich der Australier doch aufs engste mit dem Mutterland verbunden, ein Gefühl, das durch den Besuch der englischen Königin wieder stärksten Auftrieb erhalten hat. Die Verfassung selbst dagegen ist nach amerikanischem Muster geformt mit der Bundeshauptstadt Canberra. Ebenso gleicht das Parteiensystem mehr dem der U.S.A.[15]

Auch in religiöser Hinsicht wurde nach harten Kämpfen völlige Gleichberechtigung erreicht. Seit 1879 besteht Trennung von Kirche und Staat. Obgleich zur katholischen Kirche nur ein Fünftel der Bevölkerung gehört (1750000 Katholiken gegenüber 7250000 Nichtkatholiken), genießt sie doch „dank ihrer glänzenden Organisation, der höheren Bildung ihres Klerus, der Schönheit ihres Gottesdienstes und ihrer Gotteshäuser und nicht zuletzt den hervorragenden Leistungen ihrer Schulen höchstes Ansehen".[16] Es waren zwei bedeutende Katholiken, der Premierminister von Neusüdwales, Hon. J. J. Cahill, und der Lord Mayor von Sydney, Ald. P. Hills, die als erste die Königin von England auf australischem Boden begrüßten.

Mit der Bildung der durchaus christlich gerichteten, antimarxistischen Labour Party im Jahre 1890 gewannen die Katholiken — sie sind zumeist irischer Abkunft — endlich größeren Einfluß auf das politische Leben und insbesondere die Sozialpolitik des Landes. Es ist nicht zuletzt ihr Verdienst, wenn Australien als erstes Land der Welt das staatliche Bundesschiedsgericht zu Canberra für Schlichtung von Lohnstreitigkeiten (1904) und den gleitenden Grundlohn (basic wage, 1907) sowie sonstige umfassende Bestimmungen sozialer Fürsorge oft gegen den hartnäckigen Widerstand konservativer „diehards" eingeführt hat. Als Richtlinien dienten ihnen, was gewöhnlich übersehen wird, die Arbeiterenzyklika Leos XIII. und die vorbildliche soziale Gesetzgebung des Deutschen Reiches.[17] Ihren vorläufigen Abschluß fanden die Bestrebungen in dem Bundesgesetz von 1942 für die Kinderbeihilfe

[14] *A. Kolb*, Geogr. Rundschau 1953, S. 163, Australien, Commonwealth Beilage der Engl. Rundschau 1952.

[15] Vgl. diese Zeitschrift, Band 146 (1950), S. 283 ff.

[16] *Georg Walter P.S.M.*, Australien, Pallottiner Verlag, Limburg/Lahn 1928, S. 97.

[17] Vgl. *J.G.Murtagh*, Australia, the Catholic Chapter, New York 1946, Sheed and Ward, p. 171.

(Scheme for Child Endowment), das für jedes Kind nach dem ersten 5 Schilling wöchentlich, und zwar für jede Familie ohne Unterschied, vorsieht.

Heute gehört der australische Arbeiter zu den am besten bezahlten der Welt und ist praktisch in der neuen Mittelklasse von Angestellten, Geschäftsleuten, Technikern, Handwerkern und anderer Berufe aufgegangen. Armut in der abstoßenden Form, wie sie uns in Europa begegnet, kennt man dort nicht.

IV. Wetterleuchten über Australien

Dies glänzende Bild eines vielleicht einzig dastehenden materiellen Aufschwungs erleidet indes eine bedenkliche Korrektur, wenn wir die antichristlichen Kräfte ins Auge fassen, die sich auch in Australien regen. Drei Generationen religionsloser Staatsschulerziehung haben die Befürchtungen vollauf gerechtfertigt, die die australischen Bischöfe schon 1880 in ihrem Kampf um die Erhaltung der christlichen Schule geäußert hatten: daß sie zu sittlicher und religiöser Gleichgültigkeit und schließlich zu betonter Gottentfremdung führen würde. Das christliche Erbe der Vorzeit ist zwar nicht völlig vertan, hat aber unter dem einseitigen Streben nach materiellem Fortschritt und Genuß starke Einbußen erlitten. In den leeren Raum stieß der Kommunismus vor, dem auch Kreise der Intelligenz und der Universitäten verfallen sind, und suchte sich besonders der Schlüsselstellungen in den Gewerkschaften zu bemächtigen. Wenn Schlimmeres verhütet werden konnte, so ist das nicht zuletzt der Wachsamkeit der Katholiken zu verdanken, die als einzige Gruppe selbst während des Krieges der Sowjetpropaganda mit aller Entschiedenheit entgegentraten. Zwar gelang es, nach der Flucht Petrows aus der Sowjetbotschaft die Kommunisten aus den Gewerkschaften hinauszudrängen, doch bleibt die Gefahr.

Dazu kommt ein weiteres Besorgnis erregendes Element, der Menschenmangel, die Zusammenballung der Massen in den Städten, und das „Problem aller Probleme", die ständig sinkende Geburtenziffer. Australien ist ein sterbendes Land wie das antike Rom und Griechenland. Die Wurzeln dieser Erscheinung sind nicht wirtschaftlicher Art — die Vorstädte der Arbeiter weisen höhere Ziffern auf als die der vornehmen Viertel —, sie sind vielmehr im wesentlichen gleichfalls in der neutralen Staatsschule zu suchen. „Ein System nationaler Schulung, aus dem das Christentum verbannt wird", so schrieb Erzbischof Vaughan von Sydney damals weiter, „führt notwendig auch zu nationaler Verweichlichung und nationaler Schmach ... Es tastet die Würde menschlichen Adels an und untergräbt das politische, soziale und individuelle Leben der künftigen Bürger."[18]

Die Statistik hat ihnen nur zu sehr recht gegeben. Während 1860 die Zahl der Geburten noch 42,6 je Tausend betrug, war sie 1940 nach Jahren eines unerhörten Aufstiegs auf 18,2 herabgesunken.[19] Gleichzeitig befand sich die Bevölkerung Japans in ständiger Aufwärtsbewegung, von 59,7 Millionen im Jahre 1912 auf 84,2 Millionen im Jahre 1951, und dürfte heute die 86 Millionen erreicht haben. Ähnlich verhält es sich mit den übrigen Völkern Asiens:

[18] Vgl. *James G. Murtagh,* Australia, the Catholic Chapter, New York 1946, Sheed and Ward, p. 123.

[19] Nach Dr. Enid Charles betrug der Rückgang zwischen 1912 und 1933 nicht weniger als 41% (vgl. *C. Mayne,* Exit Australia, A.N.S. of Catholic Action, Melbourne 1943, S. 6ff.).

1300 Millionen meist unterernährter Menschen gegenüber den 8½ oder 9 Millionen Australiens. Rechnet man dazu den militärischen und politischen Zusammenbruch der weißen Kolonialherrschaft im ostasiatischen Raum und den Vormarsch des von Rußland und China gelenkten Kommunismus, so bedarf es nur einer geringen Überlegung, um zu erkennen, daß Australien in der Tat aufs höchste bedroht ist. Asien ist erwacht. In Indien hat der Kommunismus überraschende Erfolge erzielt. Indonesien rührt sich und verlangt den holländischen Anteil von Neuguinea. In Hinterindien kämpft Frankreich um die letzten Reste seiner Oberherrschaft. In dieser tosenden See ist Australien der letzte Eckpfeiler der weißen Rasse und der christlichen Kultur, und auch über ihm steht drohend das Wetterleuchten des Kommunismus. Gelingt es den Mächten des roten Terrors, Australien in ihre Gewalt zu bringen, so ist die kommunistische Eroberung Asiens, die größte der Weltgeschichte, vollendet und der Weg nach Europa frei (Lenin).

Allein auch Australien ist erwacht. Mit aller Kraft sucht die Regierung das Versäumte nachzuholen und durch politische und wirtschaftliche Maßnahmen das Land gegen den Druck von Norden zu sichern und gleichzeitig seine Stellung im pazifischen Raum auszubauen. Zunächst galt es, den ausgebluteten Volkswirtschaften der Länder Ostasiens zu Hilfe zu kommen. Das geschah auf der britischen Reichskonferenz zu Colombo 1950, auf der ein Hilfsplan von 22 Milliarden Pfund Sterling beschlossen wurde. Auf der gleichen Ebene eines umfassenden Verteidigungsprogramms liegt der mit U.S.A. abgeschlossene Pazifikpakt von 1949 sowie jüngst der Manila-Pakt von 1954, die Überlassung des Woomera-Wüstenstreifens an England für Atomversuche, der Nachdruck, der auf die Industrialisierung des Landes gelegt wird, und last not least die neue Einwanderungspolitik, die bis 1980 die Einwohnerzahl auf 20 Millionen bringen will, eine Ziffer, die sich übrigens nach Prof. Griffith Taylor leicht auf 60 Millionen[20] bei Annahme des einfachen europäischen Lebensstiles steigern ließe.

Indes die Frage erhebt sich: Genügen diese und ähnliche Erwägungen, um die Weiterexistenz Australiens zu verbürgen? Und hier setzt der Aufruf und die Kritik der australischen Bischöfe als berufener Künder der christlichen Forderungen ein.

V. Die Zukunft in christlicher Schau

Zunächst begrüßen die australischen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief von 1951, „Die Zukunft Australiens“,[21] aufs wärmste die auf der Colombo-Konferenz gefaßten Beschlüsse als einen Akt internationaler Caritas von höchstem Wert. Unumwunden erkennen sie gleichzeitig die berechtigten Ansprüche der bisherigen Kolonialvölker Asiens auf nationale Selbständigkeit, Bodenreform und Schutz vor Ausbeutung durch die Weißen an.

Wenn Australien, so führen sie weiter aus, seine Unabhängigkeit während der letzten fünfzig Jahre behaupten konnte, so muß dies als eine geschichtliche Anomalie bezeichnet werden. Im Norden lebt eine Milliarde Menschen in einer Armut, die man gesehen haben muß, um sie zu begreifen. In dem australischen Subkontinent von Asien dagegen führte eine Handvoll Euro-

[20] Vgl. *K.H.Pfeffer*, Australien, Stuttgart 1950, Francksche Verlagshandlung, S. 195.
[21] Vgl. The Advocate, Melbourne, Jg. 1951, v. 6. Sept. sowie Herder Korr., Okt. 1951.

päer selbst in den schlimmsten Zeiten und unter den denkbar ärmlichsten Verhältnissen ein Leben, das von den unterdrückten Asiaten als ein Leben von unvorstellbarem Luxus und Komfort bezeichnet werden würde.

Dazu hat sich die militärische wie politische Szene völlig geändert. Neue asiatische Nationalstaaten sind entstanden mit einer gewaltigen Bevölkerung und noch unentwickelten Möglichkeiten. Die Industrialisierung hat begonnen. Allein in der Mandschurei, deren Bevölkerung in wenigen Jahren von 30 auf 40 Millionen gestiegen ist, gibt es heute eine Schwerindustrie, die eine Kriegführung auf moderner Grundlage ermöglicht. Dazu kommt die Rückkehr Japans in die Sphäre der internationalen Politik. Es bedarf nur eines entschlossenen nationalistischen oder kommunistischen Führers, um diese unruhigen, landhungrigen Massen gegen das unterbevölkerte und unterentwickelte Australien in Bewegung zu setzen. Das braucht nicht heute oder morgen zu sein, aber der Tag wird kommen, und zwar bald.

In dieser Lage, so fahren die Bischöfe fort, gibt es für Australien nur eine Rettung, die Rückbesinnung auf seine Sendung als christlicher Nation. Die moralische Rechtfertigung für die Weiterexistenz Australiens liegt nicht in seinen materiellen Leistungen, so groß sie auch sein mögen. Australien hat sich geweigert, dem Lande Kinder zu schenken. Es hat Raubbau an seinem Boden getrieben und die Menschen in die großen Städte abgedrängt. Auch kann die Rechtfertigung nicht in dem falschen Rassestolz gefunden werden, in der Überzeugung von der Überlegenheit der weißen Rasse, die in der Weißaustralienpolitik gipfelt und jeden Farbigen trotz des Menschenmangels vom Lande ausschließt. Ein wahrer sittlicher Grund kann nur in der Bereitschaft Australiens gefunden werden, an der Christianisierung Asiens mitzuwirken und so von innen heraus dem Kommunismus den Boden zu entziehen.

Auch heute noch, so betonen die Bischöfe, ist Australien trotz seiner Schwächen ein vorwiegend christliches Land und wird zweifellos zu einem bedeutenden Gemeinwesen heranwachsen, wenn es ihm gelingt, die neuen wertvollen Einwanderer aus Europa einzugliedern. Sollte aber Australien sich dieser Aufgabe nicht gewachsen zeigen, dann dürfte es innerhalb der nächsten 20 bis 30 Jahre von Asien aufgesogen werden, was natürlich die Vernichtung der christlichen Kultur und den Untergang der Nation bedeutete.

Die Bischöfe Australiens sind also der Überzeugung, daß die Rettung des Landes und seine Sicherung vor dem anstürmenden Kommunismus nicht durch Waffengewalt, Atombomben oder Staatsverträge zu erreichen ist — sie mögen die Stunde der Abrechnung hinausschieben, können sie aber nicht auf unbegrenzte Zeit vertagen —, sondern in erster Linie durch den Einsatz edelster sittlicher und religiöser Motive und, wie es der Colombo-Plan fordert, durch die Überwindung der erschreckenden Armut der asiatischen Länder im Sinne der christlichen Caritas, die geschäftliche Privatinteressen und die enormen Gewinne der Vergangenheit sowie rein politische Erwägungen ausschaltet. Nur das Bewußtsein einer solchen Sendung — und damit schließt das Manifest — kann die großen Opfer rechtfertigen, die gebracht werden müssen, um Australien als eine wesentliche europäische Nation zu erhalten.

Die folgenden beiden Hirtenschreiben zum „Sozialen Sonntag" der Jahre 1952 und 1953 erweitern den Aufruf in zweifacher Hinsicht. Das erste, „Nah-

rung und Hunger" betitelt,[22] befaßt sich mit der ernsten Krise in der landwirtschaftlichen Produktion, von der Australien, bisher eines der führenden Länder in der Lebensmittelerzeugung, bedroht ist und die es ihm unmöglich macht, seiner Pflicht, zur Ernährung der Welt beizutragen, nachzukommen. Sie finden die Ursachen hierfür vor allem in der Landflucht, die seit etwa 20 Jahren eingesetzt hat und durch den Krieg und die Industrialisierung verschärft wurde. So hatte sich die Zahl der Weizenfarmen um 10000 verringert, und während die Bevölkerung von 6 auf 8½ Millionen stieg, erreichte gleichzeitig im Jahre 1951 die Ausfuhr von Weizen, Butter und Fleisch ihren größten Tiefstand.

Um ein weiteres Abgleiten zu verhüten, verlangen die Bischöfe einschneidende Reformen in der bisherigen Wirtschaftsstruktur. Ihre Vorschläge gipfeln in einem Fünf-Punkte-Programm, das die Anerkennung der Landwirtschaft als Grundlage einer gesunden Wirtschaftspolitik, die Bekämpfung der Landflucht, Aufteilung der Großfarmen in den kultivierten Gegenden, Schaffung selbständiger Bauerngüter, intensiver statt extensiver Kultur, Dezentralisation der Behörden und der Industrie, Staatshilfen und anderes vorsieht mit dem Ziel „eines Wiederaufbaues ländlicher Tradition, auf der die Familiengemeinschaft, die Stärke der Religion und die Größe der Nation beruht".

Der zweite, dritte und letzte Hirtenbrief vom September 1953, „Land ohne Volk",[23] gilt der für Australien besonders kritischen Frage der Einwanderung. Mit allem Nachdruck warnen die Bischöfe vor kurzsichtigem Egoismus, der das Land für sich beansprucht, während ausgedehnte Strecken kulturfähigen Bodens brach liegen bleiben und Millionen außerhalb Australiens, von bitterster Not verleitet, zur Beschränkung des Kindernachwuchses und zum Kommunismus übergehen. Als leuchtendes Beispiel stellen sie die deutsche Bundesrepublik hin, die nicht weniger als neun Millionen Flüchtlinge aufnahm und doch den staunenswerten Aufstieg aus dem „Tal des Todes" vollzog, weil sich die Bevölkerung von 1948 bis 1952 mit einem Verbrauch von nur 55,7% des nationalen Einkommens begnügte im Vergleich zu den 70% in Australien. Das Heil liegt nicht in Geburtenbeschränkung oder künstlicher Niederhaltung der Lebensmittelpreise. Man verbinde die Einwanderungsfrage mit der Landbesiedlung, und die wichtigsten Einwände dürften gelöst sein. Diese Frage aber ist, so betonen die Bischöfe, eine Lebensfrage von der gleichen Bedeutung wie der Vormarsch des Kommunismus, das Erwachen Asiens und der Niedergang oder Aufstieg der Volkswirtschaft. Sie rechtfertigt jedes Opfer, selbst wenn es das Herabschrauben des lieb gewonnenen hohen Lebensstandards und den Verzicht auf Luxusartikel erforderte. Denn „Volk ohne Land" hat ein Recht auf „Land ohne Volk". „Die Lösung dieses Problems wird entscheiden, ob das Australien, das wir kennen und lieben, noch eine Zukunft hat oder nicht."

Wetterleuchten über Australien! Australien sieht sich heute vor letzte Entscheidungen gestellt, von denen Leben und Tod, Aufstieg und Untergang der Nation abhängt. Bis jetzt waren die Massen noch unschlüssig, in „Wunsch-

[22] Vgl. The Advocate, 11. Sept. 1952, dazu Herder Korr., Nov. 1952.
[23] Vgl. The Advocate, 10. Sept. 1953, dazu Herder Korr., Dez. 1953.

träumen sozialer Wohlfahrt befangen", wenn auch die Flucht Petrows und der Fall von Dien Bien Phu das Land tief erregte. Durch inneren Zwiespalt gehemmt, blieb Australien auf der Genfer Konferenz stumm, wo eine klare Stellungnahme zu der amerikanischen Auffassung im eigensten Interesse gebieterisch gefordert wurde. „Uns fehlt ein australischer Churchill", schrieb der „Advocate" vom 13. Mai 1954.

Erst das „Südostasiatische München", der für das Ansehen der weißen Rasse und die Sicherheit Australiens so verhängnisvolle Waffenstillstand in Indochina sowie die letzten Pariser Verhandlungen haben nun vielen, wenn nicht allen Australiern die Augen über den Ernst der Lage geöffnet. Auch die Presse hat sich umgestellt. Die letzte große Rede des Prime-Ministers Mr. Menzies vom 5. August 1954 zu Canberra läßt erkennen, daß die Regierung nunmehr fest entschlossen ist, die Folgerungen zu ziehen und im Rahmen der „Seato", des Paktes von Manila, die notwendigen Verteidigungsmaßnahmen zu treffen. Die Rede bedeutet ein entschiedenes Bekenntnis des Prime-Ministers zu den christlichen Grundsätzen der Politik und eine glänzende Rechtfertigung dessen, was J. G. Murtagh von seinen Landsleuten abschließend bemerkt: „Nur eine gründliche Sinnesänderung kann die Australier zur Rückbesinnung auf das Naturgesetz und das christliche Erbe der Vorzeit aufrufen, sie aus ihrer jahrhundertelangen Isolierung und Selbstgenügsamkeit wecken und ihnen den schöpferischen Impuls zu den Aufgaben vermitteln, die ihrer angesichts der im Pazifischen Raum erstehenden Welt harren."[24]

Zeitbericht

Der Kommunismus in China — Zur religiösen Lage in Kuba — Internationales Schachspiel — „Das grüne Gold"

Der Kommunismus in China. Aus genauer Kenntnis der Lage gibt P. Bonnichon in der *Revue de l'Action Populaire* (November 1954) einen eingehenden Bericht über den Kommunismus in China. P. Bonnichon kam 1931 nach China, war von 1936 bis 1951 Dekan der Juristischen Fakultät an der Aurora-Universität in Shanghai, wurde 1953 verhaftet und 1954 des Landes verwiesen.

Als wichtigste und entscheidendste der von den Kommunisten durchgeführten „Reformen" sieht P. Bonnichon die Gleichschaltung und Politisierung des Denkens an. Systematisch werden dem gesamten Volk die marxistischen Ideen eingepaukt. Wissen ist Tugend, und wer nur die marxistische Ideologie recht kennt, der wird auch so handeln, daß der neue Staat mit ihm zufrieden ist. So naiv das klingt, so ist doch nicht zu verkennen, daß die kommunistische Armee ihre Schlagkraft, die sie gegen die nationale Armee erwiesen hat, eben dieser systematischen Schulung zu verdanken hat. Dabei geht es vor allem um die Politik, die alles beherrscht. Jedermann, auch die Familienmütter, vor allem aber die Arbeiter als die Träger des neuen Staates müssen in Gruppen zu zehn Mann die politischen Probleme des Tages diskutieren. Jeder muß sich äußern und keiner kann mit seiner Meinung hinter dem Berge halten. P. Bonnichon mußte als Gefangener vom Juni 1953 bis August 1954 an 300 solcher Gruppendiskussionen teilnehmen. Diese werden von Aktivisten

[24] Vgl. The Advocate, Aug. 1954, p. 253.

geleitet, die ihrerseits wieder der zuständigen Polizeibehörde über das Verhalten der Teilnehmer zu berichten haben. Ein Großteil der Bevölkerung wird außerdem noch in systematischen Kursen geschult, die die Teilnehmer für 2 bis 3 Monate, aber auch über ein Jahr von der Familie wegführen und in eine Art kasernierten Lebens bringen. Das Wichtigste bei solchen Kursen ist das Abfassen eines Lebenslaufes und das öffentliche Schuldbekenntnis. Diese Selbstanklage, die jeder leisten muß, wird dann in Gruppen diskutiert. Es gibt kaum ein teuflischeres System der Selbstauslieferung als dieses erzwungene Bekenntnis. Eine weitere Art der Umschulung ist die von ganzen Instituten. So sandte man an die Aurora-Universität 40 Kaders von Aktivisten, die die Studenten umschulen sollten, d. h. die Christen unter ihnen zum Abfall vom Glauben bringen sollten. Sie hatten dort jedoch keinen Erfolg. Der Staat überwacht und beherrscht alles. Und nur derjenige ist ein fortschrittlicher und guter Staatsbürger, der schon den Wünschen der Regierung (Partei) zuvorkommt. Niemand kann sich diesem Druck entziehen, einerseits weil er sich durch Denunziation und Selbstanklage diesem furchtbaren System ausliefern muß, anderseits weil die Menschen bis in die kleinsten Dinge wirtschaftlich vom Staat abhängig gemacht werden, der die gesamte Wirtschaft an sich gerissen hat. Die Kirche ist zwar theoretisch frei, und in den Städten, die von Fremden besucht werden, zeigt man diesen auch volle Kirchen. Auf dem Lande jedoch und in den Städten des Innern hat man die Kirchen fast alle geschlossen. Die auswärtigen Missionare sind fast alle vertrieben, den einheimischen Priestern ist die Seelsorge nur an ihrem Wohnort erlaubt. Da im Durchschnitt vom Wohnort eines Priesters aus ungefähr neun weitere Dörfer zu versehen waren, so kann man sich denken, wie verlassen die meisten Christen Chinas sind.

Eine weitere „Reform" befaßt sich mit der Landwirtschaft. Die Besitzverhältnisse Chinas waren seit jeher gesünder als in vielen anderen Staaten, die vom Kommunismus überfallen wurden. Lassen sich auch keine genauen Angaben über die früheren Verhältnisse machen, so kann man doch mit einiger Sicherheit sagen, daß ungefähr 30% des fruchtbaren Bodens im Pachtverhältnis bebaut wurden, die übrigen 70% gehörten den freien Bauern, wobei man allerdings einen Besitz von 7 ha schon als groß ansehen muß. Die Pacht wurde meist in Naturalabgaben geleistet; sie betrug in manchen Gegenden sicher über 50%, dürfte jedoch meistens 30% nicht überstiegen haben. Im alten China konnte ein Gläubiger einem verschuldeten Bauern nicht einfach wegnehmen, was dieser zum Leben brauchte, und bei schlechten Ernten wurde nicht so sehr der Pächter betroffen als vielmehr der Besitzer.

Sicher war die chinesische Landwirtschaft weit zurückgeblieben. Eine wenig intensive Wirtschaft, die nur notdürftig mit technischen Mitteln arbeitete, brachte nur geringe Erträgnisse hervor. Die seit 1910 nie mehr aufhörenden Kriege haben gerade die Bauern furchtbar heimgesucht. Die Armeen versorgten sich vom flachen Lande. Mit dem Schwinden der staatlichen Macht wuchs die Stärke der Grundherren, die diesen Machtzuwachs nicht immer zum Besten der Bauern gebrauchten. Das kommunistische Schlagwort vom Feudalismus ist nicht ganz aus der Luft gegriffen.

Zwar hat auch die kommunistische Regierung erkannt, daß eine weitere Aufteilung des Bodens nicht in Frage kommen kann, da sonst die Erträgnisse noch geringer würden. Und das Gesetz von 1950 sieht auch vor, daß die freien Bauern nicht weiter enteignet werden sollen. Trotzdem geht die Enteignung noch weiter vor sich, da es der kommunistischen Regierung aus klassenkämpferischen Ideologien vor allem darauf ankommt, die besitzende Klasse zu enteignen und allmählich das Kolchosensystem einzuführen. Durch Schauprozesse, in denen die einen zum Tode, die anderen zu Zwangsarbeit verurteilt werden, sucht man Tatsachen zu

schaffen, die dann durch ein später ergehendes Gesetz für rechtsgültig erklärt werden. Das Leben auf dem Lande ist noch härter geworden, als es schon war. Die Ernte wird geschätzt, bevor noch recht gesät ist. Die Bauern dürfen nur behalten, was sie selbst zum Leben brauchen, alles andere nimmt der Staat, der für seine Armee und die Arbeiter sorgen muß. Er vergütet dafür die Bauern mit Anweisungen auf Maschinen und Saatgut für die eine Hälfte des abgelieferten Wertes, für die andere erhalten sie Verschreibungen der Volksbank, die sie jedoch nur einlösen können im Einverständnis mit der Bank und unter Angabe von Gründen. Die Zwangsarbeit an den Deichen und Kanälen, die in China zwar notwendig ist, ist heute noch drückender als früher. Das ganze Dorf ist verorganisiert, von den Kindern angefangen bis hinauf zu den Alten. 1953 mußten die Zeitungen die Bauern auffordern, sich nicht von den augenblicklichen Schwierigkeiten niederdrücken zu lassen, sondern die Saat zu bestellen und die Ernte einzubringen. Man muß den chinesischen Bauern kennen, der seit Jahrhunderten allen Katastrophen und Kriegen zum Trotz immer wieder anfing, die Erde zu bebauen und zu ernten, über den so viel hinwegzog und der doch immer wieder aufstand, nur dann kann man ermessen, was ein solcher Aufruf bedeutet. Fünf Jahre „Befreiung" reichten hin, um ihn mürbe zu machen.

„Man kann es mit dem Kommunismus nicht versuchen; was er hat, das hält er." Damit schließt P. Bonnichon seine Ausführungen.

Zur religiösen Lage in Kuba. Das Informations- und Propagandabüro der „Agrupación católica universitaria" in Havanna veranstaltete dieses Jahr in hundert größeren und kleineren Orten 4000 Befragungen über die religiös-sittliche Lage in Kuba. Die Ergebnisse solcher Befragungen sind natürlich nur mit Vorsicht zu verwerten, da sehr viel von der jeweiligen Art und Weise der Befragung und der Fragen abhängt. Immerhin können sie doch manche Einblicke vermitteln, die der Wirklichkeit oft recht nahe kommen.

Die Befragten waren über 18 Jahre alt und gehörten den verschiedensten Konfessionen und Religionen an. 72,5% waren Katholiken, 6% Protestanten, 0,5% Freimaurer, 0,5% Juden und 0,5% „Heiligenverehrer", 19% gehörten keiner Religion an. Die Protestanten, im ganzen wohl an die 360000, finden sich vor allem auf dem flachen Land, wo nordamerikanische Sekten Schulen errichtet haben, die von den Kindern vom Lande besucht werden. 90% der „Heiligenverehrer", Spiritisten, in denen uralte Reste des Heidentums weiterleben, gehören zu den untersten Bevölkerungsschichten. Nicht wenige von ihnen gehen hie und da in die heilige Messe, verehren die Heiligen und lassen ihre Kinder taufen.

Die erste Frage sollte erkunden, wie weit man noch mit dem Glauben an Gott rechnen könne. 96,5% bekannten sich zu Gott, 1,5% leugneten Gottes Dasein und 2% weigerten sich, eine Auskunft zu geben. Anders verhielt es sich mit der Frage, ob sie Christus für Gott hielten. Nur 67% der Befragten teilten ihm göttliche Ehren zu, also 5,5% weniger als die Zahl der Katholiken ausmachte, 22% hielten ihn für einen bloßen Menschen, während 11% sich noch kein endgültiges Urteil darüber gebildet hatten. Leider — man kann es auf dem Hintergrund der Aussagen über Christus nicht anders ausdrücken — glaubten 85% dieser Menschen, also auch manche Nichtkatholiken, an die wirksame Fürbitte Marias, nur 9,5% verneinten sie. Von den Katholiken glaubten nur 90% an die Hilfe der Muttergottes.

Um einen Einblick in die Einstellung gegenüber den sittlichen Grundsätzen zu erhalten, erforschte man die Meinung über die Ehescheidung. 60% waren für die Scheidung, nur 36% dagegen, doch gaben 82% zu, daß man die Freiheit zur Ehescheidung gegenwärtig mißbrauche. Schlimmer ist, daß der Prozentsatz der Katholiken, die für die Ehescheidung waren, um 10% über dem Durchschnitt der Ge-

samtheit lag: 70% waren für die Ehescheidung, 63% meinten, man könne dann wieder heiraten. Von den Katholiken waren 25% nur staatlich getraut, von den Ledigen waren 36% entschlossen, sich nicht kirchlich trauen zu lassen, da ihnen das zu teuer käme.

Günstiger war das Urteil über das soziale Verhalten der Kirche. Nur 3,5% meinten, die Kirche kümmere sich nicht um die Arbeiter. 57% waren vom Gegenteil überzeugt. 42% waren der Ansicht, die Kirche kümmere sich in gleicher Weise um die Reichen und Armen, 26% meinten sogar, die Kirche bevorzuge die Armen.

Nur 24% erfüllen regelmäßig ihre Sonntagspflicht, 42% kommen hie und da in die Messe, 31% lassen Jahre vergehen, bis sie wieder einmal in die Kirche kommen, und 3% haben überhaupt noch nie eine Kirche von innen gesehen. Ebenso groß ist der Prozentsatz derer, die sich nicht mehr erinnern, ob sie je zur ersten heiligen Kommunion gingen. Tatsächlich haben sie nur 65% empfangen, es bleiben also sicher 32%, die die Eucharistie noch nie empfangen haben.

Häufigen Sakramentenempfang findet man nur bei 11% der Katholiken, 43% erfüllten ihre Osterpflicht, also etwa so viele, als hie und da zur Messe gehen. 24% lassen Jahre vergehen, bis sie wieder einmal die Sakramente empfangen.

Alles in allem ein erschütterndes Bild. Ob sich unsere Großstädte wohl sehr viel davon unterscheiden?

Internationales Schachspiel. Eine katholische Weltschachgemeinschaft wurde im Oktober 1953 in Rotterdam gegründet, Orbis terrarum catholici ludentes. Wie schon der Name sagt, hat die Gesellschaft der leichteren Verständigung wegen lateinische Namen zur Bezeichnung der Schachfiguren gewählt: König - Rex, Dame - Domina, Turm - Turris, Läufer - Cursor, Springer - Equus, Bauer - Miles. Die meisten Mitglieder stellen die USA und die Niederlande. Die Partien werden brieflich gespielt, und die Briefkosten sind die einzigen Unkosten, die die Mitglieder zu tragen haben. Innerhalb von 12 Monaten soll eine Partie beendet sein. Aber, so schreibt der Vorsitzende und Gründer der Gemeinschaft, F. Witte, Rotterdam, Griekschestraat 46b, „eine Gesellschaft von Katholiken ist noch keine katholische Gesellschaft. Dazu müssen die Mitglieder einander etwas Katholisches geben, etwas, was die Neutralität nicht gibt, nämlich das Gebet". Die Partner sollen einander also nicht nur bekämpfen, im friedlichen Schach natürlich, sondern vor allem auch für einander beten. Ein Gedanke, der wohl nicht nur für die Gegner des Schachspiels beherzigenswert wäre.

„Das grüne Gold". Damit meint man in Brasilien den Kaffee. Man hat dabei nicht so sehr den wirtschaftlichen Wert des begehrten Getränks im Auge, wenngleich dieser immerhin 74% der gesamten Ausfuhr des Landes ausmacht, sondern vielmehr die Einschätzung seines Anbaus als eines modernen Mittels, schnell reich zu werden. Der Kaffeeplantagenbesitzer hat etwas vom Goldsucher vergangener Zeiten an sich.

Wie schnell das hektische Fieber des „Schnell-reich-werdens" die Menschen dort drüben erfaßt hat, zeigen die Verhältnisse in Paraná. Während im Staate Sao Paolo, der bisher an der Spitze der brasilianischen Kaffee-Erzeugung stand, nur 360 kg auf den ha geerntet werden, sind es in Paraná nicht weniger als 793 kg. Die Bevölkerung des Staates, der erst jetzt durch die Eisenbahn erschlossen wurde, stieg in 10 Jahren um 71%, während der Durchschnitt des Landes bei 26% liegt. Wo vor 30 Jahren noch Urwald war, steht heute die Stadt Londrina mit 100000 Einwohnern. 1952 war die Ernte 2,6 Millionen Sack zu je 60 kg, 1953 schnellte sie auf 4,4 Millionen hinauf.

Obwohl es bekannt ist, daß die „rote Erde" Paranás keinerlei Reserven an Stickstoff, Pottasche, Phosphor und ähnlichem besitzt, versäumt man es, sie zu düngen,

weil dadurch natürlich der Gewinn geringer wäre. Man rodet den Baumbestand vollständig durch Feuer aus, obwohl man weiß, daß die Kaffeepflanze auf die Dauer besser in einem lose mit Bäumen bestandenen Gelände gedeiht. Ein mäßiger Baumbestand würde vor allem die Austrocknung und die für die Kaffeeplantagen besonders gefährlichen Fröste verhindern oder mildern. Am schlimmsten und folgenschwersten aber ist, daß man sich ausschließlich auf das Anlegen von Kaffeeplantagen festlegt. Das beschleunigt die Abnahme der Fruchtbarkeit, macht den Pflanzer in seiner eigenen Versorgung von anderen abhängig und liefert ihn hilflos den Schwankungen des Weltmarktes aus. Ein starker Frost kann ihn völlig zugrunde richten. Schon heute sind die Siedler von Paraná auf das Getreide Argentiniens, auf das Fleisch der Provinz Rio Grande und das Obst von Sao Paolo angewiesen.

All diese Überlegungen scheinen sich jedoch bei den Pflanzern Paranás nicht durchzusetzen. Nur den 100000 japanischen Einwanderern traut man eine sorgfältige Bodenbewirtschaftung zu. In anderen Gegenden, etwa in Rio Grande und an der Küste des Staates Santa Catarina, geht man unter den deutschen Siedlern ebenfalls dazu über, Kaffee zu pflanzen, aber, wie könnte es anders sein, indem man die wissenschaftlichen Forschungen zugrunde legt und auf übersteigerten augenblicklichen Gewinn verzichtet (*Latinoamerica,* November 1954).

Umschau

Der Abenteurer Gottes[1]

Zu dem gegensätzlichen Bild unserer Zeit gehört die Tatsache, daß durch die vom Geist geschaffenen technischen Mittel die trennenden Räume und Entfernungen immer bedeutungsloser werden, aber zugleich die Menschen Schranken errichten und Vorhänge herablassen, wodurch sie immer mehr voneinander getrennt werden. Das gilt in besonderer Weise von den großen asiatischen Völkern und Kulturen, die sich ihrer Eigenständigkeit bewußt werden und aus ihrer großen Vergangenheit leben wollen. Die indischen, chinesischen und japanischen Reiche verlangen nicht nur politische Unabhängigkeit, sie suchen sie auch durch ihre eigentümliche Kultur zu unterbauen. Wenn es auch zweifelhaft ist, ob dieses Bestreben auf die Dauer der viel tiefer gehenden Strömung des Geistes, der nach Zusammenfassung, Ergänzung und Austausch drängt, widerstehen kann, so ist der Wille zur Scheidung der Geister im Augenblick doch stärker. Damit kommt eine Geschichtsepoche zum Abschluß, die im Entdeckungszeitalter, im 16. Jahrhundert begann. Denn die vorhergehenden Berührungen mit den asiatischen Hochkulturen erfolgten mehr durch die Vermittlung etwa der handeltreibenden Mohammedaner des vorderen Orients oder durch fast zufällige Entdeckungsfahrten, unter denen die Marco Polos die bekannteste ist.

Schon am Anfang des Entdeckungszeitalters sehen wir jene Kräfte wirksam, die schließlich im 19. und 20. Jahrhundert den Bewohner Ostasiens gegen den Europäer und Abendländer aufgebracht haben. Gewinnsucht und Machtgier suchten die Schätze der östlichen Welt auszubeuten und die fremden Völker in dienende Abhängigkeit zu bringen. Es fehlte freilich auch nicht an vielen Bemühungen, die geistige Welt des Abendlandes auf den Osten auszudehnen, so wie es der Kulturstolz der europäischen Völker gebot. Man wird z. B. doch wohl nicht leugnen können, daß

[1] *James Brodrick S.J.:* Abenteurer Gottes. Leben und Fahrten des heiligen Franz Xaver 1506—1552. (472 S.) Stuttgart 1954, Gustav Kilpper Verlag. DM 15,80.

die großen Missionsbemühungen Ludwigs XIV. in China von dieser Gesinnung getragen waren. Allerdings bringt es die Natur des Geistes mit sich, daß die Berührung auf diesem Gebiet ohne weiteres zu einem Austausch führt und damit zu einer Erweiterung der beiderseitigen Weltbilder und der Befruchtung des Lebens dessen, der glaubte, „Kultur" zu bringen. Dies wird sich wesentlich auf der Ebene des Friedens, d. h. der gegenseitigen Achtung und der inneren Verbindung und Gleichordnung vollziehen. Aber der Austausch wird immer gefährdet sein durch die innere Selbstsucht, von der die Fremden und die Einheimischen beseelt sind.

Eine selbstlose Verbindung mit anderen Völkern entsteht, das lehrt die Erfahrung, nur dort, wo die wahre religiöse Liebe herrscht, die im Auftrag des Missionsbefehles Christi die Erlösungsgnade und die Auserwählung Gottes mitteilen will. Diese Liebe hat die Apostel in das römische Reich und die angrenden Länder wandern lassen. Sie bestimmte seitdem die Glaubensboten aller Zeiten, wie den heiligen Bonifatius. Das eben erschienene Werk von James Brodrick, Abenteurer Gottes, läßt das Wirken des heiligen Franz Xaver wieder erstehen. Anschaulich erscheint hier die Frühzeit der Verbindung des Ostens mit dem Abendland. Die Großartigkeit menschlicher Leistung vermischt sich mit der Hemmungslosigkeit der Leidenschaften. Inmitten dieser Welt voll Gewalt und Elend schreitet der Fuß des armen Sendboten Christi, der den Frieden verkündet. Er ist der einzige, der den Menschen sucht, oder besser gesagt, Gott in den Menschen. Darum entäußert er sich selbst von dem, was die Menschen um ihrer selbst willen in sich haben und hegen. Seine Gefährten sucht er in heiliger Unerbittlichkeit in demselben Geist zu bilden. Darum sind diese auch die einzigen, denen sich das Herz der Inder, Japaner und Chinesen öffnet. Es ist nicht die hohe theologische Überlieferung des Abendlandes, die sie nach Asien bringen, sondern das Einfachste und Grundlegendste des christlichen Glaubens und der christlichen Übung. So stellen wir uns auch die Fischer des Galiläischen Meeres vor, die nach Antiochien und Rom kommen, um zu verkünden, daß das Reich Gottes nahe ist.

Wenn man daran denkt, daß man auch die alten christlichen Länder in unseren Tagen Missionsländer genannt hat, und diesen Gedanken mit dem Erlebnis verbindet, daß der Aufstand des Ostens gegen die Überfremdung und Eroberungssucht Europas heute das Christentum dort zurückdrängt und ausrottet, wohin ein heiliger Franz Xaver es zuerst getragen hat, so weckt sein Beispiel das Verlangen, es möge in den hochherzigen jungen und alten Christen der Gegenwart das heilige Feuer einer Gottesliebe entbrennen, wie sie der junge Baske in Paris kennenlernte und sich von ihr ganz verwandeln ließ.

Gerade die nüchterne und sachliche Darstellung eines Brodrick, der die ersten Quellen in ihrer ungeschminkten Unmittelbarkeit sprechen läßt, ist besonders geeignet, die legendäre Umhüllung zu beseitigen, die das Leben des großen Abenteurers Gottes verbirgt und die davon ablenkt, was es eigentlich heißt, Christi Namen zu tragen und zu verkünden.

Der Glaube an das Geheimnis des Weiterlebens der Kirche läßt auch die Hoffnung entstehen, daß gerade der Widerstand, der sich gegen die Lehre Christi erhebt, die rechte Voraussetzung des Erfolges sei. Was der heilige Apostel Asiens immer wieder erfahren durfte, wird sich auch bei jenen bestätigen, die sich gleich ihm von dem Egoismus der Erd- und Ichverfallenheit lösen und der Liebe Gottes in ihrem Herzen Raum schaffen. Hubert Becher S.J.

Die kommunistische Bedrohung Japans

Das gemeinsame Schicksal, das am Ende des zweiten Weltkriegs über Japan und Deutschland hereinbrach, hat die beiden durch Krieg und Niederlage zer-

trümmerten Völker weithin vor gleiche Aufgaben gestellt. Das japanische und deutsche Volk mußten ein zerstörtes Land wieder aufbauen und den Kommunismus abwehren. „Das deutsche Wunder", der rasche wirtschaftliche und soziale Wiederaufbau Deutschlands erregte die Bewunderung Japans wie der ganzen Welt. Auch stellte sich die deutsche Bundesrepublik, durch die Abtrennung der Ostzone hart geprüft, um so entschlossener gegen die Machtideologie des Kommunismus. Das neue Japan, dem ebenfalls der innere Wiederaufbau des Landes sowie die Abwehr der kommunistischen Bedrohung aufgetragen war, fand sich beiden Aufgaben gegenüber in einer ungleich schwierigeren Lage. Das an Rohstoffen arme, übervölkerte Land konnte sich nur sehr langsam von der Kriegskatastrophe erholen. Während Deutschland heute schon dem Reisenden den Eindruck des Wohlstandes, ja der Üppigkeit gibt, fehlt es in Japan vielfach noch am Lebensnotwendigen. Auch hat die kommunistische Bedrohung nichts von ihrer Gefährlichkeit eingebüßt.

Zwar besteht im Augenblick in Japan keine unmittelbare politische kommunistische Gefahr. Die japanische kommunistische Partei nahm wohl in den ersten Nachkriegsjahren eine rasche Aufwärtsentwicklung und erlangte bei der Wahl zum Abgeordnetenhaus im Januar 1949 35 Sitze, erregte aber besonders wegen lästiger Streikunruhen in Industriebetrieben und Straßenaufständen Mißtrauen beim Volk und wurde nach Ausbruch des Krieges in Korea im Sommer 1950 durch die amerikanische Besatzungsmacht zeitweilig unterdrückt. Sie ging in den Untergrund, um in unermüdlicher Zellenarbeit für die vom japanischen kommunistischen Parteitag 1951 geforderte gewaltsame nationale demokratische Befreiungsrevolution den Boden zu bereiten. Inzwischen sind die kommunistischen Zeitungen wieder freigegeben. „Die rote Fahne" erscheint dreitägig in einer Auflage von 140000 Exemplaren, eine kommunistische Frauenzeitung und eine Arbeiterzeitung kommen mit je 40000 und 30000 Stück heraus. Jüngst gab eine amerikanische Schätzung die Gesamtzahl der japanischen Kommunisten auf 80000 an. Demgegenüber erreicht die kommunistische Infiltration in Arbeiter- und Angestellten-Gewerkschaften, in Studentenverbänden und vor allem in der Presse eine vielfache Verbreitung.

Mehr als die kommunistischen Parteiumtriebe in Japan sind es bestimmte teils geschichtlich bedingte geistige und soziale Umstände in der Gesamtsituation des Landes, die Besorgnis erregen. Ich möchte besonders nennen 1) die bedrohende Nähe des roten China, 2) die sozialen Ungerechtigkeiten im Lande, 3) die schwankende Haltung der japanischen Intelligenz.

1. Die Nähe des roten China

Japan hat in seinem Geschichtsverlauf oft entscheidende Einflüsse vom volkreichen und kulturstarken Nachbarland China empfangen. Die Rechtsordnung des alten Japan ahmte die politische und soziale Struktur des China der T'ang-Periode nach. Die japanische Weltanschauung wurde jahrhundertelang durch die aus China eingeführten Religionen des Buddha und Lao-tzu sowie die Weisheit der Meister Kung und Meng maßgebend geformt. Die Kunde, die heute aus dem Riesenland der Mitte an das Ohr des Japaners dringt, meldet von ungeheuren Zivilisationsfortschritten, sozialen Befreiungen, von einer durchgreifenden Agrarreform und nie dagewesenem industriellem Aufschwung. Was kümmert im Vergleich zu diesen materiellen Glücksgütern den vom westlichen Materialismus angesteckten Durchschnittsjapaner das Blut und die Verfolgung der christlichen Missionare? Man muß sich, um die Situation in Asien richtig zu werten, die Tatsache verlebendigen, daß das nächstliegende kommunistische Nachbarland Japans nicht Rußland, sondern China ist. In China aber ist das kommunistische Experiment wenigstens nach dem vorherrschenden Ur-

teil der japanischen Presse fast hundertprozentig geglückt. Dem Japaner werden täglich Meldungen über das wirtschaftliche Emporblühen und die sozialen Beglückungen der neuen Gesellschaftsform im roten China von der Presse in Wort und Bild sehr verführerisch dargeboten. Deshalb schauen viele Japaner voller Erwartung nach dem gewaltigen Nachbarland China hinüber, ob sich dort nicht, wie so oft in früheren Jahrhunderten, wiederum das Schicksal Asiens entscheidet.

Überdies ist Japans Wirtschaft auf den Güteraustausch mit China angewiesen. Eine in vielen Zweigstellen über das Land verbreitete „Gesellschaft für die Förderung des japanisch-chinesischen Handels" lehnt Sowjetrußland ab, tritt aber nachdrücklich für das rote China ein.

Wie trotz vieler Kriege ein gemeinsames Band Deutschland und Frankreich umschlingt, so lebt in Japan eine tiefeingewurzelte Sympathie für China. Denn Japan ist im Grunde ein asiatisches Land. Sein Schicksal ist untrennbar mit der Zukunft Asiens verknüpft. Wohl steht Japan heute mehr als das übrige Asien dem westlichen Einfluß offen. Von allen Seiten her flutet das Weltgeschehen über das kleine Inselland herein. Diese Situation zu meistern und die weltgeschichtliche Aufgabe der heutigen Stunde zu erfüllen, brauchte es ein in der demokratischen Staatsform und in der christlichen Weltanschauung gefestigtes Japan. Aber die neue japanische Demokratie ist vom Sozialen her angeschlagen. Und der geistig führenden japanischen Oberschicht fehlt nichts so sehr als eine klare grundsatzstarke Weltanschauung.

2. *Die soziale Unrast*

Sozialnot, Massenverelendung, harte Arbeits- und Lebensverhältnisse werden dann notwendig zu einem Nährboden für kommunistische Bewegungen, wenn sie mit sozialer Ungerechtigkeit gekoppelt sind. Das neue Japan startete unter dem Zeichen der gesellschaftlichen Erneuerung. Die Besatzungsmacht zerschlug die Riesenkonzerne in der Wirtschaft, auch um eine mögliche Wiederaufrüstung Japans (die, heute bekanntlich von Amerika finanziert, in vollem Gang begriffen ist) denkbar radikal zu unterbinden. Inzwischen hat in den industriellen Großbetrieben Japans der kapitalistische Geist wieder die Führung erlangt. Auch der Widerstand von seiten der Gewerkschaften vermag die arbeitenden Menschen nicht wirksam vor grausamen Rücksichtslosigkeiten zu schützen. Eine weit verbreitete japanische Zeitschrift deckte in der Februarnummer dieses Jahres den Skandal der Arbeitsbedingungen für die Arbeiterinnen in Spinnereien auf. Dort wurden die Überstunden eines 11½stündigen Arbeitstages zwar abgelöhnt, aber so, daß der Gesamtlohn gerade zur kärglichen Lebensfristung ausreichte. Die Dinge waren für die Publizistik reif geworden, als einige dieser unglücklichen Sklavinnen der modernen Industrie physisch und seelisch völlig erschöpft Selbstmord begingen. Auf dem Land sind die Lebensbedingungen vieler Frauen nicht weniger hart und unmenschlich. Grundsätzlich erkennt das neue Japan die Gleichheit von Mann und Frau an. Auch schreibt das neue Arbeitsgesetz gleiche Auslöhnung vor. Aber in der Industrie erhält die arbeitende Frau tatsächlich nur die Hälfte des den Männern bezahlten Arbeitslohnes. Im krassen Gegensatz zur Not der breiten Volksmassen steht der Luxus der wenigen Besitzenden. Die Presse legt in Wort und Bild das Prasserleben der Industriebosse und ihrer korrupten politischen Schützlinge bloß, die in Gelagen mit Tänzerinnen oft in einer Nacht phantastische Geldsummen verschwenden. Wo der kapitalistische Geist sich so erbarmungslos auswirkt und die Gegensätze von reich und arm so hart aufeinanderprallen, muß im Volk und besonders bei der Jugend Verbitterung hochkommen, die dem Kommunismus vorarbeitet.

Mit der sozialen Ungerechtigkeit verbindet sich im Falle Japans die inter-

nationale Ungerechtigkeit. Wird nicht ein Volk, dem von der internationalen Völkergemeinschaft der existenznotwendige Lebensraum hartnäckig versagt wird, in eine Art Massenverzweiflung hineingetrieben? Japans Bevölkerungsziffer ist seit Kriegsende beständig gewachsen und beträgt heute etwas über 87 Millionen, nämlich 3,5% der Weltbevölkerung, während das auf die engen Stamminseln beschränkte japanische Territorium 0,3% der Erdoberfläche ausmacht. 6 Millionen Japaner mußten nach Kriegsende repatriiert werden. Von den amerikanischen Siegern wurde als einziges Rettungsmittel Geburtenkontrolle eingeführt, die sich dank einer hemmungslosen Propaganda in den letzten Jahren mehr und mehr durchgesetzt hat. Seit 1949 fällt die Geburtenziffer, wird aber immer noch durch das Absinken der Sterbeziffer ausgeglichen, so daß Überalterung und Abnahme der vitalen Produktionskräfte die erste Folge des amerikanischen Danaergeschenkes sind. Auch die Schwangerschaftsunterbrechung wurde im neuen Japan gesetzlich freigegeben. Die Folgen waren verheerend in einem Lande, in dem die Sittlichkeit seit langem von außen, vom Kaiser, den Staatsgesetzen, Erziehungsverordnungen usw., nicht aber vom persönlichen Gewissen normiert wurde. Man verwechselte nur allzu leicht „gesetzlich erlaubt" mit „sittlich gut oder einwandfrei". Die Praxis der chirurgischen Schwangerschaftsunterbrechung nahm solche Ausmaße an, daß in allerjüngster Zeit die öffentlichen Organe der Volksgesundheitspflege einschritten und eine rückläufige Bewegung einleiteten.

Die einzige wirkliche Lösung des japanischen Bevölkerungsproblems liegt in großzügig organisierter Auswanderung. Die etwa 200000 Japaner, die Brasilien zugelassen hat, und die 2—300000 Japaner, die in den Vereinigten Staaten Nordamerikas eine neue Heimat finden konnten, sind im Vergleich zum japanischen Bevölkerungszuwachs eine verschwindend kleine Zahl. Vor dem Krieg haben sich viele Japaner in China und in der Mandschurei angesiedelt. Heute müßten neue Auswanderungsmöglichkeiten etwa in den dünn bevölkerten Gebieten Australiens, Brasiliens oder der Südseeinseln erschlossen werden. Wenn nur ein geringer Teil der jährlich von den Großmächten für Atomforschung und die Anfertigung von Atomwaffen angewandten Geldmittel für friedliche Kolonisationszwecke benutzt werden könnte, dürfte sich auch das beängstigende Problem der japanischen Übervölkerung leicht lösen lassen.

Solche Erwägungen drängen sich dem jungen nachdenkenden Japaner auf. Und weil er nirgendwo einen echten Ansatz zur Lösung der großen internationalen Weltfragen wahrnehmen und auch in seinem eigenen Vaterland wenig aufrichtige Bemühung um soziale Gerechtigkeit entdecken kann, verliert er nur zu oft das menschliche Vertrauen, ohne das weder im nationalen noch im internationalen Raum die Menschen friedlich und glücklich zusammenleben können.

3. Die schwankende Haltung der japanischen Intelligenz

Nicht die Intelligenz entscheidet vordringlich über die politische Zukunft eines Volkes. Mannigfache andere Faktoren und auch unberechenbare irrationale Impulse können, wie die Ereignisse dieses Jahrhunderts dartun, überraschende, der führenden Schicht unerwartete Wendungen veranlassen. Aber sicher formen die herrschenden Ideen der Intelligenz entscheidend mit am Volkskörper. Offenbar sind die sehr ausgeprägten Linkssympathien der Gebildeten in Japan geeignet, die Gesamtwiderstandskraft des Volkes gegen den Kommunismus abzuschwächen.

Wer die Geschichte der japanischen Intelligenz seit der Landeseröffnung zu Beginn der Meiji-Ära um das Jahr 1865 bis zur Gegenwart kennt, begreift die Wurzeln für die Unsicherheit der geistigen Oberschicht in Bezug auf den Kommunismus. Der europäisierte moderne japanische Staat der Meiji-Zeit

korrigierte schon seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts seine schnelle großmütige Bereitschaft zur Welt durch eine Restauration der altjapanischen Shinto-Religion im Sinne der nationalistisch-totalitären Ideologie, die für den Staat Absolutheit und für den Kaiser Göttlichkeit beanspruchte. Während die im Shinto-Mythos wurzelnde offizielle Staatsraison Groß-Japans den geistigen Ausblick des Volkes immer mehr verengte, hing die an den Universitäten Europas geschulte Intelligenz liberalen und sozialen Tendenzen an, die politisch nach links wiesen. Auch das während der Meiji-Periode rasch aufblühende evangelische Christentum war in Japan nicht konservativ, sondern vorwiegend freigeistig und sozial ausgerichtet. Nach dem ersten Weltkrieg kam die marxistisch-sozialistische Bewegung im Lande hoch und fand bei jungen Hochschulprofessoren und Schriftstellern starken Anklang. Sie verbanden mit politisch-sozialen Linkstendenzen eine Vorliebe für den liberalen undogmatischen Protestantismus. Zu Beginn des China-Krieges 1937 wurden alle freien geistigen Bewegungen radikal unterdrückt. Aber nach 1945 knüpfte die Ideenentwicklung an Vorgänge der Vorkriegszeit an. Deshalb ist die Geschichte der geistigen Strömungen in Japan während der Periode von 1918—1937 nicht nur für die Kenntnis der Entwicklung des sozialen Gedankens und der Vorgeschichte des Kommunismus wichtig, sondern bietet auch den Schlüssel zum Verständnis der japanischen Intelligenz. Die alte Generation der Intellektuellen, in ihrer Jugend von einem sozialistisch getönten Liberalismus geformt, weicht durchweg jeder weltanschaulichen Entscheidung müde aus. Aber die Jungen schauen begierig nach einer neuen sozialen Ordnung aus, für die sie keine andere Ideologie als die marxistische kennen. Es gibt ja nur zwei mögliche konsequente soziale Ordnungsbilder heute: das marxistische oder das katholische. Doch ist die katholische Soziallehre in Japan noch viel zu wenig bekannt, um wirksam in den Tageskampf der Geister eingreifen zu können.

Die Linksbewegung in der japanischen Intelligenz wird durch den soziologischen Vorgang der Proletarisierung der Akademiker befördert. Die Absolvierung der Universität gewährt in Japan keineswegs die Sicherheit einer entsprechenden sozialen Stellung. In den akademischen Berufen ist die Bezahlung oft völlig unzureichend. Hochschulprofessoren sind auf Nebenbeschäftigungen angewiesen, weil ihre Gehälter der Familie nicht den Lebensunterhalt gewähren. Die starke Inanspruchnahme durch alle möglichen Seitentätigkeiten drückt das geistige Niveau und wirkt sich auch ideenmäßig ungünstig aus. Die japanischen Studenten, die früher durch ihren romantischen Überidealismus das Lächeln der Europäer hervorriefen, wenden heute ihr Interesse fast ausschließlich den Möglichkeiten des Erwerbslebens zu, auf das sie sich vorbereiten. Damit hängt eine weit verbreitete geistige und religiöse Gleichgültigkeit zusammen, die sich gefährlicher als Ablehnung und Kampf erweist. Um ihre Religion befragt, bezeichneten sich jüngst von 2000 Universitätsstudenten Tokyos 78,7 Prozent als religionslos. Von den 21,3 Prozent, die sich zu einer Religion bekannten, waren 8,7 Prozent Christen, 7,1 Prozent Buddhisten und 1,2 Prozent Shintoisten. Diese statistischen Angaben bestätigen die genügsam bekannte Tatsache, daß die beiden großen einheimischen Religionen Japans, Shintoismus und Buddhismus, bei der intellektuellen Jugend wenig Anklang mehr finden. Nur vom Christentum her empfangen diese Kreise noch eine nachhaltige religiöse Beeinflussung.

Die christliche Mission, vorab die katholische Sozialwissenschaft, hat in Japan die doppelte Aufgabe, die geistig Führenden aus der gefährlichen weltanschaulichen Gleichgültigkeit und schwankenden Haltlosigkeit des Liberalismus zu wecken und die Jugend gegen die marxistische Irrlehre zu feien. Die Art und Weise, wie heute von den ja-

panischen Intellektuellen Liberalismus, Marxismus, Existentialismus und Nihilismus vermengt werden, ist bezeichnend für die geistige Ratlosigkeit und Haltlosigkeit. Die Verwirrung in Fragen der Weltanschauung, Metaphysik und Religion ist grenzenlos. Der alte Gelehrten-Liberalismus lebt fort in einem Marxismus, der sich bald humanistisch gebärdet, bald in Nihilismus absinkt. Junge Japaner empfinden das Gefährliche und Unwürdige der Lage. Unlängst rief der bekannte Schriftsteller Katsuichirô Kamei von der Gruppe um den ersten Tokyoer Verlag Iwanami zur geistigen Entscheidung auf: „Die ausländischen Schriftsteller nehmen klare Stellung für oder wider ... Aber unser Geist mangelt an Entscheidungskraft. Ist es nicht charakteristisch für die heutigen Menschen, daß sie weder ja noch nein sagen können? ... Man beruft sich auf die exakte Wissenschaft, um seine Religionsleugnung zu rechtfertigen. Aber so leichthin sollte man Gott nicht leugnen. Das ist geistige Trägheit ... Wer behauptet, Europa zu verstehen ohne das Christentum studiert zu haben, gleicht einem Krüppel ..."

Die kommunistische Bedrohung Japans ist im Augenblick vielleicht weniger eine politische als eine geistige. Deshalb muß der Kampf mit geistigen Waffen geführt werden. Die Wahrheit, die frei macht, und die Liebe, die heilt, können in Japan ein bereites Volk einer schöneren Zukunft entgegenführen.

Heinrich Dumoulin S.J.

Weihnachtlicher Büchertisch

Zur christlichen Besinnung

An erster Stelle seien Bücher, Übersetzungen, Erklärungen und Einführungen in die Heilige Schrift genannt. Die fünf Bücher der Weisung nennt der bekannte jüdische Gelehrte *Martin Buber* seine Übersetzung der fünf Bücher Moses' (Köln 1954, Hegner, DM 32,—). Manches mag dem Leser fremd klingen, so etwa wenn es 2 Mos 14,4 heißt: „dann erscheinige ich mich an Pharao und all seinem Heer", wo sonst übersetzt wird: „Dann werde ich ... meine Macht erweisen." Für den katholischen Leser sind manche Eigennamen ungewohnt, da er deren griechische Form gewöhnt ist. Jedoch kommt das Urtümliche und die Wucht des hebräischen Textes kräftig zur Geltung; die Übersetzung kann darum vor allem dem Fachtheologen eine Hilfe bedeuten. — Einen „Prozeß gegen Gott" nennt *Fridolin Stier* das Buch Job, dessen Übersetzung, begleitet vom unpunktierten hebräischen Text nach Kittel, er unter dem Titel Ijjob herausbringt (München 1954, Kösel, DM 25,—). Auch diese Übersetzung zeichnet sich durch eine starke Treue zum hebräischen Text aus, so daß die deutsche Sprache einen ungewohnten und herben Rhythmus erhält. Zweifellos gewinnt dadurch auch der Inhalt des Buches, so daß sich der moderne Leser unversehens als Partei in diesem Prozeß erkennt. — Dem alttestamentlichen Evangelisten des Neuen Bundes gehören die zwei Bände von *Dillersbergers* Schrifterklärung von Matthäus (Bd. 5 u. 6, Salzburg 1954, Otto Müller, sbskr. DM 5,90). Von den letzten Tagen zu Jerusalem bis zur Himmelfahrt des Herren reichen diese beiden letzten Bände des Matthäuskommentars, die ebenso wie die früheren nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Frömmigkeit dienen wollen. — Hier ist auch die Erklärung der eucharistischen Reden aus dem Johannesevangelium zu nennen, die *Heinrich Kahlefeld* unter dem Titel Die Epiphanie des Erlösers im Johannesevangelium (Würzburg 1954, Werkbund Verlag, DM 3,30) herausgibt. — Mit der Apostelgeschichte befaßt sich *Johannes Perk* (Stuttgart, Kepplerhaus, DM 9,80). Das Buch bietet neben einer ausführlichen Einleitung in den Bericht des heiligen Lukas auch dessen vollständigen Text mit einem sachlichen, Vers für Vers folgenden Kommentar. Zeit und Kulturgeschichte sind berücksichtigt, doch ist auch die religiöse Vertiefung nicht vergessen. — Ähnlich ist es mit *Placidus Häring,* Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes (München

1954, Pfeiffer, DM 16,—). Das Buch will keine wissenschaftliche Erklärung sein, sondern dem gebildeten Laien helfen, das dunkelste Buch der Offenbarung leichter zu verstehen. Manchmal hätte man sich wohl mehr prägnantere Kürze gewünscht. — Ganz anderer Art ist *Erich Przywaras* Christentum gemäß Johannes (Nürnberg 1954, Glock und Lutz, DM 15,—). Des Vf.s bekannt eigenwillige Sprache sowie sein scharfes Gespür für innere Strukturen lassen ihn sicher unerwartete Erkenntnisse erzielen, denen die Fachexegese manchmal wohl skeptisch gegenüberstehen wird, deren Paradoxie jedoch nicht selten tiefere Einblicke zu schaffen vermag als alle wohlabgegrenzten Begriffe. — Sehr viel schlichter dagegen sind die Betrachtungen *Igo Mayrs* zum Markusevangelium, Der Herr und das Reich (Wien 1954, Fährmann-Verlag, DM 3,30). Text, Erwägung und Anwendung geben ein wirklich praktisches Betrachtungsbuch. — Zum Schluß seien noch einige Bücher für die praktische Abhaltung von Bibelstunden erwähnt. Als erstes Und Elohim sprach von *Wilhelm Auer* (Stuttgart 1954, Kath. Bibelwerk, DM 4,80), worin der Leiter des Bibelwerkes auf einige Schwierigkeiten aus dem Alten Testament, vor allem bei der Weltschöpfung, eingeht. — Der Einführung in die Schrift dienen zwei Bücher: *Walter Kornfeld,* Das Alte Testament noch aktueller? (Innsbruck 1954, Tyrolia, DM 7,80). Der Vf. gibt zunächst eine Übersicht über die biblischen Bücher im einzelnen und geht dann auf die biblische Zeitgeschichte ein. Ein guter Literaturhinweis vervollständigt das anregend geschriebene Buch, das man nur empfehlen kann. — Biblische Fremdenführung nennt sich ein Buch von *Günter Rutenborn* (München 1953, Chr. Kaiser, DM 12,50). Äußerst lebendig erzählt, hat dieses Buch etwas derart Gewinnendes an sich, daß man ihm gerne folgt und es bedauert, wenn diese Fremdenführung zu Ende ist. Der katholische Leser wird freilich an manchen Stellen etwas achtgeben müssen, da sie zu sehr von evangelischer Sicht gesehen sind, etwa beim Römerbrief. Im ganzen ist das Buch jedoch durchaus in aller Schlichtheit offenbarungsgläubig und darum lesenswert.

Befassen wir uns mit der Verwirklichung des Wortes Gottes im Leben von Heiligen, dann sind zunächst einige Marienbücher zu nennen. Als erstes die Liebfrauenminne von *Peter Lippert* (München 1954, Ars Sacra, Ln. DM 24,—), vom Verlag zweifellos als bibliophile Kostbarkeit ausgestattet. Ein Pilgergang durch das Marienleben an Hand von Meisterwerken alter und neuer Künstler mit erklärenden Worten des einzigartigen Seelsorgers. Ein Buch so recht zum Beschauen und Meditieren! — Ein zweites Marienbuch *Peter Lipperts* sei angefügt, Magd Gottes (München 1954, Ars Sacra, DM 5,60). Das Büchlein, Predigten P. Lipperts, trug bei der Erstauflage den Titel „Zu Anfang seit dem Weltbeginn". Es ist eine „Sprache reinen Entzückens". — Weiter ist zu nennen *Otto Semmelroth,* Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung (Frankfurt 1954, Josef Knecht, DM 5,80). Das Anliegen dieser Darlegungen, die sich Meditationen nennen, ist vor allem, den inneren Zusammenhang der einzelnen Mariengeheimnisse darzutun, der kein anderer ist als Christus. — Einen besonderen Wert behält in der umfangreichen Marienliteratur der Gegenwart *Paul Sträters*, Das Herz unserer Mutter (Kevelaer 1954, Butzon und Bercker, Ln. DM 6,80). Es stellt das Innenleben der Muttergottes in den Mittelpunkt und zeigt die bildenden Kräfte auf, die von ihrem Vorbild auf unser Leben ausgehen. — Auch *Beat Ambord,* Maria, die Magd Gottes (Freiburg/Schweiz 1954, Paulusverlag, DM 4,50) will die religiösen Lebenswerte der Worte Mariens in der Heiligen Schrift uns nahebringen. Das Buch wird in seiner schlichten und sachlichen Art gerade auch männliche Leser ansprechen. — Sturmgebet der Christenheit nennt *P. Gaudentius Stempfle* sein kleines Büchlein über das Rosenkranzgebet (Wiesbaden 1954, Credo-Verlag, DM 1,80). Das Büchlein, aus dem ein frischer Geist zu spüren ist, stellt eine wirkliche Hilfe zum Rosenkranzbeten dar. — *Fulton Sheens* Marienbuch, Du bist gebenedeit unter den Weibern (Aschaffenburg 1954, Pattloch, Ln. DM 12,80), ist von eigener Art. Im Zusammenhang mit dem Leben der Gottesmutter kommt eine Fülle moderner Lebensfragen zur Sprache: die Freiheit und die Ehe, Gerechtigkeit und Gleichheit, Marx und Freud. — Ein ganz besonders willkommenes Geschenk zum Marianischen Jahr stellt *Abd-El-Jalils, Johannes-Mohammed Buch,* Maria im Islam (Werl 1954, Dietrich Coelde, DM 3,20)

dar. Der Vf., vom Islam herkommend und nun Professor an der katholischen Universität Paris, zeigt die hohe Stellung, die Maria im Koran und bei seinen Erklärern einnimmt. Er bietet interessante Textproben und wirbt um Verständnis für gewisse Anschauungen des Islams. — Zum Schluß dieser Reihe sei noch ein kleines Büchlein aus dem Don-Bosco-Verlag, München, genannt, Maria, Mutter des Heils (DM 3,80). In kurzen Abschnitten werden die Geheimnisse des Marienlebens betrachtet und durchdacht. Bilder von alten und neuen Meistern vertiefen die Betrachtung.

Ähnlich wie dieses Büchlein ist das über Anna, die Mutter Mariens (München 1954, Don Bosco Verlag, DM 3,80). Das Büchlein bemüht sich, die herbe Schönheit der heiligen Mutter Anna in Wort und Bild darzustellen. — Von gleicher Art ist auch das dritte Büchlein dieser Reihe, Johannes der Täufer (DM 3,80) — Volkstümlich, aber doch gut unterrichtend, ist das Petrusbuch *Achim von Arnims,* Der unsterbliche Petrus (Kempten 1953, Albert Pröpster, DM 20,—). Darin wird vom Leben des heiligen Petrus erzählt, vom Papsttum und von einigen großen Nachfolgern des ersten Bischofs von Rom.

Aus der frühen Kirche sprechen zu uns die wundervollen Briefe des Ignatius von Antiochien (Freiburg, Herder, Zeugen des Wortes, DM 2,80). — Nicht weniger eindrucksvoll sind aus der gleichen Sammlung die Martyrerakten des zweiten Jahrhunderts, die Hugo Rahner übersetzt und mit einer tiefen theologischen Einleitung versehen hat (DM 2,80). — Ein glücklicher Gedanke war es, die bekannten 12 Bändchen „Helden des Christentums" in zwei völlig neu bearbeiteten Bänden herauszubringen (Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1. Bd. DM 15,90, 2. Bd. DM 16,90). Sie sind eine Kirchengeschichte in Charakterbildern. — *Henri Queffélec* schrieb ein Buch über Antonius in der Wüste (Wien 1954, Herold-Verlag, DM 9,80). Vielleicht manchmal etwas gekünstelt aktuell und dadurch weniger erquickend als die Vita Antonii des heiligen Athanasius, gibt das Buch trotzdem ein anschauliches Bild eines der „größten Heiligen aller Zeiten". — Kein Heiligenleben im gewöhnlichen Sinn ist die große Gedenkgabe der Stadt Fulda zum Bonifatiusjubiläum dieses Jahres, Sankt Bonifatius (Fulda 1954, Parceller). Namhafte Gelehrte des In- und Auslandes haben wissenschaftliche Beiträge beigesteuert, so daß ein großartiges Bild der Person des Heiligen, seiner Umwelt und seiner Nachwirkungen entstanden ist. — Immer neue Freunde wird Der Spiegel der Vollkommenheit gewinnen, den Bruder Leo in tagebuchartigen Notizen zum Leben des heiligen Franz gemacht hat (München 1954, Kösel, DM 9,50). Nicht weniger köstlich sind Das Leben und die goldenen Worte des Bruders Ägidius (Werl 1953, Dietrich Coelde, DM 9,60). Man wird nicht leicht eine so gesunde und einfältige und so katholische Lebensweisheit finden als in diesen Worten des armen Minderbruders. — Antonius von Padua erhält eine etwas volkstümliche Biographie durch *Mabel Farnum,* Sankt Antonius von Padua (Aschaffenburg 1954, Pattloch, DM 7,80), während *P. Sophronius Clasen* in ausgewählten Texten aus den Predigten des Heiligen diesen als den großen Lehrer des Evangeliums erstehen läßt (Werl 1954, Dietrich Coelde, DM 12,50). Mit Recht wird der Heilige so genannt; sind doch seine Predigten nichts anderes als schlichte Auslegungen des Wortes Gottes, die vielleicht uns nicht mehr in gleichem Maße ansprechen, die aber doch zeigen, aus welcher Kraft diese Menschen damals lebten. — Ein schlichtes Büchlein legt *Michael Jungo* vor, Die verborgene Krone, worin die Lebensgeschichte der oft etwas vergessenen Frau des Nikolaus von der Flüe erzählt wird (Würzburg 1954, Arena-Verlag, DM 4,90). — Hinreißend geschrieben und hervorragend übersetzt ist *Evelyn Waughs,* Edmund Campion, dessen erste Auflage „Saat im Sturm" hieß (München 1954, Kösel, DM 10,80). Campion, der begabte Gelehrte von Oxford, wird Katholik, Jesuit und stirbt unter Elisabeth den Martertod am Galgen. — Ebenfalls mit einem Jesuiten befaßt sich *Johann Schenk,* Petrus Claver (Regensburg 1954, Pustet, DM 8,40). Petrus Claver, der vor 300 Jahren, 1654, zu Cartagena in Columbien starb, wagte es, gegen die Gewinnsucht der Weißen anzugehen. Er widmete sich ausschließlich dem Dienst und der Seelsorge der Negersklaven, die unter den unwürdigsten Umständen aus Afrika nach Amerika gebracht wurden. — Nur angezeigt sei *Newmans* Apologia pro Vita sua (Freiburg 1954, Herder, DM 12,80). —

Ein reizendes Buch ist das der Amerikanerin *Covelle Newcomb,* Strömende Wasser (Berlin 1954. Morus-Verlag, DM 8,80), worin die Geschichte der Mutter Carolina erzählt wird, die als „Arme Schulschwester" aus dem Mutterhaus zu München in die Neue Welt hinauszieht und den Orden nach Amerika verpflanzt, wo er heute der zweitgrößte Lehrorden von Frauen ist. — Erschütternd ist die von *Hilda Graef* verfaßte Biographie über Edith Stein, Leben unter dem Kreuz (Frankfurt 1954, Josef Knecht, DM 12,80). Bei der Eigenart der großen Frau läßt es sich nicht vermeiden, daß eine solche Biographie auch philosophische Fragen anschneidet und geistesgeschichtliche Einblicke gibt, so daß das Buch schon einiges Mitdenken verlangt. — Damit sind wir bei einem anderen Buch angelangt, das sich ebenso anregend wie unterhaltend liest. Warum ich ins Kloster ging (Aschaffenburg 1954, Pattloch, DM 8,50). 21 amerikanische Ordensschwestern der verschiedensten Zugehörigkeit berichten über die Beweggründe ihres Eintrittes, wobei man erkennt, wie kurios sich Gott auch heute noch junge Mädchen berufen kann. — Von atemberaubender Spannung sind die Erzählungen in Hermann Klinglers Buch, Eroberer ohne Land (Freiburg 1954, Herder, DM 6,80), worin vom Leben und den Erlebnissen von Missionaren aus aller Welt erzählt wird. Hier wird der heranwachsenden Jugend ein Buch geschenkt, das im besten Sinn noch begeistern kann.

Zum Schluß dieser Reihe seien drei Bücher erwähnt, in denen auf eine merkwürdige Weise das Legendarische mit dem Bericht der Heiligen Schrift verwoben erscheint. Zunächst *Elisabeth Goudge,* Der Mann aus Nazareth (Einsiedeln 1954, Benziger, DM 14,30). Man könnte das Buch auch eine anschauliche Erzählung des Lebens Jesu nennen, der man in Herzenslust zuhört. — Meist aus apokryphen Quellen schöpft *Joseph Gaer* seine Berichte über Jesus und seine Apostel (Bonn 1953, Athenäum, DM 12,60). Schlicht und fromm erzählt, zeigen diese Legenden, wie beherrschend und menschlich die Gestalt des Herrn in der Urkirche stand. — Ganz eigenartig ist das Buch des französischen Dominikaners *Raymond Bruckberger,* Maria Magdalena (Düsseldorf 1954, Schwann, DM 10,50). In manchem gewagt, jedoch überaus geistvoll und hintergründig, jeweils Situationen des modernen Menschen enthüllend, benützt dieses Buch nur die Heilige Schrift als Quelle. Man möchte fast von einer Kongenialität des französischen Geistes und Maria Magdalenas sprechen.

Wenden wir uns nun Büchern zu, aus denen der einzelne Unterweisung, Anregung und Förderung seines geistlichen Lebens erhalten kann. Zuerst sei *Don Columba Marmions* Buch genannt, Christus das Ideal des Priesters (Freiburg/Schweiz, Paulusverlag, DM 16,—). Elisabeth Nikrin hat durch die ausgezeichnete Übersetzung dieses Meisterwerkes des großen Theologen und Geistesmannes allen Priestern und Theologen ein wahres Geschenk gemacht, an dem viele sich neue gnadenvolle Kraft für ihr Priestertum und Priesterwirken holen mögen. — Nicht anders verhält es sich mit *Josef Stierlis* Buch, Cor Salvatoris (Freiburg 1954, Herder, DM 9,60). Beiträge von Richard Gutzwiller, Hugo und Karl Rahner, Josef Stierli wollen dem Seelsorger, aber auch dem gebildeten Laien eine Wesensschau der Herz-Jesu-Verehrung geben. — Ursprünglich in Priesterexerzitien und Monatsversammlungen vorgetragen sind *Henri de Lubacs* Betrachtungen über die Kirche (Graz 1954, Styria, DM 14,70). Das Buch bietet eine schier unerschöpfliche Fülle tiefer theologischer Gedanken über die Kirche und ihr Geheimnis. Neben Hugo Rahners Mater Ecclesia gibt es wohl kaum ein schöneres und frömmeres Buch über die Kirche, das man dem Priester und dem gebildeten Laien empfehlen möchte. — Kleines Kirchenjahr nennt sich *Karl Rahners* nach Inhalt und Ausstattung kostbares Werk (München 1954, Ars Sacra, DM 7,—). Wie alles, was Karl Rahner schreibt, lassen die kleinen Kapitel, mit denen er den Leser durch das Kirchenjahr führt, aufhorchen. Ein neues und sicher manchmal etwas eigenwilliges Denken verbindet sich mit echter Frömmigkeit. — Bilder aus dem Leben der Kirche bietet *Richard Sattelmairs* Sancta Ecclesia (Bonn 1954, Athenäum, DM 19,80). In wunderschönen Bildern hat der Vf. das Leben der „Braut ohne Makel" festgehalten, soweit dieses Leben im Alltag und an den hohen Festen sichtbar wird. Bilder aus aller Welt, so daß ein eindrucksvolles Bild der sancta Mater Ecclesia catholica entsteht. — Ins Mysterium hinein führt *Clemens Tetzlaff* in seinem kleinen Büchlein über Das heilige Opfer (Freiburg 1953, Herder, DM 7,90). Die Stärke

des Büchleins liegt vor allem in dem mächtigen Zeugnis der Kirche von Anfang an. — Noch unmittelbarer läßt *Alban Dold* in seiner Sammlung von Präfationen dieses Zeugnis zu uns sprechen, Sursum Corda (Salzburg 1954, Otto Müller, DM 7,90). Das Hochgebet der Kirche, nach Kirchenjahr und Heiligenfesten geordnet, heute auf eine geringe Zahl beschränkt, bot in den alten Sakramentarien eine fast unerschöpfliche Quelle des Gebetes und der Erbauung. — Nicht übersehen sollte *Jungmanns* kleines Schriftchen über Das Hochgebet der Kirche werden (Würzburg 1954, Werkbund Verlag, DM 3,30), eine sehr feine Erklärung des Kanons der Messe. — *Eugen Walter* legt seine Sakramentsbände nun in einem Sammelband vor, worin er die meisten Abhandlungen überarbeitet bietet, Quellen lebendigen Wassers (Freiburg 1953, Herder, DM 14,80). — Ebenfalls über die Sakramente, jedoch wesentlich weniger umfangreich, handelt *Julius Tyciak,* Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente (Freiburg 1954, Herder, DM 5,—). Leicht verständlich, in einer an den Kirchenvätern, vor allem den griechischen, gebildeten Sprache wird gezeigt, wie die Sakramente nichts anderes sind als Lebensformen Christi in den Gläubigen. — Wieder aufgelegt ist *Henri Bremond,* Das Wesentliche Gebet (Regensburg 1954, Pustet, DM 11,—), worin uns dieser Kenner wahre Schätze der französischen Spiritualität vorlegt. — Ein wunderschönes Büchlein ist Die Botschaft der Freude (Einsiedeln, Benziger, DM 8,60), worin uns Xavier von Hornstein und Maximilian Roesle eine Sammlung geistlicher Texte von *Bernhard von Clairvaux* vorlegen. Man staunt, wie modern dieser mittelalterliche Mensch dachte und lebte. — Weniger mystisch, aber doch zur Besinnung mahnend, viele Anregungen bietend, weil aus einer gesunden und klugen Beobachtung des Lebens geschöpft, ist *Emil Meiers* Kraft der Besinnung (Einsiedeln, Benziger, DM 8,60). — *Kirchgäßner Alfons,* Das unaufhörliche Gespräch (Frankfurt 1954, Josef Knecht, DM 5,—) bietet in siebzig kurzen Abschnitten eine Fülle guter Anregungen. Als echtes Tagebuch jedoch müßte das Buch wohl persönlicher sein, als belehrendes Buch unpersönlicher. Ein Dilemma, das der Verfasser wohl nicht gelöst hat. — Auch *Thomas Mertons* Das Zeichen des Jonas will ein Tagebuch sein (Einsiedeln, Benziger, DM 15,80), und zwar aus den fünf Jahren seines bisherigen Mönchslebens als Trappist. Es ist ein innerliches Werk von großer künstlerischer Kraft und tiefer Menschlichkeit, von dem ein großer Friede ausstrahlt. — Ähnlich ist es mit *Robert de Langeacs* Geborgenheit in Gott (Einsiedeln, Benziger, DM 8,60). In großartiger Einfachheit vermag der Vf., ein französischer Sulpizianer, das Wirken Gottes in der Seele darzustellen. — Von der Freude der Kreatur, die in Gott geborgen ist, spürt man etwas in den folgenden Büchern. *Birgitta von Münster,* Ewigkeit, in die Zeit leuchte hell herein (Freiburg, Herder, DM 4,60). Das Buch gibt eine Auswahl von Kirchenliedern, vor allem von evangelischen, die nach religiösen Themen geordnet sind. Das Buch ist besonders wertvoll, weil es den religiösen Schatz beider Konfessionen zeigt. — Auch *Richard Hoyers* Lob Gottes im deutschen Gedicht (Köln, Greven Verlag, DM 13,80) ist ein Buch der Tröstung und Aufrichtung, eine Fundgrube für Lese- und Feierstunden. Volkslieder, geistlicher Gemeindegesang und moderne Lyrik stehen nebeneinander. — Für die Jugend eignet sich vorzüglich *Klaus Franken,* Lobgesang der Jugend (Kevelaer, Butzon und Bercker, DM 6,80), ein Martyrologium von heiligen Jungen, die für Christus starben. Ein Buch, das dem Verlangen jedes echten Jungen nach hohen Vorbildern entgegenkommt und in seiner kernigen Sprache und seinem wertvollen Bilderschmuck jeden Jungen ansprechen dürfte. — Hieher gehört auch das eben erschienene Hohelied der Mädchen von *Gorges-Leinweber* (Kevelaer 1954, Butzon und Bercker, DM 6,80), das vom Leben und Sterben junger Mädchen berichtet. — *Aloysius Roches'* Tiere unter dem Regenbogen (Berlin 1954, Morus-Verlag, DM 7,80) ist mit Bildern versehen. Der etwas eigenartige Titel des Buches weist auf den Regenbogen hin als das Zeichen der göttlichen Huld und Vorsehung. Legende und Geschichte bieten den Stoff zu kleinen Erzählungen, die mit Bildern von Agnes Miller Parker ausgestattet sind.

Der Mensch ist der Gegenstand von einigen Büchern, die nun folgen. *Friedrich von Gagern,* Der Mensch als Bild (Frankfurt 1954, Josef Knecht, DM 10,80). Das Buch ist glänzend

ausgestattet. Es versucht, das Wesen des Menschen zu deuten. Den Leitfaden dazu geben die Zehn Gebote Gottes und der Bericht über die Schöpfung. Man sollte jedoch Sätze wie „Mann und Frau bilden erst einander ergänzend ‚den Menschen'" vermeiden, da sie nicht stimmen. — *Anton Müller* bietet in seinem Buch, Die beiden Wege (Bonn, Buchgemeinde, DM 10,80) eine gute und schöne Einführung in das rechte Verständnis der Ehe und, was heute fast noch wichtiger ist, in die Jungfräulichkeit. Auf ihr liegt noch mehr Licht als auf der Ehe. Freilich muß man diesen Weg gehen können, allerdings nur, wenn man gerufen ist. — *Eva Firkel* geht in ihrem Buch, Schicksalsfragen der Frau (Wien 1954, Herder, DM 8,50) mit ärztlichem und psychologischem Wissen sympathisch und sachlich an die Fragen des Frauenlebens heran. Sie sieht die Aufgabe der Frau vor allem in ihrer Rolle als Helferin des Mannes. Auch die Jungfräulichkeit wird berührt. — Mit dem Problem der alleinstehenden berufstätigen Frau befaßt sich *Annemarie Bechmann,* Das Leben meistern (Regensburg 1954, Pustet, DM 12.—), worin viele bekannte Autoren geschrieben haben. Das Buch will zeigen, daß es auch für solche Frauen ein sinnerfülltes Leben geben kann. — *Laurence John,* Frauen ohne Männer (Heidelberg, Kerle, DM 8,80) verleugnet seine Herkunft aus dem Amerikanischen nicht. Es geht gegen „die törichte Jungfrau wider Willen" und stellt ihr die „zufriedene Junggesellin" gegenüber. Ob damit freilich eine Lösung gegeben ist, wird man sich mit Recht fragen. — Von der Schönheit des jungfräulichen Lebens, ohne daß dies ausdrücklich der Gegenstand des Buches ist, spürt man etwas in *Oda Schneiders,* Er ordnete in mir die Liebe (Wien 1954, Herold-Verlag, DM 4,80). Die Verfasserin, Karmelitin, kann innig und ausdrucksvoll von einigen Grundwahrheiten des geistlichen Lebens schreiben, wie sie nur aus einer tiefen Erfahrung der Liebe Gottes gewußt werden.

Nüchtern und selbstverständlich, aber doch verblüffend treffend sind die geistlichen Unterweisungen von *Francis Devas,* Der Christ in der Welt (Aschaffenburg 1954, Pattloch, DM 6,80). — Als ein rechtes Familienbuch für den Alltag erweist sich *Heinrich A. Mertens'* Katechismus des häuslichen Lebens (Recklinghausen 1954, Paulus-Verlag, DM 13,80), aus dem vor allem junge Familien eine Fülle von Anregungen für ihr gemeinsames Leben empfangen können.

Für Kranke sind zwei kleine Büchlein empfehlenswert: *Imagina Stolberg,* Was du trägst, mußt du lieben (Berlin, Morus-Verlag, DM 3,80) möchte den Kranken helfen, ihr Los geduldig und ergeben zu tragen. — *Franz Delanuit,* Krankengebet (Freiburg, Herder, DM 3,80) stellt in einem kleinen, geschmackvollen Bändchen Stellen aus der Heiligen Schrift und Gebete großer Christen zusammen für den Tageslauf eines Kranken.

Noch ein Blick zu den Christen anderer Länder. Frankreich! Manche erinnern sich noch des aufsehenerregenden Vorfalls in Notre-Dame zu Paris, als am Ostersonntag 1950 ein junger Mann auf die Kanzel stieg und rief: Gott ist tot. Dieser junge Mann, *Michel Mourre,* hat nun ein Buch unter diesem Titel veröffentlicht, Gott ist tot? (Wien 1954, Herold-Verlag, DM 11,50). Aber man fragt sich, ob das Ätzende und Negative dieses Buches dadurch aufgewogen wird, daß am Schluß das Keimen einer neuen Gläubigkeit angedeutet wird. — Das ist schon anders mit *Leon Bloys* Das Heil und die Armut (Heidelberg, Kerle, DM 12,80), das zwei Schriften des Dichters, „Das Blut der Armen" und „Das Heil durch die Juden" vereinigt. — Die wirkliche Armut Frankreichs begegnet uns in dem Buch von *Simon Boris,* Die Lumpensammler von Emmaus (Heidelberg, Kerle, DM 9,80), ein erschütternder Bericht über die Obdachlosennot in Paris und Abbé Pierre. Dieses spannend geschriebene Buch läßt etwas vom schöpferischen Hauch verspüren, der sich in der kirchlichen Erneuerung Frankreichs ankündigt. — Wesentlich unbefangener ist der amerikanische Katholizismus, den man aber in seiner frommen Gläubigkeit doch nicht unterschätzen sollte. *Leo Trese,* Bewährt vor Gott (Recklinghausen, Paulus-Verlag, DM 7,80) ist ein Priesterbuch, das sich durch Realismus und Humor auszeichnet. Der Leser bleibt auf der Erde und lernt da lächelnd Gottes Willen tun. — Mit dem Laien in der Kirche befaßt sich das zweite Buch von *Trese,* Der Christ in der Kirche (Aschaffenburg, Pattloch, DM 6,80). Gerade die unbefangenere Art

der amerikanischen Katholiken könnte auf manche von uns ansteckend wirken und ihre Kirchenfreudigkeit stärken. — *James Keller,* Etwas für heute (Aschaffenburg, Pattloch, DM 9,60) bietet für jeden Tag des Jahres ein kleines Erlebnis aus dem Alltag, ein Schriftwort und ein Gebet. Vor allem die kleinen Erzählungen, Beispiele aus dem Leben, können dem Prediger manche Hilfe bieten.

Romane und Erzählungen

Aus der Fülle seien nur einige genannt. *Ina Seidel,* Das unverwesliche Erbe (Stuttgart 1954, Deutsche Verlags-Anstalt, DM 13,60). Dem ersten Satz des Romanes räumt die Dichterin dreizehn Zeilen ein. Ähnlich kunstvoll-vertrackte Sätze kehren häufig wieder. Damit entsteht der Anschein, als rechne die Dichterin nicht mit dem modernen Leser, sondern mit der Besinnlichkeit einer Bürgerstube des vorigen Jahrhunderts, der Welt, in der der Roman, eine Familienchronik des weiblichen Zweiges der Lennackerfamilie, spielt. Der Roman verdient eine besinnliche Leserschaft. — Viele naiv humorvolle Einblicke in das Leben und Treiben der Bergengruens bietet *Werner Bergengruens* Roman („Wenn man so will") Die Rittmeisterin (München 1954, Nymphenburger Verlagshandlung, DM 15,80). „Abriß einer Tantenkunde" heißt ein Abschnitt. Und dies ist Teil einer Welt, für deren Grundbeschaffenheit Gott die Verantwortung trägt, weshalb sie in besseren Händen ist. — *Herta Trappe* stellt in ihrem Roman, der den Charles-Veillon-Preis erhielt, Was ich wandre dort und hier (Frankfurt 1954, Suhrkamp, DM 12,80) die Liebe zwischen Friederike und einem Spätheimkehrer in den Mittelpunkt. — Ebenfalls mit einem Preis, dem niederländisch-flämischen Literaturpreis, wurde *Walter Breedvelds* Roman ausgezeichnet, Gott schreibt grade auch auf krummen Zeilen (Salzburg, Otto Müller, DM 13,80). Kein Familienroman, sondern eher ein Buch darüber, was an Gnade und Bosheit, Verzweiflung und Glauben hinter diesen Menschen steckt. Ein Roman, der Anspruch auf Dauer erheben kann. — Das Leben der Nordseefischer von Vlaardingen beschreibt *Fenand van den Oever,* Brot aus dem Meer (Tübingen 1954, Katzmann, DM 8,80). Besonders geeignet für Jungen. — Ein schönes Geschenk legt *Giambattista Basile,* ein Neapolitaner, der 1632 starb, vor: Das Pentameron (Hattingen, Hundt-Verlag, DM 13,80). Während fünf Tagen — daher Pentameron — erzählen einige alte Weiblein einer gelangweilten Fürstin fünfzig Geschichten, eine urwüchsiger als die andere. Benedetto Croce nennt das Werk das schönste Buch des Barock. — Ebenfalls aus Italien kommt *Luigi Pirandello,* Angst vor dem Glück (Heidelberg 1954, Drei Brücken Verlag, DM 15,80). Eine Auswahl von 38 Novellen soll den 1934 mit dem Nobelpreis ausgezeichneten Dichter auch in Deutschland heimisch machen. Es sind allerdings nicht Novellen im klassischen Sinn, sondern Darstellungen von Fragen, die an der Oberfläche verwirrend sind, aber mit letzten Problemen ringen. — Ein seltsames Buch ist das von *Robbe-Grillet,* Ein Tag zu viel (Hamburg 1954, Christian Wegner, DM 9,80), ein Kriminalroman, über dem ein Vers aus dem Ödipus des Sophokles steht. Einerseits wirklich ein Kriminalroman, anderseits bedenklich mehr, weil man sich fragt, ob über allem Geschehen wirklich nur die kalte Notwendigkeit steht. — Ein spannend geschriebener Roman ist ebenfalls von einem Franzosen, *Henri Troyat,* Der Berg der Versuchung (München 1954, Nymphenburger Verlagshandlung, DM 9,80). Auf dem großartigen Hintergrund der französischen Alpen in einem verlassenen Bergnest werden zwei Brüder, der eine an einem Bergunfall etwas verblödet geworden, der andere, voll Verlangen nach einem besseren Leben, vor eine Bewährung ihres Menschentums gestellt, die der eine, der törichte, besteht, der andere nicht und abstürzt, nicht nur in die weißen Abgründe der Alpen, sondern auch in die menschlicher Gemeinheit. — In den Krieg führen uns einige andere Bücher. *Mario Stern,* Alpini im russischen Schnee (Heidelberg, Drei Brücken Verlag, DM 8,80). Man muß es diesen Romanen lassen, daß sie leichter als wir das Menschliche im Unmenschlichen darzustellen vermögen und so die Brücken zu echter Versöhnung zu schlagen. — Lebendig und anschaulich erzählt *Werner Klose,* Jenseits der Schleuse (Tübingen 1953, Heliopolis, DM 5,80). Ein junger Leutnant muß die letzten Kriegswochen zwischen Oder und Neiße auskosten, bis er fällt. — Von großer dichterischer Kraft ist *Pierre Gascars* Garten der Toten (Darmstadt 1954, Holle Verlag, DM 9,80). Ein junger

Franzose erlebt in einem deutschen Kriegsgefangenenstraflager den Tod seiner Kameraden und der jüdischen Bevölkerung, ein einzigartiges Dokument lauterer Menschlichkeit. — Auch *Albrecht Goes* stellt uns in seiner Erzählung, Das Brandopfer (Frankfurt 1954, S. Fischer, DM 4,80) das Schicksal der Juden vor Augen. — Auch *Bela Just* führt in die Welt der Verzweiflung. Sein Buch, Gortstraße III. Stock (Würzburg 1954, Echter-Verlag, DM 8,40) berichtet von den Erlebnissen eines Priesters, der den zum Tod Verurteilten beistehen mußte. Schuldigen und Unschuldigen hat er das letzte Geleit zu geben.

In der Welt des Unheils ist auch der Roman von *Lanza del Vasto* daheim, Judas (Düsseldorf 1954, Schwann, DM 12,—). Eine eigenwillige Darstellung des Verräters Jesu, die mehr will als die bloße Rekonstruktion einer versunkenen Gestalt. — In die zwielichtige Welt der Nachkriegsjahre zu Paris führt *Sven Stolpe* in seinem Roman Leicht, schnell und zart (Frankfurt 1954, Josef Knecht, DM 8,80). Sein Anliegen ist ein religiöses: der innere Kampf, den ein schwedischer Intellektueller durchstehen muß, bevor er zum Glauben findet. An einigen Stellen mischt sich Religiöses und Sinnliches auf eine Weise, daß die Lektüre nicht jedem bekommen wird. — *Carl Amery,* Der Wettbewerb (München 1954, Nymphenburger Verlagshandlung, DM 8,50) schildert die Krise einer jungen Ehe in gedrängter Handlung. Der Ausgang ist zwar positiv, jedoch keineswegs bequem. Eine angenehme, wenn auch nicht anspruchsvolle Lektüre. — Ähnlich ist es mit den vierzehn Novellen von *Hertha Pohl,* Ich bin der Betroffene (München 1954, Verlag Christ unterwegs, DM 3,50). — Erstaunliche Liebe zur Dichtkunst und die Ausdauer eines Gelehrten haben an dem Buch von *Karl Theodor Busch,* Sonette der Völker (Heidelberg 1954, Drei Brücken Verlag, DM 16,80) ein Werk geschaffen, auf dessen Besitz man stolz sein kann. Mehr als 700 Sonette von 400 Dichtern aus fast allen Sprachen sind darin gesammelt. Fast jedes Sonett ist neu übersetzt worden. — Eine ähnliche Sammlung stellt die von *Georg von der Vring* und *Burghart Wachinger* herausgegebene Sammlung europäischer Balladen, Romanzen und Lieder dar, Tausendmund (Ebenhausen 1954, Verlag Langwiesche-Brandt, DM 9,80). Der Auswahl liegen künstlerische Maßstäbe zugrunde, so daß man wie von selbst in den Bannkreis der Dichtungen fremder Völker gezogen wird. — Für die künftigen Dichter bietet sich *Wolfgang Kaysers* Kleine deutsche Versschule an (München 1954, Lehnen, DM 2,80). Der Vf. weiß, daß eine solche Schule bei vielen — nicht ganz zu Unrecht — auf störrische Gemüter stoßen wird und bemüht sich daher, die seine frei zu halten von dem sonst üblichen Gestrüpp einer kaum aussprechbaren exotischen Terminologie.

Einen Wegweiser durch die Literatur finden wir in dem Buch von *Karl-August Götz,* Literatur im Anruf der Zeit (Heidelberg, Kerle, DM 1,60), worin wir auf große Ausländer hingewiesen werden: Luc Estang, Francois Mauriac, Leon Bloy, Paule Regnier, Luigi Pirandello, Dylan Thomas. — Literaturbrevier für eine junge Dame nennt sich das Buch von *Heinz Dieckmann* (Marbach 1954, Perlen-Verlag, DM 12,80). Angefangen von Homer erstreckt sich die Auswahl über 400 Dichter bis Eliot. Die virtuosen, manchmal etwas ungezogenen Zeichnungen sind vom Verlag zum Überlisten gedacht, damit die Leserin sich doch ja der Belehrung unterziehe. Angesichts der luxuriösen Note, die dem Buch sein äußeres Gepräge gibt, erkennt man um so lieber an, daß die literarische Auswahl den sicheren Griff eines Kenners verrät.

Hörspiele, Funkerzählungen und ein Feature vereinigt *Otto Heinrich Kühner* in seinem Buch Mein Zimmer grenzt an Babylon (München 1954, Langen-Müller, DM 10,80). Der Autor ist dafür bekannt, daß er vom Christlichen her Bedeutendes und Linderndes zu sagen hat.

Zum Schluß sei noch auf eine Reihe billiger Bücher verwiesen, *Bürgers Taschenbücher,* von denen jedes nur DM 1,90 kostet. Einige Beispiele mögen genügen. Graham Greene, Jagd im Nebel, die Geschichte zweier Agenten, die für ihr Land, in dem Bürgerkrieg herrscht, um die englische Kohle kämpfen. — *Horst Lange,* Die Leuchtkugeln, 1943 geschrieben, läßt dieses Buch die Schrecken des Rußlandfeldzuges erstehen, die melancholische Landschaft, die Schrecken des Krieges, die Selbstverständlichkeit des Todes, das Leben voller Not und Sehnsucht nach Unsterblichkeit.

Einen bunten Strauß vieler Autoren bringt die Reihe der *Kleinen Geschenkbücher* des Langen-Müller Verlags in München, von denen jeder Band DM 3,80 kostet. Jedes Büchlein ist bibliophil ausgestattet. Wir greifen einige heraus. Ernest Hemingway, Die Hauptstadt der Welt. Von den vier Erzählungen liest man mit besonderem Genuß die letzte „Großer doppelherziger Strom", während die beiden ersten weniger gefallen. Derartig bitter ist die Welt nur für den, der sie so bitter will. — *Lichtenberg,* Späße und Probleme. Geist in Splitterform! — *Ernst Bacmeister,* Erlebnisse der Stille. Es wird nur nicht immer stille bleiben beim Lesen, denn einige köstlich geschwollene Stellen laden unwillkürlich zum Lachen ein. — *Jean Paul Sartre,* Die Mauer, eine Fundgrube für jeden, der interessiert ist, den verschiedenen Gefühlen eines zum Tode Verurteilten nachzuspüren. Zu ernst, um Schauergeschichte, ernstgenommen zu einseitig, um wahre Aussage zu sein. — *Josef Weinheber,* Über alles liebte ich die Kunst, eine Auswahl aus den Gedichten dieses großen Lyrikers mit einer kurzen Einführung von Friedrich Sacher. — *Franz Grillparzer,* Vom Geist der Kunst. H. Chr. Mettin wählte Grillparzers Gedanken zur Kunst vor allem aus den Tagebüchern des Dichters aus, u. a. die Rede Grillparzers am Grabe Beethovens. — *Bernt von Heiseler,* Apollonia, eine schlicht und sauber erzählte Liebesgeschichte, die manchen jungen Menschen erfreuen und erbauen könnte. — Wie man sieht, eine bunte Reihe, der vielleicht nur, es sei als Wunsch gesagt, eindeutig christliches Gedankengut fehlt.

Für Freunde des klassischen Altertums sei noch auf die Tusculum-Sammlung des Verlags Heimeran, München, hingewiesen. Ein Band sei angezeigt, Die Hauptwerke des Lukian, übersetzt von Karl Mras (DM 15,60). Die geistreichen Spötteleien des um 120 n. Chr. geborenen Griechen geben aufschlußreiche Einblicke in die Welt des aufsteigenden Christentums. — Ganz anders, jedoch von einer strotzenden Lebenskraft sind die Carmina Burana, nach Benediktbeuern, dem Fundort, genannt (Heidelberg 1954, Lambert Schneider, DM 15.—). Seit Orffs Chorwerk sind sie wenigstens dem Namen nach wieder bekannt geworden, wenngleich sich die hier veröffentlichten Lieder nicht ganz mit denen von Orff benutzten decken. L. Laisten hat die vom Winde verwehten Blätter, meist Trink- und Liebeslieder, kongenial nachgedichtet (1879), E. Brost gab der lateinisch-deutschen Neuausgabe auf hundert Seiten ein wissenschaftliches Nachwort.

Kunst

Zunächst sei ein Buch genannt, das mehr theoretisch ist, *Henri Focillon,* Das Leben der Form (München, Dalp, DM 2,80). Der französische Kunstschriftsteller untersucht das Leben der Form in große Abschnitte geordnet, im Raum, in der Materie, im Geist und in der Zeit. — *Hans Werner Hegemann,* Vom bergenden Raum (Freiburg 1953, Herder, DM 7,80) zeigt die Beziehungen des abendländischen Menschen zum Raum, vor allem zum sakralen Raum, an Hand von großen Kunstwerken der sakralen Architektur. Das Werk führt tief hinein in die religiöse und künstlerische Situation des Menschen. — *Paul Claudel,* Vom Wesen der holländischen Malerei (Frankfurt 1954, S. Fischer, DM 6,50) verrät tiefes Wissen, geniale Einsichten und dichterische Aussage. — *Egon Kornemann,* Kunst im Leben (Ratingen 1954, Aloys Henn, legt eine Menge von Gedanken vor zu den verschiedensten Themen des Künstlerischen, und zwar aus einer Theorie, die zur Kritik fordert. — *Walter Dirks,* Bilder und Bildnisse (Frankfurt, Josef Knecht, DM 9,80) hat mit diesem Buch ein Bilderbuch im besten Sinn des Wortes veröffentlicht, gerade weil er in schlichten Einführungen zu den Bildern eine Reihe moderner Anliegen zur Sprache bringt. — Einige großformatige Bildmappen legt der Rascherverlag Zürich vor (Mappe DM 15,—). Zunächst Margherita Oßwald-Toppi, mit einer Einführung von A. Tarquini. Die aus Rom stammende Künstlerin zeigt eine Reihe von Mädchen und Blumen in ebenso leuchtenden wie sensibel empfundenen Farben. Man möchte das Erbe etruskisch-römisch-pompejanischer Malereien bei ihr wiedererkennen. — Franck Buchser, mit einer Einführung von G. Wälchi. Ein streitbarer Vorkämpfer des Realismus in der Nachfolge Courbets wird in diesen Blättern sichtbar. Afrikanische Themen und Landschaften sind gestaltet. Das 19. Jahrhundert zeigt sich in Buchser nicht gerade von seiner stärksten Seite. — Ebenfalls aus dem Rascherverlag kommt *Augusto*

Giacometti, Von Stampa bis Florenz (DM 7,50). Der Schweizer Künstler erzählt darin von seinem Werdegang. Die schlichte Ausdrucksweise spricht ebenso an wie seine Bilder.

Es sei noch auf zwei Reihen hingewiesen, die manchem sicher viel Freude bereiten werden, auf den bei Herder erscheinenden, von Heinrich Lützeler herausgegebenen *Bilderkreis,* der neben Texteinführungen im Durchschnitt 25 z.T. farbige Tafeln aufweist (DM 3,50). — Seit kurzer Zeit tritt dazu Der große Bilderkreis, den ebenfalls Heinrich Lützeler herausgibt (16 farbige Tafeln, DM 7,80). Es seien genannt *H. Graef,* Wunder des Lichtes und *J. Kollwitz,* Mosaiken.

Eine zweite Reihe erscheint im *Piperverlag* München (im allgemeinen DM 2,50, bei farbigen Bändchen DM 3,30). *Ernst Buschor,* Bilderwelt griechischer Töpfer, eine Einführung in die Welt der griechischen Gefäßmalerei und in die Gründe der abendländischen Kunst. — *Max Beckmann,* Der Zeichner (48 Abb.) ist ein Band für Liebhaber moderner Kunst, die wie wenig andere den Umbruch dieser Zeit offenbart. — *Franz Marc,* Die Botschaft an den Prinzen Jussuf, ist weniger extrem als Beckmann, dafür poetisch in seinen Bildern. Das Büchlein kann vielen eine Freude bereiten. — *Ernst Barlach,* Zwischen Himmel und Erde, zeigt die metaphysischen Tiefen der Welt, Engel, Beter und Propheten. — Als Abschluß *Ludwig Richter,* Erinnerungen eines deutschen Malers, führen in die geruhsame Welt unserer Urgroßväter, wobei man sich gerade von diesem Maler des deutschen Gemüts gerne an die Hand nehmen läßt.

Zur Zeitgeschichte

In Europa gehen die Lichter aus. So benennt sich ein Werk *Ludwig Reiners* (München 1954, C.H. Beck, DM 15,80). Es setzt dort an, wo in der Geschichte des Zweiten Reiches der Lotse (Bismarck) das Schiff verläßt, und endet dort, wo es unter Wilhelm II. und Ludendorff untergeht. Es sollte von allen berücksichtigt werden, die den raschen Zerfall der bismarckischen Schöpfung verstehen wollen. Wir Hinterbliebenen der Katastrophe des zweiten Weltkriegs und der Hitlerzeit möchten zwar denken, daß im Verhältnis zur Gegenwart am Ende der wilhelminischen Epoche noch viele Lichter gebrannt hätten, aber wenn man dieses Buch gelesen hat, wird man dem Verfasser vielleicht recht geben; denn damals geriet Europa in jene Dunkelheit, in der Irrlichter wie Adolf Hitler ihr Verführungswerk beginnen konnten. — Wer Europas Geistes- und politische Geschichte des letzten Halbjahrhunderts gebrochen im Spiegel kurzer Erlebnisse und Gespräche mit führenden Persönlichkeiten noch einmal durchleben oder neu kennen lernen will, dem dient *Hans Hartmann* mit seiner Begegnung mit Europäern (Thun 1954, Ott Verlag, DM 11,20). Aus diesen Begegnungen fallen von allen Seiten und Standorten, politischen, künstlerischen, religiösen, philosophischen, biologisch-medizinischen, erzieherischen und juristischen, Schlaglichter auf das Geschehen der Zeit. Ein fesselndes und spannendes Buch. — Ein Einzelschicksal aus dem zweiten Weltkrieg stellt uns *Paul Vois'* Tausend Inseln — und keine für uns (Tübingen 1954, Katzmann Verlag, DM 9,80) dar. Ein französischer Wirtschaftsführer, der im Sommer 1940 auf einem Schiff durch die Südsee reist, erlebt wider seinen Willen seltsame Kriegsabenteuer. Der deutsche Hilfskreuzer Orion, der in jenen Gewässern operiert, kapert und versenkt das Schiff, Paul Vois wird gefangen und muß nun mit der Besatzung des feindlichen Kriegsschiffes eine Schicksalsgemeinschaft eingehen. Was er erlebt, wie er die äußeren und die seelischen Schwierigkeiten seiner Gefangenschaft überwindet, das berichtet er hier ohne große Wortmacherei, aber mit echter Erzählerkunst. — Von der Südsee nach Ostasien bringt uns Kein Geheimnis ist sicher. Hinter dem Bambusvorhang, von P. Mark Tennien (Salzburg o.J., Otto Müller, Ln. DM 11,40). Seitdem der Kommunismus in China die Herrschaft angetreten hat, rollt auch in diesem Lande die Tragödie der freien Persönlichkeit und des Gewissens ab. Dieses Buch eines katholischen amerikanischen Missionars ist geeignet, schläfrige Seelen wachzurütteln, die sich immer noch über das Unmenschliche und Widernatürliche, den Gottes- und Menschenhaß des Bolschewismus hinwegtäuschen möchten. — Was der Augenzeuge Tennien an Eigenem berichtet, ergänzt *Gretta Palmer* in Chinas große Prüfung.

Tatsachenberichte über die rote Christenverfolgung. Übersetzt und bearbeitet von P. Anton Loetscher SMB. (Luzern 1954, Räber & Cie., DM 15,80). Die Verfasserin hat mündliche und schriftliche Berichte von Missionaren und Chinakennern zusammengefügt. Sie begab sich selbst nach Hongkong, um mit den Vertriebenen zu sprechen. Die Einführung für die deutsche Übertragung unterzeichnet der Übersetzer Anton Loetscher. Er benutzte bei der Übersetzung und deutschen Bearbeitung außer dem amerikanischen Original eine reiche einschlägige Literatur des deutschen, französischen und italienischen Sprachgebietes, und so ist auf geschichtlich sicherem Grunde ein ergreifendes Gesamtbild vom Leid, aber auch vom Heldentum der chinesischen Kirche entstanden. — Vom Fernen Osten begeben wir uns mit *Walter Boßhard* in den Mittleren und Vorderen Orient. Generale, Könige, Rebellen. Weltgefahr im Mittleren Osten (Stuttgart 1954, Europa Verlag, DM 15,20). Nicht nur Indien und Ostasien sind in weltgeschichtlicher Bewegung, auch der Mittlere und Vordere Orient, besonders die Reiche, über die noch vor einem Menschenalter der türkische Halbmond geherrscht hat, und Persien. Walter Boßhard beschreibt uns die erregenden Vorgänge der jüngsten Vergangenheit in Iran, Ägypten und den arabischen Staaten Vorderasiens. — Wer den Orient weniger mit den Augen der hohen Politik, sondern viel mehr mit denen des besinnlichen Wanderers betrachten will, der greife zu *C. H. J. Maliepaards* Buch: Wasserräder am Euphrat. Ein Reisebuch mit 37 Abbildungen auf Tafeln (München 1954, Langen-Georg Müller, DM 12,50). Land und Leute, Tier- und Menschenwelt, die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse und die Begegnung zwischen dem Morgenland aus „Tausend und einer Nacht" und der modernen Technik — all das wird in diesem Buche auf dem Hintergrunde historischer Rückblicke lebendig. — Von einem anderen Sektor jener gärenden Völkergruppe im Orient erzählt uns *Shin Shalom* in seinem Galiläischen Tagebuch (Heidelberg 1954, Drei Brücken Verlag, DM 8,80). Palästina, Galiläa im heutigen Schicksal des neuerstandenen Landes Israel und der alten und altmodischen Araber. Ein Buch, das in dichterischer Kleinzeichnung die Vielfalt und Problematik, die Hoffnung und Furcht des heutigen Lebens im Lande und Volke Israel ausspricht, aber in einer bisweilen geradezu erbarmungslosen Realistik auch verletzt wie Sonnenbrand im baumlosen Felsenland.

Die Vergangenheit wird in *Reinhold Schneiders* Verhüllter Tag beschworen (Köln 1954, Hegner, DM 12,80). Die zwanzig Kapitel stehen vor einem theologisch-historischen Hintergrund, dem man wohl viel Nachdenken widmen sollte, dem man aber nicht unbedingt zustimmen muß. Der Vf. beabsichtigt keine Selbstbiographie. Doch spürt man immer wieder, wie das Buch von Aufrichtigkeit im Persönlichen und sorgender Verantwortung im Geschichtlichen zeugt. Schon allein dieses Ethos wird dem Leser viele bereichernde Stunden verschaffen. — In diesen Monaten jähren sich zum zehnten Mal die Tage, da *Alfred Delps* Briefe und Aufzeichnungen im Gefängnis zu Tegel geschrieben wurden, Im Angesicht des Todes (Frankfurt 1954, Josef Knecht, DM 8,80). Sie gehören zum Schönsten und Besten, was uns aus dieser dunklen Zeit hinterlassen wurde. — Mitten in den Kirchenkampf der Gegenwart führt uns Generalsuperintendent *Günter Jacob,* Das Licht scheint in der Finsternis (Stuttgart 1954, Evangelisches Verlagswerk, DM 4,90). Es sind Vorträge vor Studentengemeinden der Sowjetzone, von denen jeder einzelne den Bezug zum notvollen Leben dieser Menschen spüren läßt. Ein Buch, das vielleicht mehr als Erlebnisberichte die wirkliche Lage dort drüben erkennen läßt. — Zum Schluß sei noch auf das Buch eines Verfassers hingewiesen, der jahrelang eine hohe Stellung in Sowjetrußland eingenommen hat, *Karl I. Albrecht,* Sie aber werden die Welt zerstören (München 1954, Herbert Neuner, DM 9,80). Er schildert seinen Weg nach Rußland nach dem ersten Weltkrieg, seine dortigen Erlebnisse, die ihn in Konflikt mit der GPU bringen, seine Ausweisung, seine Aufnahme im inzwischen nationalsozialistisch gewordenen Deutschland, den zweiten Weltkrieg, den er als Kenner russischer Verhältnisse vor allem in Rußland in höheren Stäben mitmacht, und schließlich seine amerikanische Kriegsgefangenschaft. Zu guter Letzt findet er den Weg nach Caux. Zweifellos ein Idealist, ein Ehrenmann, aber vielleicht gerade deswegen leicht dazu geneigt, die Wirklichkeit der heutigen Welt nicht wirklich genug zu sehen.

Besprechungen

Zur Zeitgeschichte

Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933—1945. Herausgegeben von Helmut Gollwitzer, Käthe Kuhn, Reinhold Schneider. (467 S.) München 1954, Christian Kaiser. Ln. DM 12,50.

Ob wir klagen sollen, schwer und ernst, wie die „Klage" Käthe Kollwitz', die als Titelbild diesem Buch beigegeben ist? Wir möchten dieses Buch neben die Martyrerakten der Urkirche stellen. Ob wir klagen sollen? Wir meinen, wir haben allen Grund zu danken, vielleicht mit schwerem, leidvollem Herzen, aber doch Grund zu tiefem Dank, daß Gott uns in einer Zeit, da wir uns des Namens unseres Volkes zu schämen hatten, so viele Männer und Frauen und Jugendliche erweckte, die um seines Namens willen, den Tod dem Unrecht vorzogen und mit Kraft gegen die Gewalttat auftraten. Keiner von ihnen, der nicht an sich das Wort aus der 1. Nokturn vom Fest des heiligen Martyrers Laurentius erfahren hätte: „Meine Nacht kennt keine Finsternis; alles strahlt in klarem Licht." Ein Urteil über dieses Buch zu fällen, steht uns nicht zu, da wir, die Überlebenden, uns vor dem Zeugnis dieser Toten zu fragen haben, wie wir die dunkle Zeit bestanden haben. Ein ergriffener Dank den Herausgebern, dem Verlag und vor allem den Hinterbliebenen, die diese erschütternden Urkunden göttlicher Gnade und menschlicher Größe zugänglich gemacht haben. Es bleibt die bange Hoffnung, daß unser Volk dieses Zeugnis, das größte seiner Geschichte, höre.

O. Simmel S.J.

Müller, Karl Alexander von: Mars und Venus. Erinnerungen 1914—1919. (351 S.) Stuttgart 1954, Gustav Kilpper. Ln. DM 14,80.

Man muß wohl wie der Verfasser, der ehemalige Inhaber des Lehrstuhls für Bayerische Geschichte an der Münchener Universität, die einsamen Wege des Voralpenlandes gegangen sein, um die Kraft zu spüren, aus der dieses Buch noch lebt und die heute leider immer mehr einer allzu billigen „Gaudi" zur Behebung der Fremdenverkehrsindustrie nach Art der KdF erliegt. Glänzend in Stil und Ausdruck, geistreich in seinen Einfällen und Einsichten, plastisch und farbig wie das Voralpenland an stürmischen Föhntagen, vielleicht nicht ganz so strahlend und unmittelbar wie der erste Band der Erinnerungen, „Aus Gärten der Vergangenheit" (vgl. diese Zeitschrift Bd. 151 (1951/52) S. 236), ist dieses Buch selbst Ausdruck einer Zeit und einer Gesellschaftsordnung, die in jenen Jahren endgültig dem Untergang verfällt. Man wird sie kaum krank nennen können, wenigstens nicht jene Welt, aus der der Verfasser stammt und der er innerlich wohl auch heute noch angehört. Im Gegenteil! Eine staunenswerte Fülle ehrenwerter Männer, die nicht nur äußerlich Namen und Rang hatten, sondern auch innerlich ein Format aufwiesen, wie es heutzutage leider nur allzu selten geworden ist. Und doch! Wie ahnungslos war diese Welt! Wie taumelte sie in den Krieg hinein und wie spießig war diese Revolution von 1918, wenigstens in diesem München der Arbeiterräte! Als Historiker und Publizist (an den „Süddeutschen Monatsheften" Cossmanns) nimmt der Verfasser — aus Gesundheitsgründen untauglich für den Militärdienst — dennoch an der geistigen Entscheidung des Krieges teil. Er muß aber bald erkennen, wie wenig dieser Krieg politisch geführt wird. Auch ihm ist verwehrt, den führenden Männern neue Einsichten zu schenken, vielleicht weil er selbst dem Glanz des Bismarckreiches zu sehr verfallen war, mehr aber wohl, weil eben der Beginn einer Zeit gekommen war, für die das Deutschland der Monarchen nicht mehr reifen konnte. Freilich, Karl Alexander von Müller müßte kein Historiker sein, wenn er nicht verstünde, aus dem Vergangenen Einsichten für die Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. „Den Grund für dieses (das ständige Absinken unserer eigenen moralischen Widerstandskraft im Gegensatz zur angelsächsischen Welt) suchte ich da, wo mir damals wie heute die innerste Schwäche des neuen Deutschlands zu liegen schien, in dem äußerlichen, materialistischen, gründerhaften Zug seines Charakters, in der tiefen, nur phraseologisch überdeckten Mißachtung des Geistigen, die vielleicht dem ganzen vorangegangenen Zeitalter eigen war, die wir Deutsche aber, nach unserer Art, am gründlichsten und am gröbsten durcherprobten." (241) Solche Einsichten machen das Buch nicht nur für die engeren Landsleute des Verfassers und die vielen seiner Hörer in den 27 Jahren seiner akademischen Lehrzeit lesenswert, sondern für alle, die um die Zukunft unseres Volkes besorgt sind.

O. Simmel S.J.

Reifenberg, Benno: Lichte Schatten. Aus den literarischen Schriften. (556 S.) Frankfurt/M. 1953, Societäts-Verlag. DM 16,50.

Die Sammlung beginnt mit einem richtungweisenden Aufsatz über das europäische Element. Es folgen Landschaftsbilder, Erinnerungen, Studien über deutsche und außerdeutsche Dichter und Musiker (vielleicht am wenigsten anschaulich), die Sprache usw. Eine Reihe von Aufsätzen aus dem Bereich Goethes schließt das Buch ab. In einer im echten Sinn schönen Sprache weiß der Verfasser zu der Mitte der Erscheinungen vorzu-

stoßen und aus der Wurzel das Ganze aufzubauen. Diese Gabe ist selten, und darum ist man dankbar, daß sich Reifenberg entschlossen hat, seine Arbeiten aus der vergänglichen Umgebung der Zeitschriften herauszulösen und uns in dem dauerhafteren Buch aufs neue zu schenken. — Der Leser wird bald bemerken, daß über allen Aufsätzen eine gewisse Schwermut liegt, die dem Verfasser bewußt war, da er sein Buch „Lichte Schatten" nannte. Es ist jene stumme Dunkelheit und Unerlöstheit, die trotz aller Schönheit und allen Maßes auf den Bildwerken der Alten liegt. Im Nachdenken erkennt man, daß Reifenberg sich zu einer Humanität bekennt, die sich, so hoch und rein sie sein mag, doch auf das Menschliche eingrenzt. Das Religiöse, auch das Christliche, werden gewiß als Tatsachen gebucht, durchdringen aber nicht den schauenden, beschreibenden, ergründenden Geist, der ihn beseelt und ihm einen Maßstab der inneren Einordnung gibt, der dem Humanen sein Recht läßt, aber nicht auf eine höhere Stufe hebt. So fehlt das, was den letzten Sinn gibt und das schattenlose Licht auch der menschlichen Freiheit und Schöpferkraft aufstrahlen läßt. Man legt das Buch aus der Hand mit der Klage, daß einem so edlen Geist nicht offenbar wurde, was offenbart wurde. H. Becher S.J.

Hagelstange, Rudolf: Es steht in unserer Macht. Gedachtes und Erlebtes. (233 S.) München 1953, R. Piper & Co. Verlag. DM 10,80.

Der Dichter sammelt in diesem Band kleinere Prosaarbeiten über die Aufgabe der Dichtung und über politische Gegenstände der Nachkriegszeit, die den Menschen angehen, Betrachtungen über christliche Feste, die er, sich eingrenzend oder an seiner Grenze, vom Humanen im Sinn Goethes aus wertet, schließlich Traumbilder, die unsere unruhige Gegenwart wiedergeben, Erlebnisse und Erfahrungen. Er schließt mit einem Rückblick auf sein Leben, der bis zu seiner geistigen Schöpfung „Venezianisches Credo" führt.

Ein edler Mensch erfaßt das Edle und faßt es in edler Form: So könnte man das innere Wesen der liebenswürdigen Stücke bezeichnen. Sie sind die Gabe eines Menschen, der mitten durch die böse Vergangenheit gegangen ist und sich läuterte. Vieles ist zwar mehr Umschreibung und Versuch; doch es gilt, was Hagelstange selbst sagt: „Wir schreiben viele Zeilen in dem Glauben, daß sie berufen seien, aber nicht ohne die Hoffnung, daß einige davon auserwählt sein möchten." (231) H. Becher S.J.

Kunst

Aust, Günter: Die Geburt Christi. (32 S. und 32 Abb.) Düsseldorf 1953, Verlag L. Schwann. DM 6.80.

Dieses Büchlein bedeutet eine neue Bereicherung der Lukasbücherei für christliche Ikonographie. (Herausgegeben von W. Braunfels.) Die frühesten Darstellungen des Weihnachtsgeheimnisses weist der Verfasser in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts nach. Wir erleben dann die Wandlungen dieses Bildes durch die Epochen der Kunstgeschichte, wobei unsere Vorstellung vom Wesen der Menschwerdung sich weitet. Leider endet unser Weg schon bei Rembrandt. Es wäre sehr reizvoll gewesen, dem Verfasser auch in unsere Zeit folgen zu dürfen.

H. Schade S.J.

Oertel, Robert: Die Frühzeit der italienischen Malerei. (247 S. und 56 Kunstdrucktafeln.) Stuttgart 1953. W. Kohlhammer Verlag. Kart. DM 4,80.

Der Verfasser, der die wertvolle Reihe der Urbanbücherei um ein neues Werk bereichert, möchte zeigen, daß der geistige Aufbruch des 14. Jahrhunderts in Italien nicht durch wirtschaftliche und soziale Errungenschaften bewirkt wird, sondern durch zwei schöpferische Persönlichkeiten, Dante und Giotto. Ohne die geistesgeschichtliche Umwelt zu übersehen, wird in dem Werk der Akzent bewußt auf die Herausarbeitung der Unterschiede in der künstlerischen Form gelegt. Nachdem die Zusammenhänge des frühen Mittelalters mit der spätantiken Malerei aufgezeigt sind, werden die Eigenart und der Wert der frühmittelalterlichen Epochen und Kunstlandschaften besonders gewürdigt. Bei der Darstellung der Methode Giottos, des Schöpfers des modernen, autonomen Bildes (S. 80), unterscheidet der Verfasser den Entwurf der Monumentalzeichnung (S. 71), den man überall unter den Fresken finden kann, und die eigentliche farbige Ausführung der Wandmalereien. Durch diese Unterscheidung kommt Oertel nicht nur zu einer neuen Lösung der Probleme der Fresken von S. Francesco in Assisi, sondern er scheint eine eigene Arbeitstechnik des Mittelalters wiederentdeckt zu haben. In der nachfolgenden Trecentomalerei, die wiederum nach Meistern und Landschaften geordnet wird, verdient die Deutung des Motives vom „Triumph des Todes" besondere Beachtung. Für Oertel ist diese Bildprägung nicht ein Zeichen mittelalterlichen Geistes, sondern ein Zeugnis erwachender humanistischer Gesinnung. (S. 174)

Es ist überflüssig zu betonen, daß das Büchlein für den Wissenschaftler ebenso wie für weite geistig interessierte Kreise eine große Bereicherung bedeutet. H. Schade S.J.

Schreyer, Lothar: Ein Jahrtausend deutscher Kunst. (521 W. mit 110 z. T. farb. Abb.) Hamburg 1954, Christian Wegner Verlag. Ln. DM 18,80.

Ähnlich wie in seinem Christusbuch beobachten wir auch bei diesem Werke Schreyers

eine eigene Form: Zunächst gibt der Verfasser einige Grundbegriffe der Kunstgeschichte. Dann folgen die kunstgeschichtlichen Epochen jeweils nach Baukunst, Plastik und Malerei geordnet. Schließlich werden eine Reihe von charakteristischen Tafeln nach einem strengen Aufbau durchgesprochen: Herstellung, Inhalt, Strukturgestalt, Kompositionsgestalt, Stilgestalt und Ausdruck heißen die Gesichtspunkte, die bei der Betrachtung eines jeden Bildes wiederkehren.

Durch diese Methode vereinigt der Verfasser theoretische Darlegungen mit praktischen Übungen und führt immer neu und immer lebendig in Werke und Epochen ein.

Seine Sicht der modernen Kunst, der er eine Wendung ins Metaphysische zuschreibt, ist bedeutend. Ebenso werden seine Darlegungen über einige Grundbegriffe der modernen Kunst und ihr Werden manches klären.

Der pädagogische Charakter und die überlegene Diktion, tiefe Einsichten und praktische Hinweise machen das Werk zu einem überragenden Lehrbuch, das sich in weitesten Kreisen durchsetzen wird. H. Schade S.J.

Schreyer, Lothar: Der Sieger über Tod und Teufel. (264 S. mit 24 Bildtafeln und einem farbigen Titelbild.) Freiburg i. Br. 1953, Herder-Verlag. Ln. DM 20,—.

Das Werk — ein Schau- und Lesebuch — läßt uns die grundlegenden Geheimnisse unseres Glaubens auf besondere Weise erleben. Der Verfasser bietet nämlich für seinen großen Inhalt, der Christus, Maria, die Kirche, den Menschen und sein letztes Ziel vor uns sichtbar werden läßt, eine besondere Form. Zunächst führen uns gedankliche Erwägungen philosophisch-theologischer Art in die Geheimnisse ein. Dann folgen Texte aus der Schrift, aus den Vätern, aus der Literatur und Dichtung, immer wieder unterbrochen von geistvollen Hinweisen des Verfassers selbst. Schließlich finden wir im Text eine Fülle von gut ausgewählten und interpretierten Bildern, die uns das Gelesene unmittelbar zugänglich machen. So eröffnet sich uns im Lesen, Schauen und Beten die Welt unseres Glaubens.

Das Buch gehört zu den Werken, die man nie auslesen kann. Tiefen Menschen zum Weihnachtsfest geschenkt, wird es eine große Freude bereiten. H. Schade S.J.

Henze, Anton: Kirchliche Kunst der Gegenwart. Unter Mitarbeit von Theodor Filthaut. (53 S., 116 Tafeln.) Recklinghausen 1954, Paulus-Verlag. Leinen DM 29,80.

Den Verfassern ist es gelungen, die wichtigsten Fragen ihres bedeutenden Themas so kurz und klar zu stellen und zu beantworten, daß man dem Buch schon jetzt eine weite Verbreitung voraussagen kann.

Nachdem das Thema gestellt und die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen für die Kunst im 19. Jahrhundert aufgezeigt sind, werden die großen Probleme der kirchlichen Architektur der Gegenwart dargeboten: Aufgaben und Material, Wesen des Kitsches, Wesen der christlichen Kunst, das Gotteshaus in der Gegenwart, die instructio de arte sacra, Verantwortung und Möglichkeiten des Auftraggebers usw. Henzes Mitarbeiter Filthaut fügt einen liturgischen Abschnitt dazu, der sich mit dem Haus des Herrn, Altar, Taufstein, Vorhalle, Bild u. ä. befaßt.

Das Buch ist so geschrieben, daß es sich jeder Geistliche anschaffen sollte, wobei das Kapitel über die Verantwortung und die Möglichkeiten des Auftraggebers dem Klerus besonders empfohlen wird.

Der Begriff, unter dem der Verfasser formal das Typische der modernen Kirche erfaßt, heißt Zelt. Das moderne Gotteshaus ist ein „Zeltskelett" (S. 21), „ein diaphanes Skelettzelt" (S. 20), ein „Zelt Gottes im Sturm der Zeit".

Sicher ist damit ein Grundphänomen der modernen kirchlichen und profanen Architektur beschrieben. Hoffentlich wird nicht ein schlagwortartiger Gebrauch ein sakrales Camping daraus machen; denn schließlich kennen wir trotz aller „Unbehaustheit" auch heute noch Formen, die über den Charakter des Zeltes hinausgehen.

Ebenso wird sich Zurückhaltung bei dem von Jantzen für die Gotik geprägten Begriff des Diaphanen empfehlen. Den Kitsch Vater der Lüge zu nennen, bedeutet wohl ein Abgleiten ins Schlagwort. Die Formulierung läßt sich ebensowenig halten wie der Satz unter dem Bild der Mutter Gottes in der Maria-Lourdes-Kirche in Zürich-Seebach von Seewald (Taf. 6), „die Darstellung der Muttergottes im Altarraum ist in dieser Form unangebracht, zu mindestens problematisch". Auch das Muttergottesbild kann seinen Platz in der Apsis haben. Man vergleiche dazu nur das Marienbild in der Apsis von Torcello und in der mittelbyzantinischen Kunst überhaupt.

Auch eine Darstellung wie Tafel 65, die wohl eine nimbierte Geist-Taube als Griff gestaltet, würden wir nicht ohne weiteres hinnehmen. Dämonen bildeten im Mittelalter den Griff bei solchen Gefäßen.

Diese einschränkenden Hinweise wollen nicht den Wert des Buches schmälern. Das Werk bedeutet eine außerordentliche Leistung, für die wir nicht genug danken können. H. Schade S.J.

Metz, Peter: Abstrakte Kunst und Kirche. (55 S.) Nürnberg 1954, Glock und Lutz. Kart. DM 4,80.

Dieses Büchlein ist ein mutiges Werk. Es gibt, ohne die Kleinarbeit einer theologischen oder kunsthistorischen Methode aufzuwenden, mit Hilfe der Ergebnisse beider Wissenschaf-

ten die religiöse und künstlerische Weltanschauung des Verfassers, seine Auffassung von der Geschichte der Form. Wenn das Büchlein nicht so klein wäre, könnte man es eine Theologie der Kunstgeschichte nennen. Es beginnt bei der Frage der Erbsünde und endet bei der modernen Kunst und Liturgie. Die dialektischen Äußerungen des Verfassers im einzelnen nachrechnen zu wollen, würde den Rahmen einer solchen Besprechung sprengen. Es wollen solche Äußerungen aber sicher auch „cum grano salis" aus dem Ganzen verstanden werden. So wenn der Verfasser den Raum schlechthin den lebendigen Gott nennt (S. 30) oder wenn er meint, daß die Gipsfigur auf Grund jenes, ihres alleinigen Wertes, den sie trug, des der Gegenständlichkeit, das legitime kirchliche Kunstwerk des 19. Jahrhundert ist (S. 48).

Vielleicht wird das Büchlein der Wissenschaft manche neue Richtung weisen. Sicher hat es die Diskussion um die Frage: Kirche und moderne Kunst, bedeutend vertieft.

H. Schade S.J.

Romane und Erzählungen

Lippl, Alois Johannes: Die Saldenreuther Weihnacht. Chronik und Anleitung. (226 S.) München 1953, Don Bosco Verlag.

Wer dieses Buch mit Skepsis zu lesen beginnt, der macht die richtige Erfahrung mit ihm. Der Dichter erzählt in eigener Art, schlicht und innig, niemals gekünstelt, wie die Gemeinde des Dorfes Saldenreuth, das wohl ein Kind der Phantasie ist, aber doch im Bayerischen Wald liegt, eine Weihnacht begeht, in der sich der ganze Ort zur Darstellung von Christ Geburt vereinigt. Nicht als Schaustück auf einem abgesteckten Platze, sondern als Erlebnis in dem sich zu Bethlehem verwandelnden Dorfe. Jeder in dieser Christnacht hier Anwesende „tut mit", niemand bleibt Zuschauer oder Zuhörer. Das allmähliche Zusammenschmelzen der Gesamtheit zu diesem Erleben, die innere Wandlung und Entwicklung, die es in einzelnen hervorruft, teilen sich auch dem Leser mit, der geistig voll in das Geschehen — in doppeltem Sinne: in das dargestellte und in das sich vollziehende Geschehen — miteinbezogen wird. Alois Johannes Lippl, Verfasser religiöser Laienspiele und volkstümlicher Komödien von bayerisch-barocker, kraftvoller Gestaltung, bezeichnet seine ruhevollreife Erzählung, mit der sich die Text-Graphik von Hans Meier-Freiberg zu echter Harmonie zusammenschließt, nicht nur als Chronik, sondern auch als Anleitung: er wünscht mit Recht dem Buche, daß es nicht nur gelesen, sondern auch leibhaftig werde, daß es diese oder jene Gemeinde einmal dazu bringe, Weihnachten auch auf „Saldenreuther Art" zu feiern. M. Michalitschke

Andres, Stefan: Die Reise nach Portiuncula. Roman. (277 S.) München 1954, R. Piper u. Co. DM 13,50.

Für gewöhnlich scheint Andres von einer abstrakten Frage ergriffen zu werden, für die er dann Personen und eine Handlung erfindet. Dabei offenbart er eine unerschöpfliche Phantasie und eine außerordentliche Gestaltungkunst: er ist der geborene Erzähler. Die vorerzählerischen Vorgänge in der „Brunnenstube" des Dichters geben dem — wie in diesem Roman — lustig Dahinfabulierten Tiefgang. Generationen von Realisten und Naturalisten haben uns vor der Betätigung der Phantasie gewarnt und darum wohl unsern Sinn für das Poetische verkümmert. Man soll sich jedoch nicht stoßen an den zahlreichen und außerordentlichen Zufällen auf der Reise nach Portiuncula, die der Bierbrauer Sulpizius Karbach mit seiner Tochter unternahm, wobei zu seinem höchsten Verdruß sich Felicitas einen tiefsinnigen Journalisten Norbert Klinger auflas. Die Handlung spielt in Süditalien, in der Einsamkeit der Natur, in der armen Umgebung verlorener Dörfer und Gehöfte. Es geht in dem Roman um die menschliche Mitte, die ihren Reichtum und ihren Sinn verliert, wenn man Besitzbürger wird. Wer Reichtümer sammelt, verwandelt sich in einen Egoisten, der seine Mitmenschen zerstört und vor allen Fragen, die wahrhaft Fragen sind, zum „Drückeberger" wird. Der heilige Franz v. Assisi ging den rechten Weg, wählte Portiuncula und wurde begnadet, den Sonnengesang zu singen. Man wird jedoch gegen den Roman einwenden müssen, daß der Franziskusjünger Sulpiz, sein amerikanischer Freund David und der ihnen geistesnahe Menschensucher und Bürgerfeind Norbert wie auch ihre scheinbaren Gegenspieler menschliche Übertreibungen sind und daß das Gewebe der Erzählung zu hastig gefertigt wurde. Mehr Maß und mehr Muße hätten den gedanklichen Vorwurf des Romans, der eine Grundnot unserer Zeit behandelt, tiefer und reiner erfassen und den dichterischen Strom machtvollruhiger fließen lassen. H. Becher S.J.

Böll, Heinrich: Haus ohne Hüter. Roman. (320 S.) Köln-Berlin 1954, Kiepenheuer u. Witsch. DM 12,80.

Das neue Buch Bölls spielt wieder in einer Großstadt und zeichnet die Nachkriegsverhältnisse. Die Umgebung ist das geldlich gesicherte Bürgertum, die Welt der kleinen Geschäftsleute, Angestellten und auch der Entwurzelten. Ehewirrnisse, Neuaufbau des Lebens, Umstellung der Nutznießer der früheren Macht bilden einen Knäuel ungeregelter, egoistischer, notvoller Beziehungen. Einige Kinder wachsen in diesem Kreis auf. Indem sie im Alter der Pubertät allmählich diese Unordnung bemerken, geraten sie in seelische Kämpfe. Das Wort „unmoralisch"

lockt verführerisch und warnt zugleich das bessere Ich. — Die Kunst der Darstellung, die Kraft des Wortes sind gegenüber dem Roman „Und sagte kein einziges Wort" noch gewachsen. Der Verfasser verdichtet das Geschehen und dringt tief in die Wurzelgründe der seelischen Vorgänge und Entwicklungen ein. Er steht dabei durchaus auf einem christlichen Standpunkt, nach dem er alles wertet. Doch hat Böll ein niederdrückendes Buch geschrieben. Die Ereignisse sind so ausgewählt, daß nur das Gottferne als Kraft erscheint. Gott ist aus dieser Welt ausgezogen. Man fragt sich: Ist auch in solchen Verhältnissen die Gnade nicht mehr wirksam? Ringen nicht auch in der Nacht die Menschen mit Gott, der ihnen als Ziel des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe erscheint? Hat sich Böll nicht in ein Labyrinth verirrt? Der Dichter muß doch Schöpfer, nicht bloß ein Diagnostiker sein. Er wird deswegen nicht notwendig ein Schönfärber und „Romantiker" werden. H. Becher S.J.

Stahl, Hermann: Wohin du gehst. Roman. (343 S.) Bremen 1954, Carl Schünemann Verlag. DM 13,50.

Vor einigen Jahren machte der Nachkriegsroman von Gert Gaiser, „Eine Stimme hebt an", großes Aufsehen, weil hier zuerst ohne romantische Träumerei ein neuer Aufbau dargestellt wurde. Gaiser hat wenige Nachfolger gehabt. Die meisten Dichtungen blieben dabei, die Not und das Elend zu beschreiben. Stahl geht in der Dichte seines Buches, in der Kunst der Seelenzeichnung, in der Erlotung der Tiefe, aus der das Heil kommen muß, weit über Gaiser hinaus. Menschen der Voralpen südlich von München, Heimische und Flüchtlinge, durchkosten ihre menschliche Not, leiden unter ihrer persönlichen Enge und Selbstsucht. Entwurzelte suchen wieder zum Leben zurückzufinden. In der Mitte des Geschehens steht ein achtzigjähriger Flüchtling aus dem Osten, der reiches Hab und Gut, seine beiden Söhne und seine Tochter verloren hat. Die Söhne liegen in der Fremde begraben; die Tochter floh, da er in seinem Zorn einen jungen Menschen, den sie liebte, ohne es zu wollen, in den Tod trieb. Von allem beraubt, trägt er jetzt sein Leben als Buße, lernt Geduld und sucht Gutes zu tun. Diese Schule ist schwer. Vor allem muß er lernen, daß andere, denen er geholfen hat, wieder selbständig werden, sich auf ihr Ich besinnen und von ihm wieder freigegeben werden müssen: Die Erde ist keine bleibende Heimstätte; wir müssen darüber hinaus. Es ist kein außergewöhnliches Geschehen, was Stahl erzählt. Ohne daß er sich in den Abgründen verliert und sich dem Häßlichen verschreibt, ohne daß er die wirkliche Welt in schöne Harmonie verwandelte, dichtet Stahl aus dem Glauben an den letzten Sinn des Lebens und seine inneren Ordnungen. H. Becher S.J.

Hankamer, Paul: Der Mantel des Ratsherrn. Erzählung aus dem 30jährigen Kriege. Herausgegeben von Joseph Zimmermann. (317 S.) Bonn 1954, Verlag der Buchgemeinde. DM 9,80.

Der edle Mensch und verdiente Literarhistoriker schrieb, von der Universität verwiesen, während des Krieges die vorliegende Geschichte. Die Umwelt des 30jährigen Krieges, die dem Verfasser durch seine literarischen Forschungen besonders vertraut war, bot sich ihm als Gelegenheit, sich mit der wirren Gegenwart auseinanderzusetzen. „Das Buch schildert den Weg eines jungen Menschen Wolfram Brinkmann, Sohn eines Kölner Handelsherrn, zu seinem Paten, dem Mainzer Ratsherrn Ulrich Steinhöwel, der in tragische Schuld verstrickt wurde. Ihm zur Seite steht Friedrich von Spee, wohl der edelste priesterliche Geist dieser Zeit, der Kämpfer um Menschenwürde in der Zeit des Hexenwahns. Der Mantel des Ratsherrn deckt den Leichnam einer Frau, die als Hexe gilt, barmherzig und auch eigene Schuld mitsühnend zu" (Nachwort). Die geistigen Bewegungen der Masse, der Zusammenstoß des östlichen und westlichen Wesens, die Verführung der Macht, das Nützlichkeitsdenken, die Blindheit des Herkommens und vieles andere, was uns aus den letzten Jahrzehnten vertraut ist, wird kunstvoll und doch nicht künstlich in den Vorgängen sichtbar. Darüber hinaus aber geht es dem Verfasser darum, die größte Gefahr des Menschen, sein Herz der Liebe zu verschließen, offenbar zu machen.

Da Hankamer die schweren Prüfungen seines eigenen Lebens in den bitteren Jahren nach seiner Entlassung aus tiefem katholischen Glauben überwand, wundert es uns nicht, daß es ihm gelang, ein überzeugendes Dichtwerk zu schaffen.

Für die Herausgabe müssen wir J. Zimmermann dankbar sein. H. Becher S.J.

Mann, Thomas: Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull. Der Memoiren erster Teil. (442 S.) Frankfurt a.M. 1954, S. Fischer Verlag. DM 18,50.

Der erste Band des lange erwarteten, in seinen Anfängen schon längst, in einzelnen späteren Stücken aus Dichtervorlesungen bekannten Romans liegt nun vor. Der Sohn eines verarmten Champagnerfabrikanten verbringt in Frankfurt, wo seine Mutter ein ganz bescheidenes Fremdenheim führt, in Untätigkeit einige Zeit, wird dann Liftjunge und Kellner in einem vornehmen Hotel in Paris, tauscht mit einem Luxemburger Marquis Name und Geldtasche und begibt sich auf eine Weltreise. Auf der letzten Seite des Buches ist er so weit, daß er Lissabon verlassen kann. Der Leser, der vielleicht gerade eine Reihe von Büchern verschiedener angesehener Schriftsteller gelesen hat, spürt schon bei den ersten Zeilen, um wieviel höher die

Darstellungskunst Manns steht. Seine Sprache ist von einer Geschmeidigkeit und Bildkraft, die immer wieder in Erstaunen setzt. Erstaunlich ist auch, wie der Dichter den Knaben Felix so natürlich und selbstverständlich jene ersten Erfahrungen erleben läßt, die später die Charakterzüge des Hochstaplers ausmachen. Die Verlagsanzeige nennt das Buch „den großen deutschen humoristischen Roman, den Thomas Mann selbst zum Typ und zur Tradition des Abenteurerromans rechnet, dessen deutsches Urbild der Simplicius Simplizissimus ist". Man sagt, daß die großen Humoristen im Grund Melancholiker seien. Was die Erfahrung lehrt, kann die Einsicht in den inneren Zusammenhang bestätigen, daß nämlich der reine Spektakel erst dann überschritten wird, wenn der darstellende Künstler, sei es auf der Bühne, sei es in der Dichtung, sich bewußt ist, daß es eigentlich auch bei den menschlichen Schwächen, über die man lacht, um Tod und Leben geht. Das aber ist es, was man bei Thomas Mann vermißt. Freilich wird man erst dann endgültig urteilen können, wenn das Leben Krulls bis zum Ende erzählt worden ist. Vorläufig kommt seinen Erinnerungen noch nicht der Rang von Bekenntnissen in ihrem vollen Sinn zu. Man möchte sie eher Hochstapeleien nennen, Hochstapeleien des Wortes. Es fällt auf, daß auch Thomas Mann in seinen letzten Werken, ähnlich wie der alte Gerhart Hauptmann, zusehends auch das Lüsterne behandelt. Die großen Künstler der Vergangenheit hielten solche Stoffe nur dann für würdig ihrer Darstellung, wenn sie zugleich die reine Welt etwa der jungen Susanna als Gegensatz malten. Dies vermißt man hier. Bei einem solchen Gehalt wird man dann auch die Sprache Manns einem edlen Holz mit wundervoller Maserung vergleichen, das als Fournier einem andersartigen Stoff aufliegt. H. Becher S.J.

Wied, Martina: Der Ehering. (277 S.) Innsbruck 1954, Österreichische Verlagsanstalt. DM 8,—.

Der Krakauer Verleger Swarczenski, bekannt aus dem Roman „Die Geschichte des reichen Jünglings" derselben Dichterin, erzählt, wie er bei einem Kuraufenthalt eine junge Wiener Tänzerin aus vornehmem Haus kennen lernte, wie sie beide in einer alles verzehrenden Liebe sich fanden, aber wie er um der Treue zu seiner Frau willen verzichtete und schließlich auch die danach geschlossene Ehe der Tänzerin zu einer innerlich wahren Gemeinschaft machte. In beiden lebt im Mittelpunkt „unversehrt und unzerstörbar ein schmerzliches Glück: es strahlen davon alle unsere Handlungen und Bewegungen vielfältig und doch gleichgerichtet aus, zur gottgewollten Ordnung, zur Vollkommenheit des Kreises geschlossen" (277). Es gelingt der Dichterin, die Erlebnisse dieser edlen Menschen, ihre Liebe und ihren Verzicht wahrscheinlich zu machen. Sie wachsen an der göttlichen Ordnung zu einer hohen Freiheit und vollendeten inneren Reife. Die Umgebung — die sozialen Verhältnisse des ausgehenden russischen Kaiserreiches, der vornehmen österreichischen Gesellschaft — wird mit der gleichen Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit gezeichnet. Sie erscheinen reif zum Untergang, weil ihnen die sittliche Kraft fehlt, die das Leben der Hauptpersonen erfüllt. H. Becher S.J.

Lewis, C. S.: Die böse Macht. Ein Roman. (372 S.) Köln und Olten (1954), Verlag Jakob Hegner. DM 15,80.

In einem englischen Universitäts-College entsteht Unruhe durch das Bemühen eines etwas undurchsichtigen, wissenschaftlichen Instituts, einen Teil des Grundbesitzes zu erwerben, in dem der sagenhafte Merlin begraben sein soll. Bald werden auch einzelne Professoren des College von den Männern des Instituts angeworben. Es entspinnt sich eine phantastische Handlung, die immer groteskere Formen annimmt und den Bereich der Wirklichkeit verläßt. Das Institut verkörpert die böse Macht, in der sich alle Kräfte sammeln, die durch die Naturwidrigkeiten der modernen Anschauungen ausgelöst werden. Das Institut betreibt eine Höherzüchtung des Menschen mit autonom-rationalistischen Methoden, in die auch die bösen Geister eingreifen, und die den Menschen unsterblich machen sollen. Dagegen steht ein Kreis von Personen, die, ebenso phantastisch, das Naturgemäße anstreben und die mit Hilfe der Planetengeister und des vom Todesschlaf erweckten Merlin schließlich das Institut besiegen und zerstören. Nach dem Erdbeben kann etwas Neues entstehen, das auf der Natur aufbaut und insbesondere die erneuerte naturhafte Liebe zwischen den Menschen zur Natur bejaht. Eine gewisse Folgerichtigkeit der Entwicklung kann nicht geleugnet werden, aber was sich aus den inneren Verkehrtheiten des modernen Lebens schließlich ergibt, wird nicht dem Geschmack jedes Lesers entsprechen. — Warum schreibt der Übersetzer immer: stehn, sehn usw. statt stehen, sehen?

H. Becher S.J.

Stolpe, Sven: Das Mädchen von Orleans. Das Schicksal der Jeanne d'Arc. Mit einer Einführung von Ida Friederike Görres. (241 S.) Frankfurt a. M. (1954), Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei. DM 15,80.

Über die heilige Johanna ist schon eine ganze Bibliothek von Büchern geschrieben und gedichtet worden. Ungläubige und Gläubige wurden gleichermaßen von ihrem Schicksal angezogen. Alle haben irgendeinen Punkt ihres Lebens, der äußeren Umstände, der inneren Fragen und geistigen Kräfte erhellt, auch wenn sie einiges verkehrten oder sogar am Wesen vorübergingen. Aus einer tiefen

Gläubigkeit versucht Stolpe den göttlichen und menschlichen Anteil zugleich darzustellen. Es ist erstaunlich, wie er, der Konvertit, mit einer so silbern-einfachen Klarheit und einer so demütigen Einsicht in die Geheimnisse Gottes dieses Heiligenleben schrieb, in dem, wie kaum anderswo, so gegensätzlich und so ergänzend der natürliche Mensch, die persönliche Auserwählung Gottes und sein Auftrag, sowie die göttliche, der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche anvertraute Gewalt zu lösen und zu binden zusammenstoßen und sich verbinden. Während das Vorwort mit allzu bitterer Polemik sich mehr dem Menschlichen in der Kirche und der Kirchengeschichte zuwendet, ordnet es Stolpe in den Heilsplan Gottes ein, der wunderbar ist in seinen Heiligen. „Zweifellos ist Jeanne zu einer einzigartigen historischen Tat, der Befreiung Frankreichs, berufen worden. Diese Tat führte sie in einer Art und Weise aus, der nichts in der Geschichte an die Seite gestellt werden kann; wenn eine historische Episode eine übernatürliche Erklärung fordert, so ist es gewiß diese. Für Persönlichkeiten aber, die eine derartige geistige Reife erreicht haben, gilt eine andere Logik als für uns übrige. Sie wachsen nämlich zu neuen Aufgaben empor, Aufgaben so furchtbarer Art und so rätselhafter Bedeutung, daß der gewöhnliche Mensch instinktiv vor ihnen zurückschreckt. Wenn Jeannes Lebenskurve nach der Krönung in Reims zu sinken scheint, so hängt dies bloß damit zusammen, daß wir einen falschen Maßstab anlegen. In Wirklichkeit beginnt sie jetzt erst — zu ihrer wahren Höhe — anzusteigen! Man denke sich einen Christus, der im menschlichen Sinne gesiegt hätte, dem das geeinte jüdische Volk gehuldigt und der als allseits beliebter Hoherpriester seine Lehre ohne größeren Widerstand allen Völkern der Erde verkündet hätte. Weshalb ist der Gedanke abwegig? Deshalb, weil das Höchste, was ein Mensch hinzugeben vermag, sein Leben ist. Deshalb, weil die Not und die Furcht der Menschheit so groß sind, daß sie nur durch die Bestrafung eines Unschuldigen aufgewogen werden können“ (253).

H. Becher S.J.

Mauriac, Francois: Galigai. Übersetzt von Fritz Montfort. (181 S.) Heidelberg 1953, Drei Brücken Verlag. Ln. DM 7,80.

Flüchtig gelesen bietet der Roman nicht viel mehr als die Geschichte zweier Paare, von denen das eine sich findet, das andere nicht, dargestellt vor dem bei Mauriac üblichen Hintergrund einer französischen Kleinstadt, darin Hitze, Mücken und zänkische Menschen. Flüchtig gelesen ist der Roman somit kein behaglicher Genuß. Nun eignet aber der Erzählweise Mauriacs etwas so pointiert Rationelles, daß es beim Aufnehmen flüchtiger Eindrücke nicht bleibt. Man legt das Buch entweder als konstruierte Epik beiseite oder kommt ins Fragen: Wozu die Gegenüberstellung der Paare? Wozu so manche anwidernde Einzelheit? Weshalb ausgerechnet der Name der verkrampft-verliebten Galigai als Titel? Wozu überhaupt das Verweilen bei den Nachtseiten menschlicher Möglichkeiten? Offenbar um als Schluß, wohl vorbereitet, den Satz niederschreiben zu können: „Sich selbst überlassen, losgelöst von aller Kreatur, setzte er sich auf die Brüstung und verweilte dort, als harre er auf die Begegnung mit einem ganz anderen.“ Will Mauriac etwa dartun, daß der Mensch nur deshalb zu Gott finde, weil er sonst von eklem Unrat umstellt bliebe? Wenn ja, dann wirft er immerhin einen Gedanken auf, dem nachzuhängen sich lohnt. H. Stenzel S.J.

Marotta, Giuseppe: Das Gold von Neapel. (255 S.) Düsseldorf 1954, Karl Rauch Verlag.

Die Liebe zu seiner Heimatstadt Neapel hat Marotta die Feder geführt, als er diese Bilder dichtete und niederschrieb. Nicht der Glanz der Stadt und ihrer Überlieferung, sondern „das Brot mit Salz und Öl“ ist es, was in seiner Erinnerung lebt. Das Neapel der ärmsten Gassen und ihre Bewohner mit ihren Schmerzen, Betrügereien, Sehnsüchten und Freuden, ihrer Unschuld und ihrem Schuldigwerden. Er macht es wahrscheinlich, daß Gott alle diese Bettler und Handwerker, Beutelschneider und Spieler, Prahler und Diebe, Fromme und Leichtsinnige als seine Kinder ansieht, deren Tränen er dereinst trocknen und deren Sünden er verzeihen wird. Denn hinter ihrem Alltag steht das Unvergängliche, der Stadt sowohl wie das ihrer Heiligen und ihres Glaubens.

H. Becher S.J.

Pombo Angulo, Manuel: Der Weg des Dr. Carlos. Roman. (320 S.) Stuttgart 1954, Gustav Kilpper Verlag. DM 12,80.

Der aus dem Spanischen übersetzte Roman spielt in dem Kreis der Ärzte einer medizinischen Fakultät und einiger Krankenhäuser. Dr. Carlos studierte auch in Deutschland. Die Verbindungen begleiten ihn in seine Heimat. Wissenschaftliche Theorien und Forschungen spielen eine nur geringe Rolle. Mehr bedeutet das Verhältnis der Ärzte zu ihren Kranken, die nicht nur als „Fälle“ gelten, sondern auch persönliche Bindungen bedeuten. Das eigentliche Thema aber ist die Spannung und der Ausgleich zwischen dem Menschsein und dem Beruf. Fast alle Ärzte und Ärztinnen und die sie umgebenden Personen haben ihre seelischen Hemmungen, Schwierigkeiten, Nöte, die durch Studium und Beruf zugedeckt und wieder vertieft werden. Der Dichter entwirft ein vielfarbiges Gemälde menschlichen Lebens, das trotz tiefer einzelner Schatten uns anrührt und bewegt. Den festen und sicheren Hintergrund bildet die sittliche,

in dem persönlichen Gott verwurzelte Ordnung. Sie wirkt, ohne daß Pombo ihr mehr als eine gelegentliche Andeutung widmete.
H. Becher S.J.

Pavese, Cesare: Junger Mond. Roman. (215 S.) Hamburg 1954, Claassen Verlag. DM 10,80.
Der italienische Dichter läßt einen Norditaliener, ein armes uneheliches Kind, nach einem 20jährigen Aufenthalt in Amerika, wo er reich wurde, in seine ländliche Heimat zurückkehren, wo er allein und mit einem Jugendfreund die Stätten der Kindheit wiedersieht und von den Schicksalen der Menschen hört, die dem Knaben und jungen Mann begegneten und sein Herz anzogen. Die Vergänglichkeit menschlicher Freuden und Leiden, schönes Sich-der-Mitwelt-öffnen, böses Irren und Fehlen werden überstrahlt von der die Zeiten überdauernden Kraft der Landschaft und der Andacht zu den kleinen Dingen. Pavese ist ein Dichter, der mehr als einen Unterhaltungsroman schreibt, auch wenn die der Erde und den Menschen zugrunde liegende ewige Ordnung außerhalb des Bereiches seiner Anschauung bleibt.
H. Becher S.J.

Die weite Welt

Weingartner, Josef: Südtiroler Bilderbuch. (229 S. und 17 Bildtafeln.) München 1953, Karl Zink Verlag. DM 11,50.
Nach der Lektüre dieses Bändchens fühlt man sich einigermaßen beschämt. Während nämlich der Fernstehende heute dieses „Gelobte Land" kaum durchwandern kann ohne einen leisen oder lauten Groll über all das, was dort in den letzten Jahrzehnten zerstört, zum mindesten verdrängt oder überlagert worden ist, läßt der Vf., der doch viel eher ein Recht dazu hätte, keinen derartigen Ton anklingen. Er läßt ganz einfach die Heimat sprechen, so, wie eben nur er es kann: Landschaftsbilder, geologische Seltsamkeiten, an denen der Fremde achtlos vorübergeht, geschichtliche Erinnerungen, persönliche Erlebnisse, alles das verbindet sich zu einem reizvollen, unaufdringlichen Loblied auf die Heimat.
G. Straßenberger S.J.

Grubbe, Peter: Wo die Zeit auf Urlaub geht. Irland, die Insel der Elfen, Esel und Rebellen. (215 S. und 32 Tafelbilder.) Wiesbaden 1954, F. A. Brockhaus. Ln. DM 9,50.
Das letzte Kapitel dieses Buches über Irland ist betitelt: Eine Liebeserklärung. Aber diese Überschrift könnte über dem ganzen Buch stehen. Wie viele andere, die in Irland gelebt haben, ist der V. bezaubert von der grünen Insel, von der Fröhlichkeit, Genügsamkeit und seelischen Ruhe ihrer doch gar nicht so reichen Bewohner, die noch nicht in den Strudel der modernen Erwerbssucht und Arbeitshast hineingezogen sind, von der herben Schönheit ihrer Landschaft, in der Elfen und Geister für die lebhafte Phantasie der Bevölkerung noch lebendig sind. Hier hat jedermann noch Zeit und darum auch etwas vom Leben.
I. Bleibe

Stromberg, Kyra: Der große Durst, Reise durch Iran. (257 S.) Hamburg 1954, Classen. Ln. DM 13,50.
Mit wachem Sinn hat die V. das ungeheure Land durchquert, in dem die Versorgung mit Wasser eine entscheidende Rolle spielt. Sie fand es mitten in der Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur und Technik, die die einen unerbittlich ablehnen und von der sich die andern viel zu viel versprechen. So ist dieses Buch ein Beitrag zur Beantwortung der Frage, vor die das Abendland heute gestellt ist: was wird die technische Kultur den geistig für sie gar nicht vorbereiteten Völkern bringen? Was werden sie daraus machen? Kann man Heilung durch fremden Geist bringen? Die Sehnsucht vermag man wohl zu wecken; aber das ungestüme Verlangen kann auf schreckliche Irrwege treiben. Jedoch befürchte man nicht, hier theoretische Erwägungen zu finden. Die Fragen ergeben sich ungezwungen aus den spannend erzählten Erlebnissen selbst, aus der Berührung mit den verschiedensten Schichten der Bevölkerung.
I. Bleibe

Calder, Ritchie: Männer gegen Dschungel. Abenteuerliche Forschungsreise zwischen Afghanistan und Indonesien. (346 S. und 52 Abb.) Berlin 1954, Safari-Verlag. Ln. DM 12,50.
C. hatte von einer der Organisationen der UN den Auftrag erhalten, zusammen mit einer kleinen Gruppe von Forschern die südasiatischen Länder von Borneo bis Afghanistan zu bereisen, um sich über Stand und Aussicht der von ihr eingeleiteten Hilfsaktionen Rechenschaft zu geben. Der vorliegende, für die weitere Öffentlichkeit bestimmte Bericht ist ein richtiges Abenteuerbuch geworden, das man am liebsten ohne Unterbrechung vom Anfang bis zum Ende durchlesen möchte. Die Not und die Unwissenheit sind erschreckend groß; bewundernswert sind aber auch die Anstrengungen und die Opfer, die Weiße und Einheimische auf sich nehmen, um für diese Völker bessere Lebensbedingungen zu schaffen. Dabei sieht der V. das Heil nicht darin, daß die einheimischen Kulturen einfach durch die westliche ersetzt werden, was nur zu Zerstörung und Unheil führen könnte. Er wünscht, daß möglichst viel davon gewahrt bleibe und die westliche Technik organisch in sie hineinwachse. Er ist auch nicht blind dafür, daß diese Kulturbegegnung große Gefahren in sich birgt und macht sich Gedanken über die Gegenmittel, jedoch ohne den Anspruch zu erheben, die richtigen nun auch gefunden zu haben.
I. Bleibe

Zur Friedensaktion Papst Benedikts XV. (1917)

Von ERNST DEUERLEIN

Der biographische Versuch Prinz Konstantins von Bayern über Papst Pius XII.[1] hat die historisch-publizistische Diskussion über die Friedensaktion Papst Benedikts XV. im Jahre 1917 neu belebt. In einer Miszelle der „Historischen Zeitschrift" unternimmt es der Berliner Historiker Maximilian von Hagen, die Darstellung Prinz Konstantins kritisch zu untersuchen, wobei er die Feststellung trifft: „Nach diesen offensichtlich auch auf den heutigen Inhaber des Stuhles Petri zurückgehenden Mitteilungen soll der Hauptgrund für das Scheitern dieser Bestrebungen in der Abneigung maßgeblicher protestantischer Kreise gegen eine Friedensvermittlung der Weltmacht des Papsttums gelegen haben." Hagen fügt die Bemerkung an: „Angesichts des seit den Kirchenverfolgungen des ‚Dritten Reiches' vorherrschenden, durch die Gründung der CDU neu gefestigten und durch die verschiedenen Kirchentagungen der Nachkriegszeit erfreulich bestätigten konfessionellen Burgfriedens, ja Zusammengehens der christlichen Bekenntnisse klingen diese Beschuldigungen geradezu ungeheuerlich, wie sie auch selbst der Forschung überraschend kommen."[2] Die Aufnahme der Kritik Hagens in die „Historische Zeitschrift" zeigt die ihr nicht nur von ihrem Verfasser beigelegte Bedeutung. Hagen verweist auf das Dementi, das der Sohn des Reichskanzlers Dr. Georg Michaelis, Oberstadtdirektor Dr. jur. W. Michaelis/Recklinghausen, zur Beurteilung der Haltung seines Vaters zur päpstlichen Friedensvermittlung in der „Revue" veröffentlicht hat.[3]

Es ist nun möglich, die beruhigende Versicherung zu geben, daß Prinz Konstantin jenen Zusammenhang zwischen dem Scheitern der Friedensbemühungen Benedikts XV. und der Abneigung maßgeblicher protestantischer Kreise gegen eine päpstliche Vermittlung ganz auf eigene Verantwortung behauptet hat. Der Prinz hat nicht fortlaufend Tag für Tag aus dem Munde Papst Pius XII. Antworten auf Fragen über politische und kirchenpolitische Vorgänge entgegengenommen. Er hat Pius XII. nur einmal gesehen, und auch dieses eine Mal nicht etwa in Privataudienz, sondern nur in einer Audienz, in der er, der Prinz, im Beisein von anderen dem Heiligen Vater auf dessen Rundgang einen Augenblick die Hand küssen durfte. (Oss. Rom. A. XCII n. 62. 13. März 1952.) Das war nach Ausweis des Osservatore Romano am 12. März 1952. Ob der Papst bei solchen Audienzen mit jemand spricht, hängt ganz von seinem, des Papstes, Willen ab. Keinesfalls darf man bei solchen Gelegenheiten hochpolitische Äußerungen erwarten. In seiner

[1] *Konstantin Prinz von Bayern,* Der Papst. Ein Lebensbild. Bad Wörishofen 1952. Zuerst veröffentlicht in der illustrierten Zeitschrift „Revue".

[2] *Maximilian von Hagen,* Die päpstliche Friedensvermittlung 1917. HZ. Bd. 177. S. 517 bis S. 520.

[3] Revue Nr. 26 vom 26. Juli 1952. S. 24.

Darstellung hat der Prinz dann auch hier nach der Methode der Photomontage gearbeitet.

Indes ist die Erörterung der Friedensvermittlung Benedikts XV. durch die Revue-Artikel Prinz Konstantins in Fluß geraten. Bisher unveröffentlichte Dokumente aus den Aktenbeständen des Bayerischen Staatsministeriums des Königlichen Hauses und des Äußeren sowie der Bayerischen Staatskanzlei machen es möglich, neue Erkenntnisse zu ihrer Aufhellung beizusteuern.

I.

Am 13. April 1917 starb der Apostolische Nuntius in München, Msgr. Giuseppe Aversa, der erst am 17. Januar 1917 die Nachfolge des an die Römische Kurie berufenen Andreas Kardinal Frühwirth[4] angetreten hatte. Am 20. April ernannte Benedikt XV. Msgr. Eugenio Pacelli, Sekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, zum Apostolischen Nuntius in München. Am 26. Mai überreichte Msgr. Pacelli, der in Lugano mit dem dort residierenden bayerischen Gesandten beim Heiligen Stuhle, Otto Freiherr von Ritter zu Groenesteyn,[5] zusammengetroffen war, dem bayerischen König, Ludwig III., sein Beglaubigungsschreiben, das die Feststellung enthielt, der Papst sei um nichts mehr als um die Beschleunigung der Stunde des ersehnten Friedens besorgt.[6] Am 13. Juni richtete die Kurie an die Reichsleitung in einem Schreiben das Ersuchen, ihr die deutschen Friedensvorschläge mitzuteilen, um dadurch in die Lage versetzt zu werden, Friedensvorschläge machen zu können.[7] Am 26. Juni stattete Msgr. Pacelli Reichskanzler Bethmann Hollweg, am 29. Juni Kaiser Wilhelm II. seinen Antrittsbesuch ab. Über diese Begegnung berichtete Wilhelm II. in seinen „Erinnerungen" in einer Weise, daß sich die Apostolische Nuntiatur in München zu einer Richtigstellung veranlaßt sah.[8] Am 13. Juli trat Bethmann Hollweg als Reichskanzler zurück, — einem intensiven Kesseltreiben einer nur in der Ablehnung des Reichskanzlers einigen Front erlegen. Sein Nachfolger wurde der Unterstaatssekretär und preußische Staatskommissar Dr. Georg Michaelis. Am 19. Juli nahm der Reichstag die von Matthias Erzberger inspirierte Friedensresolution an,[9] deren Interpretation sich der neue Reichskanzler mit der berühmt gewordenen Wendung „Wie ich sie auffasse" vorbehielt. Am 14. Juli war Kaiser Wilhelm II. der erste Entwurf einer Antwort auf das Schreiben der Kurie vom 13. Juni vorgelegt worden.[10] Am 24. Juli weilte Msgr. Pacelli abermals in Berlin zu Besprechungen mit dem Reichskanzler und dem Auswärtigen Amt, die bis zum 26. Juli dauer-

[4] *Angelus Walz,* Andreas Kardinal Frühwirth (1845—1933). Wien 1950.

[5] Ritter, Otto Freiherr von zu Groenesteyn, geb. am 23. August 1864 zu Starnberg, gest. am 1. Januar 1940 zu Lochhausen.

[6] Niederschrift im G.St.A.Mü. (Geheimes Staatsarchiv München). Vgl. *Prinz Konstantin* a.a.O. S. 49f.

[7] Von einer Aufführung der umfangreichen Literatur ist Abstand genommen. Vgl. *Dahlmann-Waitz,* Quellenkunde der deutschen Geschichte. 9. Aufl. Hrsg. v. H. Haering. Leipzig 1931. *Hans Dietzel,* Bibliographie zur Deutschen Geschichte. In: *Peter Rassow,* Deutsche Geschichte im Überblick. Stuttgart 1953. *Günther Franz,* Bücherkunde zur deutschen Geschichte. München 1951.

[8] *Friedrich Ritter von Lama,* Die Friedensvermittlung Papst Benedikt XV. und ihre Vereitlung durch den deutschen Reichskanzler Michaelis (August-September 1917). München 1932, S. 32.

[9] *M. Erzberger,* Erlebnisse im Weltkrieg. Stuttgart 1920, S. 251ff.

[10] *Lama* a.a.O. S. 65.

ten. Am 3. Jahrestag des Kriegsausbruches richtete Papst Benedikt XV. eine Friedensnote an die „Oberhäupter der kriegführenden Völker".[11] Sie wurde am 15. August in Berlin übergeben. Am 18. August erläuterte Msgr. Pacelli in einem Brief an Ministerialdirektor von Bergen die Gründe, die den Papst bestimmt hatten, vor Einlauf der endgültigen deutschen Antwort auf die vorgelegten Friedensvorschläge den Appell an die Oberhäupter der kriegführenden Völker zu richten. Am 30. August gab er im Vollzug einer ihm von Kardinalstaatssekretär Gasparri erteilten Weisung dem Reichskanzler Kenntnis eines Telegramms der Regierung Englands, dem sich die französische Regierung angeschlossen hatte. In ihm wurden spezifizierte Angaben über die deutschen Absichten über Zukunft und Schicksal des besetzten Belgiens für unerläßlich erachtet. Am 11. September beriet ein „Kronrat" unter dem Vorsitz des Kaisers über die Antwort der päpstlichen Friedensnote. Diese wurde im Entwurf am 14. September an Msgr. Pacelli gesandt. Am 18. September lag dem Auswärtigen Amt bereits die Antwort aus Rom vor, die in tiefer Besorgnis vor einer dilatorischen Behandlung der in Bezug auf Belgien gestellten Frage warnte. Der Entwurf der Note wurde am 19. September als Note der deutschen Reichsregierung nach Rom gesandt. Am 24. September beantwortete Reichskanzler Dr. Michaelis das Schreiben Pacellis vom 30. August. Am 28. September übersandte Kardinalstaatssekretär Gasparri der britischen Regierung die deutsche Note vom 19. September. Es war der letzte Schritt der Kurie in dieser Aktion. Bitter klagend stellte Benedikt XV. in seiner Weihnachtsansprache 1917 fest: „Zum Hirtenamte über jene Herde berufen, die nur ein schlechter Hirt dem Blutbade preisgegeben ließe, empfanden Wir wie Paulus einen heftigen Schmerz darüber, daß die von Uns auf die Wiederversöhnung der Völker gerichteten Bemühungen vergebens waren."[12] Diese — hier nur skizzierten — Vorgänge waren wiederholt Gegenstand leidenschaftlicher Diskussionen, Untersuchungen und Darstellungen. Friedrich Meinecke hat in einer ausgewogenen Studie der verworrenen innenpolitischen Situation Deutschlands im späten Sommer 1917 gerecht zu werden versucht.[13] Er hat — ohne auf das Ereignis der Friedensvermittlung Benedikts XV. einzugehen — in seiner Betrachtung „Die deutsche Katastrophe" auf den starken Einfluß verwiesen, die die um die „Vaterlandspartei" gruppierten politischen Kräfte auf die innenpolitische Entwicklung genommen haben: „In der Tat ging auch die stärkere Einwirkung auf das politische Geschehen damals von der Vaterlandspartei aus, nämlich durch den Druck, den sie, verbündet mit der Obersten Heeresleitung, auf die schwache Reichsregierung in den letzten Monaten der Monarchie auszuüben vermochte. Der alldeutsche Eroberungsgeist und das innenpolitische Herrentum der schweren Industrie und des ostdeutschen Großgrundbesitzes schufen sich in der Vaterlandspartei ein Organ, das ihre wahren Tendenzen blendend verhüllte."[14] Friedrich Ritter von Lama ist in seiner Untersuchung zu der Feststellung gekommen: „Da also sonst nirgendswo ein triftiger Grund für das Verhalten Michaelis' ersichtlich ist, bleibt nur die ernsthafte An-

[11] *Lama* a.a.O. S. 72—75. [12] *Lama* a.a.O. S. 294.

[13] *Friedrich Meinecke*, Kühlmann und die päpstliche Friedensaktion 1917. Sitz.ber. d Preuß. Ak. d. Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Berlin 1928.

[14] *Friedrich Meinecke*, Die deutsche Katastrophe. 2. Aufl. Wiesbaden 1946. S. 48 f.

nahme übrig, daß Reichskanzler Michaelis den Weg einer Friedensvermittlung über Rom deshalb nicht beschreiten wollte, weil er seine Einstellung zum Vatikan von dem engherzigen Romhasse bestimmen ließ, der in dem Sturmlaufe des Evangelischen Bundes gegen die päpstliche Friedensaktion so sinnfälligen Ausdruck fand. Es ist zweifellos, daß Michaelis nicht auf einen deutschen Diktat- und Eroberungsfrieden eingestellt war und jede andere Möglichkeit einer Friedensvermittlung warm begrüßt und gerne akzeptiert hätte. Aber die historische Entwicklung der Dinge hatte dem deutschen Volke jede andere Möglichkeit versagt und den Lenker seiner politischen Geschicke vor die Wahl gestellt: über Rom oder gar nicht. Michaelis wählte nicht Rom."[15] — Die offensichtliche Abhängigkeit Prinz Konstantins von Bayern von den Auslassungen Lamas und sein Reportage-Rahmen, durch den er Papst Pius XII. sein Leben in Audienzen „erzählen" läßt, haben dann zu der nicht unbedenklichen Annahme geführt, der derzeitige Inhaber des Heiligen Stuhles gebe die Schuld am Scheitern der päpstlichen Friedensaktion 1917 dem protestantischen Reichskanzler oder seinen Bindungen zu evangelischen Organisationen und Einrichtungen. Msgr. Pacelli hat sich der nicht einfachen Aufgabe des diplomatischen Vermittlers mit sachlicher Zurückhaltung und diskreter Vornehmheit erledigt. Konfessionelle und kirchenpolitische Fragen sind weder von seinem hohen Auftraggeber, Papst Benedikt XV., noch von ihm dabei berührt oder angesprochen worden. Es sind Äußerungen Papst Benedikts XV. und Msgr. Eugenio Pacellis über das Scheitern der unternommenen Aktion bekannt. In ihnen wird mit tiefempfindenden Worten dem Bedauern über die Erfolglosigkeit der nach ernster Prüfung eingeleiteten Bemühungen Ausdruck verliehen. Aber weder Papst noch Nuntius haben Untersuchungen veranlaßt oder Vermutungen ausgesprochen, wem die Schuld dafür zufalle.

II.

Es geht hier darum, politische Erwägungen aufzuzeigen, die für das Scheitern der päpstlichen Vermittlung in Betracht kommen. Das soll im Anschluß an die 1948 erschienenen „Erinnerungen" Richards von Kühlmann[16] geschehen. Nach dem Reichskanzlerwechsel Bethmann Hollweg/Michaelis am 13./14. Juli 1917 löste Kühlmann den Staatssekretär Artur Zimmermann am 7. August 1917 in der Leitung des Auswärtigen Amtes ab, die er bis zum 9. Juli 1918 innehatte. In seine Amtszeit fiel auch die Bearbeitung der päpstlichen Friedensnote vom 1. August 1917. Kühlmann berichtet darüber:

> „Die erste Frage, die von mir sofort nach Übernahme des Amtes praktische Entscheidungen und Entschlüsse verlangte, war die sogenannte päpstliche Friedensnote. Die Kurie und der Nuntius Pacelli in München, der heute die dreifache Krone trägt, waren sich einig in dem Streben, wenn irgend möglich durch Vermittlung des Heiligen Stuhles der gequälten Welt den Frieden wiederzugeben. Die Kurie, welche den ungeheuren Vorteil hat, auch während eines Krieges die diplomatischen Beziehungen zu allen kriegführenden Staaten dauernd

[15] *Lama*, a.a.O. S. 303. Man wird dem Ergebnis, zu dem Ritter von Lama kommt, wohl mit einigen Vorbehalten begegnen müssen, da er nicht in sämtliche Hintergründe des damaligen Geschehens Einblick haben konnte, wie es für die Art seiner Beweisführung unbedingt notwendig gewesen wäre.

[16] *Richard von Kühlmann*, Erinnerungen. Heidelberg 1948.

zu pflegen, ist natürlich hierdurch allen anderen möglichen Friedensvermittlern insofern überlegen, als sie durch ihre offizielle und wohl noch mehr durch ihre geheime Diplomatie in der Lage ist, sich über Wünsche und Stimmungen in jedem einzelnen Land jederzeit authentische Informationen verschaffen zu können. Schon vor meiner Amtsübernahme war bei einem Besuch des in München residierenden Nuntius Pacelli am Berliner Hof die Frage eines eventuellen päpstlichen Friedensschrittes eingehend besprochen worden. Kaiser Wilhelm, immer ein leidenschaftlicher Freund des Friedens, scheint sich so warm ausgesprochen zu haben, daß die Kurie Mut schöpfte und offenbar weiter Fühler ausstreckte. Besonders die Eindrücke über die englischen Dispositionen scheinen günstig gewesen zu sein. Jedenfalls entschloß sich der Vatikan, die päpstliche Friedensnote in die Welt hinausgehen zu lassen. So fand ich als erste und wichtigste Aufgabe im Amt, die Erteilung einer Antwort auf die päpstliche Note zu bearbeiten. So sehr ich von der Notwendigkeit für die Zentralmächte, so bald als möglich zum Frieden zu kommen, aufs tiefste durchdrungen war, so vollkommen abgeneigt war ich, den Frieden durch Vermittlung einer dritten Macht zu erreichen. Denn indem man der vermittelnden Macht seine Bedingungen mitteilt, sind diese schon publici juris. Man hat also seine Trümpfe aus der Hand gegeben und dieselben auf den Tisch gelegt. Unser Haupttrumpf war die Räumung und Wiederherstellung der besetzten Gebiete, insbesondere Belgiens. So sehr ich, wie oben dargelegt, geneigt war, die belgische Trumpfkarte im Spiel zu verwerten, so abgeneigt war ich, statt einer geheimen Sondierung durch eine geeignete und vertrauenswürdige Persönlichkeit eine öffentliche Verkündung unserer Stellungnahme, wie sie etwa ein materielles Eingehen auf die päpstliche Friedensnote gewesen wäre, zu bewirken, wogegen ich mich erbittert wehrte."[17]

In seinen weiteren Ausführungen gibt Kühlmann ohne Einschränkung zu, durch Informationen über die Auffassung des französischen Außenministers Ribot in einer ablehnenden Haltung der Papstnote bestärkt worden zu sein.[18] Das Ergebnis dieser Haltung und Beurteilung ist die Antwortnote der Reichsregierung vom 19. September gewesen, die Prinz Max von Baden als „inhaltlos"[19] charakterisiert hat.

III.

Die Feststellungen Kühlmanns bedürfen in Bezug auf die Form der Aussage keiner Erläuterung. Sie bedürfen jedoch in Bezug auf die geschichtliche Wahrheit der Nachprüfung. Diese ist auf Grund des — hier erstmals — erschlossenen Aktenmaterials des Bayerischen Staatsministeriums des Königlichen Hauses und des Äußern — im Geheimen Staatsarchiv München — und der Nachlässe der Grafen Hertling und Lerchenfeld — in Privatbesitz — möglich. Der Wert dieses Aktenmaterials ist durch den Umstand, daß die Archivalien der Reichsbehörden aus Deutschland weggebracht worden sind, bedeutend gestiegen.

Msgr. Eugenio Pacelli ist als Apostolischer Nuntius beim bayerischen König akkredidiert gewesen. Er hat sich mehrmals der vermittelnden Hilfe des Vorsitzenden im Bayerischen Ministerrat und Staatsministers des Königlichen Hauses und des Äußern, Georg Graf von Hertling,[20] bedient. Hertling

[17] *Kühlmann*, a.a.O. S. 475 f. [18] *Kühlmann*, a.a.O. S. 486.

[19] *Prinz Max von Baden*, Erinnerungen und Dokumente. Berlin 1927. S. 125.

[20] Eine wissenschaftlich ausreichende Biographie Georg Graf von Hertlings ist ein Desiderat. Eine Darstellung seiner Tätigkeit als leitender Staatsminister Bayerns 1912—1917 ist in Vorbereitung.

hat mit besonderer Aufmerksamkeit die inner- und außenpolitische Entwicklung des Deutschen Reiches verfolgt. Vor seiner Berufung an die Spitze des bayerischen Gesamtstaatsministeriums gehörte er über 31 Jahre lang dem Deutschen Reichstag an. Als „bayerischer Ministerpräsident" war er Vorsitzender des „Bundesratsausschusses für die auswärtigen Angelegenheiten", einer gemäß der „Versailler Verträge" zwischen Bayern und dem Norddeutschen Bund vom 23. November 1870 geschaffenen Einrichtung der Verfassung des Deutschen Reiches vom 16. April 1871.[21] In Graf Hugo Lerchenfeld[22] hatte Hertling einen ebenso kundigen wie urteilssicheren Beobachter der Reichspolitik. Lerchenfeld war von 1880—1918 Gesandter und Bevollmächtigter Bayerns zum Bundesrat in Berlin. Kühlmann rühmte ihm nach:

„Das Schiff der Beziehungen zwischen dem Reich und dem größten Bundesstaat unter der manchmal etwas impulsiven Regierung Wilhelm II. ohne Unfall durch die zahlreichen Klippen zu ersteuern, war eine ebenso schwierige wie im höchsten Grade verdienstvolle Aufgabe. In der Voß-Straße hatte Lerchenfeld, liebevoll alle Einzelheiten künstlerisch gestaltend, ein wirklich sehr repräsentatives Gesandtschaftsgebäude geschaffen, das für eine großartige gastfreundliche Geselligkeit einen glücklichen Rahmen abgab. Zu meiner Zeit wohnte der Neffe Lerchenfelds, genannt Hugo Minor, beim Onkel. Mit diesem mir fast gleichaltrigen Zeitgenossen war ich von Bayern her gut bekannt, so daß ich mit dem Onkel bald auf sehr gutem Fuße stand. Ich habe während der ganzen Zeit meiner diplomatischen Tätigkeit an Lerchenfeld einen ebenso erfahrenen wie wohlwollenden Gönner gehabt. Seine Stellung in der damaligen Berliner Gesellschaft war einzigartiger, glänzender als die der meisten Botschafter, obwohl die Sonne der kaiserlichen Gnade über dem Chef der bayrischen Vertretung nicht immer gleichmäßig geleuchtet hat."[23]

Hertling sagte in einem Brief an Hermann Cardauns,[24] der von 1876 bis 1907 der „Kölnischen Volkszeitung" als Chefredakteur vorstand, Lerchenfeld sei „natürlich kein Ultramontaner", im übrigen aber sein Freund.[25] Lerchenfeld hielt durch amtliche Berichte und durch umfangreiche Privatbriefe Hertling in Fragen der Reichspolitik auf dem laufenden. Er verfertigte auch die Protokolle über die Sitzungen des Bundesratsausschusses für die auswärtigen Angelegenheiten. Der langjährige Aufenthalt in der Reichshauptstadt machte Lerchenfeld zum intimen Kenner der mitunter verworrenen Wege der Reichspolitik. In Kenntnis der besonderen Anteilnahme des bayerischen Königs und des leitenden bayerischen Staatsministers für die päpstliche Friedensvermittlung räumte ihr Lerchenfeld in seinen Berichten und Briefen nach München breiten Raum ein.

Von wesentlicher Bedeutung für Aufnahme und Beurteilung der päpstlichen Friedensnote ist die „Aufzeichnung über die Sitzung des Ausschusses für die auswärtigen Angelegenheiten vom 20. August 1917". Ihr Verfasser ist Graf Lerchenfeld. Er führt zunächst die Sitzungsteilnehmer an: Reichs-

[21] *Ernst Deuerlein*, Der Bundesratsausschuß für die auswärtigen Angelegenheiten 1870 bis 1918. Regensburg 1954.

[22] Hugo Philipp Peter Graf von und zu Lerchenfeld auf Koefering und Schönberg, geb. am 13. Okt. 1843 zu Berlin, gest. am 29. Juni 1925 in Koefering.

[23] *Kühlmann*, a.a.O. S. 23.

[24] Das katholische Deutschland. Bd. I. Sp. 213f.

[25] Hertling an Cardauns. Brief v. 21. Febr. 1912. Nachlaß Cardauns.

kanzler Dr. Michaelis, Staatssekretär Dr. Helfferich, Staatssekretär von Kühlmann, Unterstaatssekretär von Grävenitz, die Staatsminister Dr. Graf von Hertling (Bayern), Graf Vitzthum (Sachsen), Dr. Freiherr von Weizsäcker (Württemberg), Dr. Freiherr von Dusch (Baden) und Dr. Langfeld (Mecklenburg-Schwerin) und die Gesandten Graf von Lerchenfeld (Bayern), von Nostiz (Sachsen), Dr. Freiherr von Varnbüler (Württemberg), Dr. Nieser (Bayern) und Freiherr von Brandenburg (Mecklenburg-Schwerin). Über den Sitzungsverlauf berichtet Lerchenfeld:

„Nach Begrüßung der Anwesenden teilte der Vorsitzende Staatsminister Graf Hertling mit, daß er beabsichtigt hatte, den Ausschuß zu einem späteren Termin einzuberufen. Die Friedensnote des Papstes habe ihn aber veranlaßt, den heutigen Tag zu wählen, damit die politische Lage und die Note noch vor deren Erörterung in der Reichstagskommission im Ausschuß besprochen werden können. Der Vorsitzende erteilte dann das Wort dem Reichskanzler.

Der Reichskanzler legte zunächst dar, daß seit dem letzten Zusammentritte des Ausschusses die Kriegslage sich stark zu unseren Gunsten geändert habe, daß aber trotzdem bei unseren Feinden keine Neigung zum Frieden hervorgetreten sei. Die Resolution des Reichstags habe keine Wendung zum Besseren herbeigeführt. Ob die Völker wie die feindlichen Staatsmänner dächten, wolle er dahingestellt sein lassen. Am stärksten sei der Kriegswille in England. In Frankreich und Italien sei allerdings eine gewisse Kriegsmüdigkeit vorhanden. Was Rußland betreffe, so sei die Entwicklung schwer zu übersehen. Es sei wunderbar, daß dort noch nicht ein stärkerer Zusammenbruch eingetreten sei. Doch könne man einen solchen erwarten. Jedenfalls sei zurzeit niemand in Rußland da, mit dem man verhandeln könnte. Unsere Feinde wollten nicht auf den Status quo ante eingehen, sondern sie verlangten von uns Elsaß-Lothringen und das linke Rheinufer, um daraus einen Pufferstaat zu bilden. Die Enthüllungen, die er — der Reichskanzler — hierüber veröffentlicht habe, seien nicht widerlegt worden. Er könne und werde weiteres Material über englisch-russische Verhandlungen im Reichstagsausschuß mitteilen, aus dem hervorgehe, daß schon vor dem Jahre 1914 zwischen London und Petersburg eine Teilung der Türkei vereinbart worden sei.

Auf dem Boden dieser Sachlage — fuhr der Reichskanzler fort — sei der Papst mit seiner Note hervorgetreten. Sie sei nicht von uns extrahiert worden, sondern der Initiative des Papstes entsprungen. Es sei allerdings mit der Kurie über die Note verhandelt worden. Aber es wäre nichts von uns nach Rom gekommen, was als Grundlage der Note betrachtet werden könnte. Das ergebe sich schon daraus, daß die Note schon publiziert war, als man hier über sie gesprochen habe. Die Note stelle sich auf den Standpunkt: Dauernder Friede, Abrüstung, Schiedsgerichte, keine Annexionen. Damit sei eigentlich alles gesagt und daraus ergebe sich von selbst eine Einschränkung unserer Kriegsziele, der Sicherungen für die Zukunft.

Er — der Reichskanzler — müsse anerkennen, daß theoretisch betrachtet die Vorschläge des Papstes sehr schön seien, schwierig sei jedoch über die Einzelheiten zu beraten. Es sei aber auch nicht notwendig auf den Einzelheiten herumzureiten. Da wir wegen eines Gebietserwerbes nicht länger Krieg führen wollen, so werden wir nie ablehnen können, auf Grund der päpstlichen Vorschläge in Beratung mit unseren Gegnern zu treten. Bei der Beantwortung der Note sei es nicht nötig auf die Einzelheiten einzugehen. Dies wolle er — der Reichskanzler — dem Reichstag klar machen und dringend abraten, die ganze Kriegszielfrage wieder aufzurollen. Er werde den Parteiführern die Grenzen zeigen, zwi-

schen denen wir verhandeln könnten. Es würden vielleicht einzelne schreien, aber die Abgeordneten müßten es doch verstehen, wenn er ihnen darlege, daß wir doch unmöglich Minimalziele bekanntgeben könnten. Der Papst erwarte auch nicht, daß wir bei unserer Antwort auf Einzelheiten der Note materiell eingingen. Er erwarte nur eine allgemein zustimmende Antwort auf den allgemeinen Friedensvorschlag.

Nachdem *Graf Hertling* seine Sympathie dem Vorgehen des Papstes gegenüber geäußert und sich mit den Ausführungen des Reichskanzlers über die Behandlung der Note einverstanden erklärt hatte, stellte er die Frage, wie denn die Oberste Heeresleitung sich zu dem Inhalt der päpstlichen Note und dem vom Reichskanzler beabsichtigten Vorgehen stelle.

Der Reichskanzler erwiderte, daß er mit der Obersten Heeresleitung in der Sache einig sei. Die Oberste Heeresleitung erkenne an, daß die Forderung eines weitgehenden militärischen Einflusses auf Belgien von dem Ausgange des U-Bootkrieges abhänge. Sie sei auch der Ansicht, daß, wenn durch künftige Ereignisse eine Friedensnotwendigkeit sich ergäbe, das Maß dessen, was wir im Westen und im Osten fordern dürfen, herabgesetzt werden müsse, daß wir dann eben billiger spielen müßten.

(Aus den Äußerungen des Reichskanzlers war auch zu entnehmen, daß die dem K. Staatsminister vorliegende Aufzeichnung über die Stellung der Reichsleitung zu einzelnen Punkten der päpstlichen Note im Einverständnis mit der Obersten Heeresleitung verfaßt ist.)

Der Reichskanzler teilte dann noch mit, daß die Oberste Heeresleitung die Stellung im Westen als gesichert betrachte. Wir würden dort die Linien halten bis Ende September, wo dann von selbst größere feindliche Unternehmungen aufhören müßten. Im Osten würden wir höchstens noch bis zum Pruth gehen. Unternehmungen gegen Petersburg oder Odessa seien wegen zu großer Entfernung von unserer Basis zu gefährlich.

Graf Vitzthum bemerkte, wenn auch die Note sympathisch anmute, so bereite sie doch Verlegenheit wegen der Wünsche des Reichstags. Es wäre sehr gut, wenn der Reichskanzler den Reichstag zur Vorsicht mahne.

Freiherr von Weizsäcker wies darauf hin, daß seit dem 16. Januar l. Js. die militärische Lage sich allerdings gebessert habe. Aber leider seien andere Gefahrenzonen entstanden: Amerika, die eigene innere Lage und die Lage unserer Verbündeten. Der U-Bootkrieg wirke nicht schnell, aber man könne hoffen, daß er auf die Länge uns helfe. Immerhin könne die Notwendigkeit, einen bescheidenen Frieden zu schließen, eintreten. Dazu sei der Moment nicht gekommen. Aber für diesen Fall sei die Note des Papstes für uns sehr nützlich. Sie bereite immerhin unseren Gegnern eine große Verlegenheit. Die Note sei auch von großem Wert als Gegengewicht gegen Stockholm. Die Gefahr, daß der Frieden von unten kommt, steige dauernd. Wir können uns nicht eine russische Revolution leisten.

Freiherr von Dusch stimmt dem Reichskanzler in der beabsichtigten Behandlung der päpstlichen Note zu. Aber er könne nicht leugnen, daß die Note doch sehr zu Gunsten unserer Gegner wirke. Sie stelle doch eine starke Anforderung an unsere Gemütsruhe. Wenn die Parteien im Reichstage mit der Note drücken, so würde das sehr bedenklich sein. Es müsse daher auf das Zentrum ganz besonders Einfluß genommen werden, damit das nicht zu sehr drückt.

Graf Hertling wies darauf hin, daß viele Forderungen der päpstlichen Note, so die der Abrüstung, gar nicht so gefährlich seien wie sie schienen. Wir brauchten uns da nicht zu wehren. Das würden schon andere besorgen. Die Freiheit der Meere werde England nie bewilligen.

Dr. Langfeld bezeichnete den Inhalt der Note als bestürzend. Wenn das, was uns darin angesonnen werde, der Ausgang des blutigen Ringens sei, dann sei es traurig. Sympathisch sei ihm in der Note nur das Verlangen des Papstes, daß das Morden aufhöre; für alles andere fehle der Boden. Aber wir könnten uns ja mit der Antwort begnügen, daß wir bereit sind, Frieden zu schließen, was wir ja schon von uns aus angeboten hätten. Wegen alles übrigen möge sich der Papst an die Entente halten.

Graf Hertling erwiderte, eine andere als eine allgemein gehaltene zustimmende Erklärung werde von der Kurie nicht erwartet. Wenn unsere Gegner etwas anderes wollten, so sollten sie den Anfang machen.

Frhr. von Weizsäcker äußerte, er teile nicht die Bedenken einiger Vorredner. So solle der Satz der Note, der auf Elsaß-Lothringen bezogen werden könne, nur eine Brücke bilden für Frankreich: Etwa Volksabstimmung im Reichsland oder selbständiger Bundesstaat. Die Note habe einen großen moralischen Wert, weil sie auf die Friedensstimmung in den Ententeländern wirken werde, namentlich in Frankreich und Italien.

Frhr. von Dusch schränkte seine erste Äußerung etwas ein. Natürlich müsse die Note sympathisch beantwortet werden.

Der Reichskanzler wies darauf hin, daß wir wegen der Beantwortung mit Österreich unterhandeln müßten. Die Richtlinien der Antwort seien mit der Obersten Heeresleitung vereinbart. Die österreichisch-ungarische Regierung sei durch ein Telegramm verständigt. Die Antwort liege noch nicht vor.

Graf Hertling faßte das Ergebnis der Besprechungen dahin zusammen, daß der Note gegenüber ein freundliches Entgegenkommen geboten sei, daß aber auf die einzelnen Punkte weder in der Antwort noch im Reichstag eingegangen werden sollte.

Über die künftigen Friedensverhandlungen äußerte der Vorsitzende als seine Ansicht, daß es sich empfehlen werde in Spezialverhandlungen mit den einzelnen Gegnern, nicht in einer allgemeinen Konferenz die Friedensbedingungen festzusetzen.

Der Reichskanzler stimmte dem zu. Man müsse, wenn möglich, zuerst mit den einzelnen Gegnern sich vertraulich verständigen."[26]

Der VIII. Bundesratsausschuß beschäftigte sich abschließend mit der „Polnischen Frage", nach deren Stand sich der leitende Staatsminister des Großherzogtums Baden erkundigte.

IV.

Lerchenfeld begab sich nach der Sitzung des diplomatischen Ausschusses wieder in Urlaub. Er kehrte am 12. September nach Berlin zurück. Noch am gleichen Tag äußerte er sich zu dem Hertling bereits vorliegenden Entwurf der Antwortnote an Papst Benedikt XV. Er bemerkte: „Die Antwortnote, die seit gestern Eurer Exzellenz vorliegt, scheint mir nicht nur korrekt, sondern auch schön redigiert." Lerchenfeld verneinte dabei die Notwendigkeit eines erneuten Zusammentrittes des Bundesratsausschusses für die auswärtigen Angelegenheiten.[27] Hertling antwortete nach Erhalt des Briefes am 13. September. Er stimmte Lerchenfeld in der Auffassung bei, daß zum Zwecke der Beratung des Entwurfes der Antwortnote ein Zusammentritt des Ausschusses nicht angezeigt sei. Er erklärte jedoch einschränkend:

[26] Aufzeichnung über die Sitzung des Ausschusses für die auswärtigen Angelegenheiten vom 20. August 1917. G.St.A.Mü. Vgl. *Deuerlein*, a.a.O. S. 297—299.

[27] Lerchenfeld an Hertling. Brief vom 12. Sept. 1917. G.St.A.Mü.

„Also wie gesagt, aus Anlaß der Papstnote erscheint mir ein Zusammentritt des auswärtigen Ausschusses nicht veranlaßt; etwas anderes könnte es allerdings sein, wenn tatsächlich, wie am Schlusse Ihres alleruntertänigsten Berichtes vom gestrigen erwähnt ist, die in Anwesenheit des Kaisers geführten Besprechungen der Feststellung unserer Kriegsziele gegolten haben; falls sich dies bestätigt und wenn insbesondere in Aussicht genommen ist, das Ergebnis dieser Besprechungen dem Papste zur Kenntnis zu bringen, dann würde allerdings meiner Ansicht nach ein dringender Anlaß zu einem sofortigen Zusammentritt des auswärtigen Ausschusses gegeben sein; denn daß unsere Kriegsziele auch nur in vertraulicher Weise dem Papste mitgeteilt werden, bevor eine Aussprache im auswärtigen Ausschuß stattgefunden hat und damit auch den Souveränen der größten Bundesstaaten davon Kenntnis gegeben wird, was als unser Kriegsziel aufgestellt werden soll, halte ich für ausgeschlossen. Ich bitte daher Euer Exzellenz in dieser Richtung beim Herrn Reichskanzler geeignete Erkundigungen einzuziehen, und eventuell mit ihm die Frage des Zusammentritts des Bundesratsausschusses zu besprechen."

Dem bereits abgeschlossenen Brief hängte Hertling die Nachschrift an:

„Soeben erfahre ich durch den päpstlichen Nuntius, daß der Papst auf englische Veranlassung die Reichsleitung gebeten habe, ihre Kriegsziele mitzuteilen und insbesondere zur belgischen Frage Stellung zu nehmen, ob Belgien wieder hergestellt und die von Bethmann Hollweg bei Ausbruch des Krieges in Aussicht gestellte Entschädigung erhalten solle (gemeint ist offenbar die Entschädigung die in Aussicht gestellt war für den Fall, daß Belgien den Durchmarsch dulden würde). England scheint eventuell bereit, bei einer günstigen Lösung der belgischen Frage auf Frieden einzugehen. Hiernach scheinen die oben erwähnten Besprechungen und die in Aussicht genommene Antwort an den Papst doch von großer Bedeutung zu sein."[28]

Lerchenfeld antwortete am folgenden Tage. Er erklärte:

„Ihr Brief hat mich veranlaßt, die dort angeregten Fragen heute mit Kühlmann zu besprechen. Ich komme eben von ihm und kann melden, daß wieder einmal es anders kommt als ich angenommen und berichtet habe. Erstens: Dem Papst werden zunächst jedenfalls die Kriegsziele nicht mitgeteilt auch nicht das, was in Belgien beabsichtigt ist. Kühlmann will sich darüber im Ausschuß am 10. nur hypothetisch geäußert haben ‚man könne unter Umständen die Bedingungen, unter denen wir Frieden schließen wollen, der Kurie bekannt geben'. Nach meiner Erinnerung konnte ich nicht anders verstehen, als ich berichtet habe, aber es ist einerlei, jedenfalls wird nichts der Kurie bekannt gegeben. Kühlmann sagt mit Recht, ‚wenn ich die Bedingungen mitteile, dann kann der Papst nichts anderes tun als sie den Engländern mitzuteilen und damit hätten wir uns ohne Gegenleistung verausgabt'. Er wird in einem Privatbrief, der die amtliche Note begleiten wird, nichts wesentlich anderes sagen, als die Note selbst besagt. Zweitens: Es trifft zu, daß die belgische Frage hier intern erörtert wird, daß aber in der, in dem Bericht ad M. v. 12. d. M.[29] erwähnten Besprechungen über diese und überhaupt über die Kriegsziele Beschluß gefaßt worden wäre, nicht. Kühlmann bemerkte, daß er den Anstoß gegeben habe, damit endlich über unsere Ziele in Belgien Klarheit geschaffen werde. Bisher hätte man nur ganz oberflächlich Gedanken geäußert. Kein Ressort sich aber gründlich mit der Frage befaßt. Das soll jetzt nachgeholt wer-

[28] Hertling an Lerchenfeld. Brief vom 13. Sept. 1917. G.St.A.Mü.
[29] B. Gesandtschaft Berlin. Ber. Nr. 746 vom 12. Sept. 1917. G.St.A.Mü.

den. Drittens: Die Kohlenzufuhr an Holland ist nicht gekündigt worden. Die Nachricht, die mir aus sicherster Quelle zugekommen war, trifft nicht zu und ist inzwischen auch schon in der Presse dementiert worden. Die Verhandlungen gehen also weiter. Sie drehen sich im wesentlichen um die Frage des Kredites, den Holland uns einräumen soll, um unsere Valuta zu schonen. Wir verlangen 16 Millionen, die Holländer bieten 12 Millionen. Kühlmann sagt mir, daß wir es nicht zum Bruch mit Holland kommen lassen würden. Aus ‚Erstens und Zweitens' werden Euer Exzellenz ersehen, daß die Voraussetzungen, unter denen Sie die Zusammenberufung des Diplomatischen Ausschusses als dringlich bezeichnet haben, nicht zutreffen. Ich nehme an, daß Euer Exzellenz die Frage des Zeitpunktes mit Herrn von Kühlmann besprechen werden. Dieser wird von München aus auf einige Tage in Urlaub gehen[30] und erst am 21. oder 22. d. M. wieder in Berlin sein. Am 22. treffe ich auch wieder hier ein. Ferner habe ich noch zu melden, daß Kühlmann von den Mitgliedern des freien Ausschusses das Einverständnis erwirkt hat, daß die Antwortnote an den Papst in dem auf Belgien zu beziehenden Punkt unverändert bleibt. Die Herren Reichsboten haben dem zugestimmt gegen die Zusicherung, daß in der Note, dort wo die Friedensliebe des Kaisers betont wird, eine Einschaltung gemacht wird, die auf die Friedenskundgebung des R.Tags hinweist. Damit bleibt Belgien außer dem Spiel, was mir sehr gut scheint."[31]

Lerchenfeld ergänzte in einem Brief vom 15. September seine Ausführungen vom Vortage. Er schrieb an Hertling:

„Ich habe mich soeben des in Ihrem Briefe vom 13. ds. Mts. enthaltenen Auftrags an den Reichskanzler entledigt. Ich habe in Ihrem Namen gedankt für das Anerbieten, dem diplomatischen Ausschuß die Antwortnote an den Papst vor Absendung mitzuteilen, und habe dann dargelegt, wie Euer Exzellenz in Übereinstimmung mit dem Reichskanzler, da die Note nur das enthält, was im diplomatischen Ausschuß schon gebilligt worden ist, keinen genügenden Anlaß finden, jetzt den Ausschuß einzuberufen. Daß aber Euer Exzellenz verlangen, daß, wenn der Freien Kommission späterhin wichtige Mitteilungen über äußere politische Fragen gemacht werden würden, diese vorher im diplomatischen Ausschuß zur Erörterung gestellt werden. Der Ausschuß dürfe nicht vor vollendete Tatsache gestellt werden. Dies müsse namentlich dann gelten, wenn es sich um die Feststellung der Kriegsziele und Friedensbedingungen handeln werde. Der Reichskanzler erklärte sich mit Eurer Exzellenz darin ganz einverstanden. Er äußerte sich dann ungefähr im Sinne der gestrigen Mitteilung Kühlmanns, daß er zurzeit bestrebt sei, über einzelne Kriegsziele, insbesondere die künftige Gestaltung Belgiens, eine Verständigung mit der Obersten Heeres- und der Obersten Marine-Leitung anzubahnen. Sein persönlicher, bei seiner jüngsten Reise nach Belgien gewonnener Eindruck sei der, daß eine Annexion des Landes kein Glück für das Reich sein würde. Auch Kardinal Hartmann habe mit Hinweis auf den dortigen katholischen Klerus und die dortigen Sozialdemokraten dringend davor gewarnt. Zu seiner Freude stehe auch die Oberste Heeresverwaltung (Hindenburg und Ludendorff) auf dem Standpunkt, daß, wenn man in diesem Herbst durch einen Verzicht auf Belgien zu einem Frieden kommen könnte, es sich nicht empfehle, wegen Belgien den Krieg fortzusetzen. Gewisse wirtschaftliche Garantien zu erhalten sei allerdings anzustreben, auch würde die Oberste Heeresverwaltung gern Lüttich behalten. Aber vielleicht ließe sich Lüttich als Pfand festhalten bis andere Garantien gefunden. Die

[30] *Kühlmann*, a.a.O. S. 488.
[31] Lerchenfeld an Hertling. Brief v. 14. Sept. 1917. G.St.A.Mü.

Oberste Marineverwaltung denke noch immer an den Besitz der flandrischen Küste. Er — der Reichskanzler —, und hierin stimme ihm die Oberste Heeresleitung zu, sei aber der Ansicht, daß ohne den Besitz von Belgien der Besitz der flandrischen Küste militärisch nicht möglich wäre. Die Marine solle und werde erwägen, ob nicht andere nützliche Kompensationen an Stelle der flandrischen Küste zu verlangen sein würden. Auch die Flamenfrage und anderes werde noch zu erwägen sein. Alle diese Erwägungen seien, wie ich aus seinen Mitteilungen sehen könne, noch in den Anfangsstadien. Der Reichskanzler teilte mir dann noch mit, daß er nach der Reichstags-Session auch an die Ostfront fahren wolle, um von den dortigen Verhältnissen einen Eindruck zu gewinnen und um sich klar zu werden, welche Kriegsziele man sich dort stellen könne. Am Schluß der Unterredung teilte er mir noch im strengsten Vertrauen mit, daß ein Friedensfühler aus dem Lager der Entente vorliege. Mehr könne er und dürfe er mir nicht sagen. Die Sache dürfe nur zwischen ihm und Kühlmann behandelt werden. Auch S.M. der Kaiser, dem er diese Mitteilung gemacht habe, habe nicht nach dem Näheren gefragt. Der Reichskanzler war aber einverstanden, daß ich Euer Exzellenz diese Nachricht mitteile."[32]

In folgenden Briefen nahm Lerchenfeld nur in Form allgemeiner Erwähnungen zu der Behandlung der päpstlichen Friedensnote Stellung. So berichtete er über die Beratungen des Hauptausschusses des Deutschen Reichstages am 28. September:

„Kühlmann hat stark betont, daß Einigkeit vor allem not tut. Dies hat Erzberger sehr geschickt aufgegriffen und dargelegt, daß diese Einigkeit in und durch die Antwort auf die päpstliche Note festgelegt und international dokumentiert sei. Die Bezugnahme in der Antwort auf die Resolution vom 19. Juli l. J. lasse keinen Zweifel darüber aufkommen, daß Regierung und die große Mehrheit des Parlaments in der Behandlung der belgischen Frage einig seien. Auch die Nationalliberalen verlangten keine Annexion sondern nur Sicherheiten, stünden also grundsätzlich auf keinem anderen Standpunkt. Daß die Konservativen anders dächten käme gegenüber der Geschlossenheit der überwältigenden Mehrheit nicht in Betracht. Wenn das Ausland verstehen wolle, so müsse es verstehen. Unter diesen Umständen liege keine Veranlassung vor im Reichstag die belgische Frage weiter zu behandeln. Von der Arbeitspartei, Ledebour etc. wurde hingegen protestiert und Reden im Plenum angekündigt. Dieser Teil der Diskussion wird, da der Vorsitzende Vertraulichkeit beschließen ließ, nicht in die Presse kommen, ebenso einzelne Äußerungen über die Lage in Argentinien usw. Hier, Argentinien, gab Kühlmann den Grafen Luxburg sachlich preis, nahm ihn aber persönlich in Schutz, indem er auf frühere gute Leistungen und die Schwierigkeit hinwies, mit der ein von seiner Regierung abgeschnittener Vertreter zu kämpfen hat. Erzberger ist wieder persona grata bei der Regierung, denn er hat es verstanden, das, was die Regierung anstrebt, Einigkeit mit dem Reichstag nach Außen hin zur Erscheinung zu bringen, in die Wege zu leiten. So hat er unter anderem sehr geschickt dargelegt, daß die belgische Frage nach dem Vorschlag des Papstes und unserer Antwort nur im Konnex mit anderen Fragen behandelt werden könne. Darum dürften wir jetzt nichts preisgeben."[33].

Dem Scheitern der päpstlichen Friedensvermittlung lange Betrachtungen zu widmen, sah sich Lerchenfeld nicht veranlaßt. Seine Aufmerksamkeit be-

[32] Lerchenfeld an Hertling. Brief v. 15. Sept. 1917. G.St.A.Mü.
[33] Lerchenfeld an Hertling. Brief v. 28. Sept. 1917. G.St.A.Mü.

anspruchte die beginnende Krise um Reichskanzler Michaelis, die mit dessen Rücktritt und mit der Berufung Georg von Hertlings zum Reichskanzler am 25. Oktober 1917 endete.

V.

Die päpstliche Friedensvermittlung des Jahres 1917 hatte ein — bisher unbekanntes — Nachspiel. Seine Einordnung in die allgemeine politische Entwicklung ist nur vermutbar. Die erschlossenen bayerischen Akten sind ohne weitere Vorgänge. Der Hauptbeteiligte — Richard von Kühlmann — schweigt sich in seinen Erinnerungen darüber aus. Ob bewußt oder unbewußt, ist nicht festzustellen. Naheliegend ist die Vermutung, daß Graf Hertling als Reichskanzler diesen Schritt ausgelöst hat. Sie ist jedoch nicht beweisbar.

Staatssekretär von Kühlmann ließ am 18. Dezember 1917 durch den preußischen Gesandten in München, Graf Zech, eine Note überreichen, in der er noch einmal zu der Papstnote vom 1. August Stellung nahm und Kenntnis von seinen eigenen Friedensbemühungen durch den Marquis de Villalobar gab. Das Dokument ist mit dem Bleistiftvermerk versehen: „Übergeben von Gf. Zech. 19. XII. 17. Abschr. der Note an den hiesigen päpstl. Nuntius." Es trägt den Briefkopf „Königlich-Preußische Gesandtschaft" und hat folgenden Wortlaut:

„Wie Seiner Exzellenz dem Apostolischen Nuntius bekannt ist, haben wir die Friedensdemarche Seiner Heiligkeit mit lebhafter Genugtuung begrüßt und mit aufrichtiger Sympathie aufgenommen. Dementsprechend hat sich unsere Antwort den Grundsätzen angeschlossen, die von Sr. Heiligkeit dem Papst aufgestellt worden waren und die die Grundlage für weitere Verhandlungen bilden sollten. Durch eine gleiche entgegenkommende Haltung würde die Entente das päpstliche Friedenswerk ganz erheblich gefördert haben; sie hat es statt dessen für gut befunden, das Schreiben des Papstes nicht einmal einer Antwort zu würdigen und auf diese Weise seine Action, wenn nicht zum scheitern, so doch zum Stillstand zu bringen. Das Telegramm des englischen Gesandten beim Päpstlichen Stuhl, das der Apostolische Nuntius in München mit seinem Schreiben vom 30. August hierher mitgeteilt hat, war sehr vage gefaßt. Es enthielt nur einseitige negative Feststellungen, aber keine direkte Anfrage. In seinem Antwortschreiben v. 24. September hat der damalige Reichskanzler trotzdem die diesseitige grundsätzliche Bereitwilligkeit zur Präzisierung der Kriegsziele (mit Einschluß derjenigen Fragen die auf Belgien Bezug haben) ausgesprochen. Er machte indessen die Abgabe einer diesbezüglichen Äußerung von der Klärung gewisser Vorbedingungen abhängig. In dem Schreiben selber waren zwei wesentliche Vorbedingungen angegeben: Die erste Vorbedingung war die Gewähr dafür, daß bei dem Austausch der Meinungen derjenige Geist von Achtung vor dem Standpunkt des Gegners und von Objektivität vorwalten würde, für den die Haltung Sr. Heiligkeit des Papstes ein so leuchtendes Vorbild böte und dessen wir uns befleißigten. Die zweite die Revision der Kriegsziele, die die Entente in der Antwort des Präsidenten Wilson auf die Note bekanntgegeben hatte. Friedensgespräche könnten nur auf der Grundlage geführt werden, daß keine von den beiden Parteien zur Zeit besiegt sei und daß keine der anderen moralisch und politisch etwas zumute, was ein stolzes Volk, selbst wenn es besiegt wäre, nicht ertragen könne. In diesen zwei Vorbedingungen kommt noch ein Punkt, den wir dem Apostolischen Nuntius gegenüber seiner Zeit nicht haben zur Sprache bringen wollen. Aus einer Quelle, die geheim ist, im allgemeinen

aber zuverlässige Nachrichten liefert, war uns die Nachricht zugetragen worden, die Entente habe eine Vereinbarung getroffen, wonach mit Rücksicht auf Italien der Heilige Stuhl von Friedensverhandlungen auszuschalten sei. Mithin hatten wir ein naheliegendes Interesse daran, festzustellen, ob das Telegramm des englischen Gesandten in Rom — dessen Darlegungen sich nach dem Schreiben des Nuntius die Regierung Frankreichs mithin nicht auch andere Regierungen, angeschlossen hatte — nicht etwa nur als ein Scheinmanöver anzusehen sei.

Über diese verschiedenen Vorbedingungen wollten wir zunächst Klarheit gewinnen, um alsdann den Nuntius, — wie es am Schluß des vorerwähnten diesseitigen Schreibens v. 24. Sept. heißt, in einer — erhofften — nicht allzu fernen Zeit über die Absichten und notwendigen Forderungen der Kaiserlichen Regierung, insbesondere hinsichtlich Belgiens zu unterrichten. In der Absicht, die von der Kaiserlichen Regierung als erforderlich angesehene Klärung der Dispositionen und Absichten der Regierung Großbritanniens herbeizuführen, benutzte der Herr Staatssekretär des Auswärtigen Amtes einen Weg, der sich ihm damals bot. Er stellte nämlich einem erfahrenen und gewandten Vertrauensmann, der mit den Verhältnissen und Persönlichkeiten in England vertraut war, und der sich zu einer entsprechenden vorsichtigen Sondierung bereit erklärt hatte, anheim, eine solche inoffiziell vorzunehmen. Die spanische Regierung ist von ihm weder direct noch indirect um eine diesbezügliche Sondierung und noch viel weniger um eine Vermittlung angegangen worden. Gegen den Wunsch des Staatssekretärs und auch gegen denjenigen des Vertrauensmannes scheint von Seiten der spanischen Regierung die Sache in einer Weise ausgelegt worden zu sein, die den hiesigen Ansichten nicht entsprach. Der Herr Staatssekretär beehrt sich, dem Apostolischen Nuntius vertraulich mitzuteilen, daß sein Vertrauensmann ein Spanier ist. Aus Gründen der Diskretion und der Loyalität muß er es sich jedoch versagen, seinen Namen zu nennen.

Herr von Kühlmann wäre dankbar, wenn der Nuntius Vorstehendes vertraulich nach Rom mitteilen und dabei besonders bemerken wollte, daß er nach wie vor vollkommen auf dem Boden des Schreibens v. 24. Sept. steht. Er fährt heute Abend in das Große Hauptquartier und muß sich sodann nach Brest-Litowsk begeben, um dort die Friedensverhandlungen aufzunehmen. Wenn ihm mehr Zeit zur Verfügung stände, so hätte er es sich nicht nehmen lassen, persönlich nach München zu kommen, um das in diesem Telegramm dargelegte dem Nuntius mündlich mitzuteilen.

München d. 18. Dez. 1917."[34]

VI.

Die Erklärungen Kühlmanns in seinen Erinnerungen und in der — hier erstmals — veröffentlichten Note an den Apostolischen Nuntius und die Feststellungen Lerchenfelds lassen keinen Zweifel darüber zu, daß Bearbeitung und Beantwortung der päpstlichen Friedensnote Kühlmann anvertraut gewesen ist. Die zentrale Figur auf deutscher Seite ist nicht der außenpolitisch nur mangelhaft orientierte und auch nur mangelhaft interessierte Reichskanzler Michaelis, sondern Staatssekretär Kühlmann gewesen. Er hat die Richtung des Verfahrens bestimmt, dem der Hilferuf des Papstes angesichts des täglichen Blutopfers auf den Schlachtfeldern Europas in Deutschland unterworfen worden ist. Von Kühlmann stammen die Argumente *gegen* eine verbindliche Äußerung der Reichsregierung über die Zukunft Belgiens. Er hat sich dabei auf unbestimmte Auslassungen der Mitglieder des Bundes-

[34] G.St.A.Mü. Pol. A. VII. Reihe. Abg. 1943. Nr. 67.

ratsausschusses für die auswärtigen Angelegenheiten berufen und stützen können. Der Gedanke, Kühlmann habe seinen persönlichen Friedensbemühungen den Vorzug gegeben, liegt nahe. Aber auch er ist nicht beweis-, sondern nur vermutbar. Lerchenfeld entlastet Michaelis durch das Festhalten der Erklärung, dieser habe auf seiner jüngsten Reise nach Belgien den Eindruck gewonnen, daß eine Annexion des Landes kein Glück für das Reich sein würde. Aber auch die Note der preußischen Gesandtschaft in München an Msgr. Pacelli stellt ein Dokument der Rehabilitierung Reichskanzlers Michaelis dar, indem sie den Versuch unternimmt, die Haltung Kühlmanns zu rechtfertigen. Den hier erschlossenen Dokumenten ist ein akonfessioneller Charakter eigen, was jedoch nicht bedeutet, daß konfessionelle Strömungen im Verlauf der päpstlichen Friedensvermittlung ausgeschlossen werden müssen. Wenn sie über das Polemisch-Publizistische hinaus Einfluß genommen haben, sind sie in dem dokumentarisch nicht erfaßbaren Bereich des Irrationalen geblieben. Sie wären deshalb nicht weniger wirksam. Sie sind aber weder von Michaelis noch von Kühlmann ausgesprochen worden. Sie können ihnen deshalb nicht unterstellt werden. Die Note vom 18. Dezember 1917 ist jedoch der Ausdruck des beunruhigten Gewissens Kühlmanns.

Diese Tatsachen sind auch der hohen Mittelsperson des Vatikans, Msgr. Pacelli, bekannt geworden. Auch er hat sich jeder Äußerung konfessioneller Polemik über die Behandlung der päpstlichen Friedensnote in Deutschland enthalten. Am 1. Oktober nahm Msgr. Pacelli zu dem ruhmlosen Ende der Aktion Benedikts XV. Stellung. Er schrieb an Hertling:

> „Gestern erhielt ich von Seiner Eminenz, dem Herrn Kardinalstaatssekretär einen ganz vertraulichen, nur an mich persönlich gerichteten Brief, in welchem Seine Eminenz mir in sehr lebhaften Ausdrücken das Mißfallen und die Enttäuschung kundgab über die Antwort der kaiserlichen Regierung auf den päpstlichen Friedensaufruf und mir seine schweren Bedenken äußerte für die Zukunft und deshalb hinzufügte, daß der Hl. Stuhl in jeder Weise sein Möglichstes getan hat im Interesse des Friedens und folglich aller Nationen, — daher lehnt der Hl. Stuhl jegliche Verantwortung für die Fortsetzung dieses grauenhaften Krieges ab."[35]

So hart und bitter die Feststellungen Msgr. Pacellis über die Haltung der Reichsleitung sind, — sie sind ohne anklagende Polemik und ohne konfessionelle Verdächtigung. Solche sind vom derzeitigen Inhaber des Stuhles Petri zu keinem späteren Zeitpunkt ausgesprochen worden. Die hier erstmals veröffentlichten Dokumente beweisen die fahrlässige Sorglosigkeit der deutschen Reichsleitung bei der Beurteilung der politischen und militärischen Lage Deutschlands und seiner Verbündeten. Der Vertreter des Heiligen Stuhles in Deutschland hat allen Beteiligten sein tiefes Bedauern über den geringen Ernst zum Ausdruck gebracht. Er hat niemals und bei keinem Anlaß von „Schuldigen" gesprochen. Dieser Begriff ist erst in der nachfolgenden Diskussion entstanden. Soweit die Forschung verantwortungsbewußt geblieben ist, hat sie auf den strafrechtlichen Begriff verzichtet. Die Sorge um das anhaltende Blutopfer der Völker Europas hat Benedikt XV. zu seinem Frie-

[35] Pacelli an Lerchenfeld. Brief v. 1. Okt. 1917. G.St.A.Mü. Pol. A. VII. Reihe. Abg. 1943. Nr. 67.

densschritt bestimmt. Die Trauer über die Erfolglosigkeit ist bei ihm und seinem Vermittler in Deutschland, Msgr. Pacelli, aufrichtig und groß gewesen. Aber Trauer über die Erfolglosigkeit gutgemeinter Bemühungen ist weder Verdächtigung noch Anklage. Was er getan hat, ist aus Sorge um Europa und Deutschland geschehen. Die hier durch neue Dokumente aufgezeigte Fährte zu Staatssekretär Richard von Kühlmann weist zu der Verantwortung über die *deutsche* Behandlung der Friedensaktion Papst Benedikts XV.

Über das Tragische

Von WILHELM GRENZMANN

Das „Tragische" ist eines jener Worte, in denen der Schmerz der Menschheit zum Ausdruck kommt. Es enthält das „De Profundis" der Jahrtausende. Es bezeichnet den Menschen in seiner Zeitlichkeit und ist von dieser nicht zu trennen. Der Umstand, daß es in vielfacher Verwendung und in schillernder Bedeutung erscheint, weist darauf hin, daß es sich nicht auf eindeutige Erfahrungen stützt, sondern auf ein verschlungenes Gewebe vielfältigen Bewußtseinsbesitzes. Dieses ist schwer zu analysieren. In der Tragik drückt sich das Grunderlebnis der Ungesichertheit und der Ungeborgenheit, der Gefährdung und der Einsamkeit aus. Tragik setzt jedenfalls das Erlebnis der Vorläufigkeit und des Fragmentarischen, des Unvollkommenen und des Unvollendeten, die Teilnahme am Unheilvollen und Unheiligen voraus. Grundlegend bei allem ist das Bewußtsein, daß der Mensch in Schuld verstrickt ist; aus der Teilhabe an Schuld ergeben sich alle Zwiespältigkeiten, Verhängnisse und Katastrophen, wobei gerade die Schuldverflechtung vor neue und vielleicht unlösbare Probleme stellen kann. Verbunden mit diesem Erlebnis menschlicher Unseligkeit ist die Sehnsucht nach Lösung aller Spannungen in einer „heilen" Welt und — in der Regel auch — die Hoffnung darauf. Ja, es gehört zum Erlebnis der Tragik, daß sie trotz aller Furchtbarkeit nicht nur niederwirft, sondern zugleich erhebt und mit dem Elend des Menschen auch die Größe und Erhabenheit seiner Bestimmung erahnen läßt.

Das Tragische erfahrbar zu machen, setzt Empfänglichkeit für die Problematik der mit diesem Worte bezeichneten Daseinssituation voraus. Nicht alle Menschen und nicht alle Zeiten besitzen diese. Es gibt Naturen, die ein so großes Seinsvertrauen haben, daß sie kaum oder gar nicht zum Innewerden der menschlichen Zwiespältigkeit gelangen. Ein wesentlich untragisches Verhältnis zur Welt kann religiös begründet sein durch das Bewußtsein des ungetrübten Einklanges von Gott, Welt und Mensch. Aber es besteht doch der Verdacht, daß eine auf solche Überzeugungen sich gründende Frömmigkeit arm und untief ist. Wo immer die religiöse Haltung verbunden ist mit dem Schmerz über Sünde und Verfehlung, mit Reue und

Zerknirschung, ist der Mensch dem Erlebnis des Tragischen nahe. Auch kann der Mangel an tragischem Bewußtsein Zeugnis eines flachen Optimismus aufklärerischer Zeiten sein, die über Fortschritten und Erfolgen die Abgründe vergessen, über die wir wandeln, solange wir leben. Oft ist schon der nachfolgenden Generation aufgegeben, das Tragische um so stärker auszuhalten. Es liegt immer „auf der Lauer"; im „Scheitern" erfahren wir erst die wahre Natur unseres Seins (Jaspers).

Das Tragische

Das Tragische ist von jeher das Lebenselement der großen Dichtung. Diese hat Aufgaben, die von keiner anderen Äußerungsform des Geistes gelöst werden können. Auf erhöhter Ebene werden Menschenschicksale sichtbar gemacht, durch die das Tragische als Lebensmacht erkennbar wird. Die allgemeinen Erfahrungen der Menschen werden im verdichteten Schicksal einer großen Gestalt der Dichtung „gültig", d. h. in einer nicht mehr zu überbietenden Weise künstlerisch ausgesprochen.

Dies geschieht vorzüglich im Drama. Das Tragische ist das Bauelement der „Tragödie". Hier stoßen Kräfte aufeinander, die sich heftig befehden, ja bis zur Vernichtung gegeneinander stehen. In ihr werden Spannungen sichtbar gemacht, die aus Notwendigkeit bestehen. Nur weil zwei Ordnungen sind, und wo zwei Ordnungen sind, kann auch Tragik sein. Die Geschichte der Tragödie zeigt dabei, wie vielgestaltig die mit dem „Tragischen" begriffene Grundsituation des Menschen ist und in wie vielen Formen sie sich ausbreitet. Denn die Rätsel, in denen sich der Mensch befindet, sind unübersehbar und unerschöpflich. Was der Mensch durch Nachdenken, Erfahrung, Erlebnisse und Beobachtungen, durch dichterisches Gestalten an Erkenntnissen über sich gewinnt, geht von Generation zu Generation, von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter und erfährt fortwährend eine Bereicherung. Aber die endgültige Klärung seiner selbst ist eine unlösbare Aufgabe; er kreist um einen unbegriffenen Kern. Das Tragische befindet sich dabei keineswegs bloß in der Tragödie. Es ist auch im Roman, im Epos, in der Ballade und besonders in der Novelle enthalten. Alle Dichtungsarten, in denen Kräfte gegeneinander wirken, können das Tragische anschaubar machen. Vor allem aber: es wäre nicht in der Dichtung, wenn es nicht vorher im Leben wäre. Das Tragische ist keine bloße Kategorie der Ästhetik; es will als Lebenswirklichkeit begriffen und bestanden werden.

Grundlegend für alle Tragik ist das Geheimnis der Beziehung zwischen Gott (der Gottheit) und Mensch. Damit ist von Anfang an zu bekennen, daß das Tragische in seinem tiefsten Grunde nicht anders als religiös verstanden werden kann. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird in der Tragödie „gegensätzlich", „antithetisch", ja als Widerspruch („paradox") erfahren. In der Tragödie erleben wir die Spannung zwischen unendlich und endlich, absolut und relativ, unbedingt und bedingt. So geringfügig der Mensch als der Partner der Unendlichkeit dabei auch einzuschätzen sein

mag, so steht er in der Tragödie doch mit seinem Recht und mit einem berechtigten Anspruch da; nur aus diesem Grunde ist überhaupt eine Tragödie möglich. Die tragische Spannung kennzeichnet sich auch keineswegs allein durch das Auseinander, sondern auch durch das Zueinander der Bewegung. Der Mensch begreift sich in der Tragödie nicht nur als Verlassenen und Ausgestoßenen, sondern auch als Gerufenen und Auserwählten, als frei und gebunden. Er ist selbständig und zugleich auf ein Ziel hingeordnet, das ihm die Richtung seines Weges weist. Er ist für sich da, eine in sich geschlossene Wesenheit, und doch in einen umgreifenden Zusammenhang eingeschlossen. Er lebt also in Gegensätzen und weiß sich daher auch nicht als eine Ganzheit. Auch geht er immer im Zwielicht. Das Halbdunkel der Welt behindert seinen Blick; die Gottheit ist verborgen, er verhält sich zu ihr in Vertrauen und Furcht.

Auf dieser Grundlage ergeben sich die wesentlichen Erscheinungsweisen des Tragischen.

1. Einer der tiefsten Gegensätze liegt in der Spannung zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Das eine wie das andere gehört zu den Erfahrungen des Menschen; es handelt sich um Grundgegebenheiten, die sich dem menschlichen Bewußtsein stellen. Daß beides aufeinander zugeordnet ist, empfinden wir als das vielleicht schwerste menschliche Problem. Denn das eine scheint dem andern nicht nur *begrifflich* zu widersprechen. Wir müssen die Spannung zwischen beiden hinnehmen als eine Urtatsache des Lebens selbst und sind noch dazu mit der Aufgabe betraut, sie im konkreten Dasein darzustellen und auszuhalten. Eine abgründige Paradoxie: einerseits wissen wir, daß wir umfangen sind von Notwendigkeiten vieler Art und uns dadurch in unserm Tun beschränkt sehen; anderseits ist uns klar, daß uns doch eine echte Freiheit geschenkt ist, die mit unserm Dasein gegeben ist und von uns betätigt sein will. Auch die Spannung zwischen beiden gehört zu unsern ersten Gewißheiten; die Notwendigkeit bezieht die Freiheit auf sich und fordert sie heraus; die Freiheit antwortet auf den Ruf, indem sie ihre Wahl trifft. Die Art, wie das Problem auftritt, erlebt und gelöst wird, ist so vielfach, wie es Menschen gibt. Die Wucht, mit der sich das Notwendige dem Menschen gegenüberstellt, kann so groß sein, daß sich die Bedeutung der Freiheit auf ein kleines Maß verringert; es kann aber auch sein, daß sich der Mensch gewaltig aufbäumt gegen eine Macht, die ihn vernichten will. Vor allem ist zu beachten: die Spannung von Notwendigkeit und Freiheit erscheint auf verschiedenen Stufen des Seins. Das Notwendige kann die Absolutheit des göttlichen Wesens und Willens sein, demgegenüber die menschliche Freiheit sich zu Gehorsam und Demut aufgerufen sieht. Es ist dabei möglich, daß sich dieser Wille dartut als unmittelbarer Spruch (z. B. im Orakel der Antike, in der Aussage der Offenbarung), aber auch als weltinnerlicher Sinn, der sich durch den Gang der Ereignisse dartut (wie in der Selbstwiederherstellung des Guten und der Selbstzerstörung des Bösen im „Macbeth"); auf tieferer Ebene erscheint die

Partnerschaft von Notwendigkeit und Freiheit im Gegenüber von Mensch und Welt, die zur Verstrickung führt. „König Ödipus" ist das große Beispiel dieses Widerspiels auf höchster Ebene. Das Faktum der Schuld liegt für ihn im tiefen Dunkel und kann doch nicht weggeleugnet werden. Ein Verhängnis scheint über ihm zu liegen, und doch ist seine Mitwirkung außer Zweifel. Der Wille der Götter ist verborgen und scheint grausam zu sein — und doch beugt sich der König dem Unbegreiflichen in Demut und vollendet sich in Selbstentäußerung, um Sühne zu leisten in der Hoffnung auf Gnade. Zwischen Notwendigkeit und Freiheit steht — in anderm Sinne — auch „Maria Stuart". Alle Wegzeichen des Dramas weisen auf ein einziges Ziel: den Tod, aber die Aufgabe ist ihr gestellt, diesen Tod freiwillig und entsühnt auf sich zu nehmen, das Notwendige und Unvermeidliche in Freiheit zu tun. Es gehört zur Größe des Dramas, daß der Dichter sie zur letzten Reife führt eben in dem Augenblick, als der Tod ihr entgegentritt. In diesen beiden Dramen findet das Problem: Notwendigkeit und Freiheit eine klassische Gestaltung.

Die weltanschauliche Spannweite innerhalb deren gerade diese Problematik auftritt, ist groß. Der religiöse Antrieb ist fast immer zu spüren. Er wirkt meist auch da noch nach, wo, wie oft im modernen Drama, an die Stelle des Vertrauens in die verborgene Gerechtigkeit der Götter die Verzweiflung tritt.

2. Die Tatsache, daß der Mensch im Zwielicht steht, macht den Menschen zum Sucher nach dem Wesen und Willen Gottes, der allein den Sinn dieser Welt verbürgt. Der Sinn der Welt ist keineswegs offenbar, es kann sein, daß er verdeckt ist durch das Unverständliche und sogar scheinbar Widersinnige. Der Mensch wandert sein Leben lang beklommen zwischen Sinn und Nicht-Sinn. Er hofft, das Undeutbare durch das Deutbare zu erhellen; er lebt in Furcht, daß er auch das Deutbare noch an das Undeutbare verliere. Alles kommt darauf an, ob er ein Glaubender sein kann oder sich jedes Vertrauens entschlägt. Die Größe der Ereignisse kann seine Haltung nach der einen oder nach der anderen Seite hin wesentlich beeinflussen. Wiederum sind viele Abarten möglich. Die Gestalten des Dramas bewegen sich im weiten Zwischenfeld von Vertrauen und Verzweiflung. Der geprüfte Mensch kann sich selbst angesichts der härtesten Anspannung dem verborgenen Sinn unterwerfen. Urbilder solchen Verhaltens haben wir in dem alttestamentli- Job und — abermals — in König Ödipus. Er kann aber auch der Lästernde und Verfluchende werden, wobei es einen großen Unterschied macht, ob er sich blasphemisch von Gott abkehrt oder — im vollen Sinn ungläubig geworden — den Welt-Unsinn beklagt. In jedem Falle wird das Vertrauen des Menschen auf eine schwere Probe gestellt. Die tragische Situation des Menschen besteht darin, daß er von scheinbarer Sinnlosigkeit überwältigt werden und den Sinn verfehlen kann. Das Halbdunkel kann für ihn Finsternis werden. Der Vordergrund der Welt füllt sich mit Wesen, Gestalten, Dingen und Vorgängen, die den Hintergrund verdecken und unerkennbar ma-

chen. Die Geschichte der Tragödie ist angefüllt mit diesem Zwiespalt von Sophokles bis in unsere Zeit.

Das Problem überschneidet sich mit der Spannung zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Der Mensch fühlt sich aufgerufen, ob ihm nun die Welt sinnvoll oder sinnwidrig erscheint. Eine sinnvoll geordnete Welt sucht den Menschen in ihr Heil einzubeziehen, die sinnwidrige Welt möchte ihn in ihren Abgrund holen. Und während sich der Sinn der Welt als heilbringende Notwendigkeit erkennbar macht und vom Menschen demütige Unterwerfung verlangt, vermag sich dieser im andern Falle in zweifacher Hinsicht zu verhalten: er kann sich resignierend fallen lassen, er kann — umgekehrt — sich zu höchstem Widerstand aufgerufen fühlen. Abermals baut sich die Zwiespältigkeit des Menschen auf dem Boden der Schuld auf; um ihretwillen geht er den bangen Weg zwischen Hell und Dunkel.

3. Mit all dem hängt zusammen: das Tragische zeigt sich in der Leiderfahrung. Die Tragödie spricht immer vom menschlichen Leid. Der Schuldiggewordene tritt in die Welt des Leides ein. Die Erschütterung, die von dem Leid der Tragödie ausgeht, beruht darauf, daß der Zuschauer in der Anschauung einer vorbildlichen Gestalt seiner eigenen Teilhabe am Leid der Welt innewird. Er sieht es vor sich in der äußersten Verdichtung. Das Mitleid ist nicht einfach Mittrauer, Kummer, Mitgefühl mit einem unglücklichen Menschen, der an einem zufälligen, nur ihn betreffenden Unglück zu tragen hat, sondern mehr: gemeinsamer Abstieg in die Welttiefe, worin wir — durch das Stück — der Schrecken des Daseins ansichtig werden. Wer mit Ödipus oder mit Woyzek leidet, leiht sein Mitleid nicht einem individuellen Schicksal, sondern fühlt sich berührt vom Leid der Welt, das sich in einer einzelnen Gestalt ausspricht. Und da der Mensch mit dem Ganzen der Welt in Beziehung steht, so ist dieses Leid auch das Seinige.

Es gehört indessen zur Leiderfahrung der Tragödie, daß sie nicht nur niederdrückend ist, selbst wenn die individuelle Existenz unter dem Übermaß zerstört wird. Das Erlebnis des Tragischen löst auch das Gefühl der Bewunderung für menschliche Größe aus, ja vermittelt das Bewußtsein „metaphysischen Trostes". Dieser wäre nicht denkbar, wenn nicht das Leid über sich hinaus „transzendierte", im Heillosen das Heil, im Verwunden sich der Arzt ankündigte. Der Mensch, der im Leid seine Haltung bewahrt und sich innerlich nicht zerbrechen läßt, bleibt groß oder wird es sogar erst durch das Leid. Aber eben dadurch macht er sichtbar, daß er die Kraft zum Ertragen durch die Teilhabe an einer höheren Kraft gewinnt, mag er es nun bekennen oder nicht. Wiederum kann man an viele Gestalten denken. Ödipus trägt ein Übermaß des Leidens, indem er, blind geworden für die äußere Welt, dem inneren Licht entgegengeht. Dem Normannenfürsten Robert Guiskard wird im Augenblick des Triumphes durch einen Handstreich aus dem Hintergrund die eigene stolze Welt zerschlagen; aber er bleibt groß und erhaben bis zum Ende, und obwohl keine metaphysische Hoffnung ausgesprochen wird, weist so viel Stärke und Selbstüberwindung über sich

hinaus. Die moderne Tragödie neigt oft zu größerem Pessimismus; aber da, wo sie groß ist, stellt sie die religiöse Frage nach dem Sinn des Leids und erhofft die Antwort des Trostes.

Christliche Tragödie

Damit erhebt sich die Frage, ob es eine christliche Tragödie gibt, umfassender gefragt, ob es im Christentum Tragik gibt.

Wir müssen unterscheiden:

Der Unterschied zwischen der vorchristlichen und der christlichen Welt besteht in dem Ereignis der Erlösung. Die Dichtung der größten Hellenen endigte mit einer unbeantworteten Frage an die Götter — die Religiösen unter ihnen vertrauten auf den unbekannten Sinn. Der Mensch im Christentum weiß mehr als der Mensch der Antike: er ist zum Heil bestimmt, und der Weg der Geschichte ist ein Weg des Heils. Das Christentum verwandelt die Ahnung in Gewißheit, daß die Spannungen des Lebens zuletzt in Gott aufgehoben werden.

Aber dieses Aufheben des Gegensätzlichen in der Ewigkeit ist kein Aufheben der Tragik in der Zeit. Sonst gäbe es überhaupt keine Tragödie, denn auch die Antike und fast die ganze Geschichte der neuzeitlichen Tragödie ringt ja um die letzte Überhöhung des Menschseins in Gott. Geblieben sind auch für den erlösten Menschen die Grundspannungen des Lebens. Die Schuld als Ursache alles Übels ist nicht weggenommen, sondern bestätigt, und durch die Erlösung, die das Christentum gebracht hat, wurde weder die Stellung des Menschen gegenüber der Natur noch die Weise verändert, wie die Geschichte „geschieht". Der Raum der Welt wird zwar weit erhellt, jedoch bleibt der tiefe Hintergrund auch für den Christen dunkel; der sich offenbarende Gott ist auch für ihn der Deus absconditus; obwohl er ihn als „Vater unser" anruft, als den Erlöser verehrt und auf die Wirksamkeit der Gnade vertraut, ist Gott für ihn die latens Deitas mit ihren verborgenen Ratschlüssen, deren Wege nicht unsere Wege sind. Das Leben, die Schöpfung, unser Dasein — dies alles wird uns zwar vertrauter und im Hinblick auf das ewige Leben tröstlicher, aber vieles bleibt auch dem Christen unbegreiflich. Auch wir leben im Dunkel, in „Ungewißheit und Wagnis". Wir spüren den Gegenwillen, der unsere Pläne durchkreuzt. Die Elemente des Tragischen bleiben. Sie sind gegeben mit der Freiheit des Menschen, die die Notwendigkeit sucht und verfehlen kann; sie zeigen sich in der Sorge um den Sinn manches unverständlichen Geschehnisses. Sie stellen sich für jedermann sichtbar ein angesichts des schweren Leids der Welt. Der Gang der Geschichte beweist genug. Wir sind dem Scheitern ausgesetzt.

Ja, es scheint, daß sich die Gewichte des Tragischen im Christentum sogar vermehrt hätten — und zwar vom höchsten Blickpunkt aus gesehen. Die Welt ist geschaffen zum Heil aller, aber viele gehen verloren; und Gott sendet seinen Sohn in diese Welt, damit gerettet würde, „was verloren war". Trotzdem sind nur wenige berufen. Mit der Freiheit wird der Mensch ge-

wagt. So mildert sich im Christentum die Tragik keineswegs. Die Liebestat der Weltschöpfung wird für die „Verlorenen" zum grausigen Verderben, die Liebestat der Erlösung wird für die vergeblich Gerufenen zur schwersten Belastung.

Die christliche Tragödie zeigt folgende oft wiederkehrende Motive:

1. Das tragische Schicksal der Heilsverkündigung. Die Botschaft der Wahrheit wird von der Welt nicht angenommen, die Welt organisiert ihren Gegenwillen. Die Tragik des Kreuzes, das für viele vergeblich dasteht, überträgt sich auf die Verkündiger. Der Heilbringer wird der Welt gefährlich, von ihr verworfen und verfolgt. Als Drama solcher Art stellt sich die Märtyrertragödie dar. Die Vergeblichkeit des Märtyrertodes verdeutlicht den bleibenden Grundklang der Tragik in der Welt. Züge solcher Art hat das spanische Theater. Corneille verbindet mit dem Leben seiner Märtyrer den pathetischen Grundklang heroischer Tugend. Auch das Leid der Welt setzt sich fort, wenn auch sein Sinn gesichert ist. Es kann bis zur Zerstörung des irdischen Daseins und zur Preisgabe aller mit dem diesseitigen Leben gegebenen Freuden und Wünsche gehen. Der Erlösungswille von Claudels Violaine ist tragisch, weil wenigstens der eine Mensch, um dessentwillen sie den Aussatz auf sich nimmt, die Schwester Mara, sich der Erlösung entzieht. Diese Welt wird trotz des Opferblutes Christi und der Märtyrer in ihrer Diesseitigkeit niemals in einen Zustand des Heils hinübergeführt werden; dies wird zur Aussage auch in Eliots Drama „Mord im Dom".

2. Der Mensch bleibt allen Kräften der Versuchung ausgeliefert. Sie können sich aus ihm selbst entwickeln und überhandnehmen, obwohl ihre Verderblichkeit offensichtlich ist. Denn sie besitzen eine ungeheure Macht. Sie wird um so größer, je mehr sich die Güter dieser Welt aus ihren Ordnungen entfernen. Der Mensch vergißt, daß alles, was ihm zur Verfügung steht, ihm nur zur Verwaltung übergeben ist. Tragisch wird das Leben und Handeln des Menschen, der sich an die Güter der Welt verliert. Die Verlockung durch die Macht ist eine der schwersten Gefahren. Liebe und Besitz sind Quellen des Verderbens, wenn sie sich aus ihren Ordnungen entfernen.

3. Sinn und Nicht-Sinn stoßen auch im Leben des Christen aufeinander. Er hat den Kampf zwischen Glauben und Unglauben nicht nur in der äußeren Welt, sondern auch im eigenen Herzen zu bestehen. Das spanische Theater verwendet dieses Motiv. Es gibt Zeiten, in denen sich Gott ganz zu verhüllen scheint. Dann ist die Welt angefüllt mit schmerzbringenden Erscheinungen, die den Eindruck machen, als ständen sie ganz außerhalb der Macht Gottes.

4. Auch der Christ kennt den Widerspruch zwischen göttlichem Gesetz und Selbstbehauptungswillen des Ichs. Er erlebt es, daß die unaufhebbaren Gesetze Gottes und göttlicher Einrichtungen seinen natürlich erscheinenden Lebensansprüchen ein Nein entgegensetzen. Damit erlebt er in sich einen Widerspruch, der allgemeine Bedeutung haben kann: indem die höchsten

Werte Anerkennung verlangen, muß der Mensch solche opfern, die ihrerseits für ihn Lebensbedeutung haben.

Das Tragische und der moderne Mensch

Die Erfahrung des Tragischen ist eine Sache des religiösen Menschen; dies wurde schon zu Anfang betont. Der Grieche, der das Drama des Aischylos und des Sophokles sah, war erschüttert vom geheimnisvollen Walten der unsichtbaren Götter; im Drama Shakespeares, der im Gegensatz zu den Griechen den Menschen mit seinen Leidenschaften in den Mittelpunkt rückt, ist die gottgeschaffene Welt des Seins und der Werte stärker als alle irdische Willkür, die beleidigten Ordnungen stellen sich von selbst wieder her und nehmen im menschlichen Dasein den Platz wieder ein, der ihnen zukommt. Auch der Tragiker der vorklassischen und der klassischen Zeit setzt die göttliche Ordnung der Welt voraus: die Tragödie entsteht aus der Situation des geschwächten, versuchbaren und gefallenen Menschen, also aus einer letztlich christlichen oder aus christlichen Beständen sich begreifenden Konzeption vom Menschen. In „Iphigenie" haben die Götter, in „Faust" hat Gott das letzte Wort. Schiller sucht angesichts der verwirrenden und quälenden Fülle des geschichtlichen Lebens nach den ewigen Leitbildern, die allem vergänglichen Dasein voranleuchten.

Entscheidend für die Entwicklung des Dramas im 19. und im 20. Jahrhundert ist die Tatsache, daß der Glaube an eine Auflösung der menschlichen Konflikte in der Welt Gottes an Kraft verliert; der Ausblick nach draußen wird zweifelhafter, zum Schluß ist der Mensch mit sich allein. Die Geschichte wird zu einem unausweichlichen Verhängnis, aus dem es keinen Ausweg gibt. Sie ist nicht mehr das Feld der großen Menschen, sondern der leidenden Armen, die elend und gehetzt, um ihr Leben betrogen und von der Übermacht der Verhältnisse überwältigt, zugrunde gehen. Hebbel schafft noch einmal ein mächtiges Tragödienwerk, das auf dem Grunderlebnis der unendlichen Distanz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten aufgebaut ist.

Wo immer die tragischen Urspannungen aufgehoben sind oder nicht mehr recht erlebt werden, *ist das Tragische selbst in Gefahr.* Der Dichter, der den Menschen Aug' in Auge mit dem Nichts stellt, macht nicht mehr das Tragische sichtbar, sondern baut eine Verzweiflungsdramatik auf. Die Rückkehr zu den Stoffen der Antike, die heute beliebt ist, verrät wider Willen den ungeheuren Abstand zwischen damals und jetzt: die Antike, von gläubigem Vertrauen beseelt und im Mythos beheimatet, vermochte große Tragödien zu schaffen; die heutige Welt aber zerschlägt sie, indem sie dem Menschen alle Hoffnungen nimmt.

Begreiflich ist, daß das christliche Drama unter dem Eindruck der Erfahrungen der Zeit das Tragische stark sichtbar macht. Die Schatten über unserer Gegenwart verbreiten ihr Dunkel, die Wirkungen des Bösen sind überall zu spüren. Der Christ unserer Tage erlebt die tragischen Grundverhält-

nisse des Lebens schmerzhafter als je. So spiegelt das Theater heute seine Welt. Anderseits werden die sakralen Züge der Tragödie mit einer Kraft aufgenommen, die seit Jahrhunderten ohne Beispiel ist. Das Ende des unheilvollen Lebensweges liegt in der übernatürlichen Welt, die ein Reich übertragischen Heils ist. Neben der nihilistischen Dichtung gibt es heute eine metaphysische Dichtung, in der die Tragödie dieses Erdenlebens im Mysterium endet. Claudel und Eliot sind ihre großen Meister.[1]

Streik

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Nach einem Wort von Franz *Böhm* wäre der Streik ein Überbleibsel aus der Zeit des Fehderechts. Offenbar kann das nicht wörtlich gemeint sein, denn dann würde der Streik sich in der Form abspielen, daß die Arbeitnehmer sich der Person des Unternehmers bemächtigten und ihn im Keller des Gewerkschaftshauses bei Wasser und Brot gefangen hielten, bis er ihre Forderungen erfüllt. So verläuft der Streik aber nicht. Im Gegenteil, von gewissen bedauerlichen, aber nur schwer vermeidlichen Begleiterscheinungen abgesehen, ist es gelungen, den Streik — mindestens den gewerkschaftlich organisierten und als solchen von unserer Rechtsordnung anerkannten Streik — auf eine beachtlich hohe Stufe der Rechtskultur zu heben. Nicht nur, daß Sabotageakte, z. B. durch Sachbeschädigung ausgeschlossen sind; die streikenden Belegschaften leisten sogar Notstandsarbeiten, und zwar nicht nur insoweit sie in öffentlichen Versorgungsbetrieben zur Vermeidung katastrophaler Mißstände für die Allgemeinheit erforderlich sind, sondern auch soweit sie dazu dienen, die Betriebsanlagen instand zu halten (z. B. eine Grube nicht ersaufen zu lassen) und dadurch die Wiederaufnahme der Produktion alsbald nach Beendigung des Arbeitskampfes zu ermöglichen bzw. zu sichern. Der Streik unterscheidet sich also bereits in seinen äußeren Erscheinungsformen sehr merklich vom Fehdewesen mittelalterlicher Raubritter.

Noch größer ist der innere Unterschied. Bei der Fehde geht es nicht um das Recht, es sei denn, man meine „das Recht des Stärkeren". Beim Streik handelt es sich um eine Auseinandersetzung, die sich im Rahmen der durch das Recht gezogenen Grenzen bewegt, möglicherweise sogar eine echte Rechtsfrage zum Gegenstand hat. Die Ähnlichkeit mit der Fehde besteht dann nur darin, daß diese Rechtsfrage nicht im Wege der Entscheidung durch staatliche Gerichte (oder freigewählte Schiedsrichter), sondern im Wege der Selbsthilfe durch Einsatz gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Macht ausgetragen wird. Im Laufe der Geschichte ist der Wirksamkeits- und Zuständigkeitsbereich der staatlichen Gerichtsbarkeit und des staatlichen Rechtszwanges immer weiter ausgedehnt, der Bereich notwendiger

[1] Zum Ganzen, *Benno von Wiese,* Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel. Hamburg 1952².

und daher zulässiger gewaltsamer Selbsthilfe immer mehr eingeschränkt worden. Auch die meisten Rechtsstreitigkeiten zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern sind längst Gegenstand staatlicher Rechtsprechung geworden; in vielen Staaten besteht in neuerer Zeit für sie eine eigene Gerichtsbarkeit in Gestalt der Arbeitsgerichte. Es bleibt aber ein Restbestand, sogar ein sehr gewichtiger Restbestand an Konfliktsmöglichkeiten und tatsächlichen Konflikten zwischen den sog. Arbeitsmarktparteien, insbesondere soweit sie sich nicht als einzelne, sondern als Gesamtheit begegnen, die bis heute der richterlichen Entscheidung nicht zugänglich geworden sind. In diesem Bereich spielt sich daher die Auseinandersetzung auch heute noch machtmäßig, notfalls im Wege gewaltsamer Selbsthilfe (Streik, Aussperrung) ab. Diese Gewaltanwendung ist aber nicht wild und ungeregelt, sondern unterliegt weitgehend rechtlicher Regelung. Was sich der rechtlichen, näherhin der justiziellen Regelung bisher und bis auf weiteres entzieht, ist nicht das Verfahren, sondern dessen Ausgang, d. i. der Erfolg, das Ergebnis dieser machtmäßigen Auseinandersetzung.

Streik — privatrechtlich?

Die Moralisten pflegen den Streik von der privatrechtlichen Seite anzugehen. Sie stellen fest, der Arbeitnehmer sei berechtigt, seinen Arbeitsvertrag, wenn er auf Zeit geschlossen sei, durch Zeitablauf endigen zu lassen, wenn er dagegen, wie im allgemeinen üblich, auf unbestimmte Zeit geschlossen sei, durch Kündigung unter Einhaltung der vertraglichen oder gesetzlichen Kündigungsfrist zu beendigen. Daran ändere sich auch nichts, wenn eine Mehrzahl von Arbeitnehmern ihre Arbeitsverhältnisse auf den gleichen Zeitpunkt zur Lösung bringe, wie das im Fall des Streiks geschehe. Und da jeder einzelne nichts anderes tue, als wozu ihm ein unbestreitbares Recht zustehe, könne auch die Aufforderung oder Verabredung hierzu nichts Böses sein; verabredet werde ja nur, daß alle übereinstimmend etwas tun wollten, was jeder von ihnen einwandfrei tun darf. Unter der einzigen Bedingung also, daß die Kündigungsfristen eingehalten werden, sei der Streik seinem sachlichen Gehalt nach („tatbestandsmäßig") rechtlich bedenkenfrei. Zu prüfen bleibe nur noch, ob auch das angestrebte *Ziel* einwandfrei sei, sowie, ob die nicht-beabsichtigten *Nebenwirkungen* verantwortet werden können. Was das Ziel angeht, so genüge es, daß die Forderungen, deren Erfüllung mittelst des Streiks durchgesetzt werden sollen, nicht über das Maß des rechtlich Zulässigen hinausgehen. Bezüglich der nicht-beabsichtigten nachteiligen Nebenwirkungen, von denen die Streikenden selbst (Verdienstausfall), die bestreikten Arbeitgeber (Betriebsstillegung), aber auch unbeteiligte Dritte (Versorgungsausfall) betroffen werden können, habe die übliche Abwägung stattzufinden: Bedeutsamkeit und Dringlichkeit des angestrebten Zieles und Wahrscheinlichkeit des Erfolges einerseits, Schwere der unvermeidlichen Schädigungen anderseits. Insoweit handelt es sich also nur um die Anwendung bekannter und allgemeingültiger Prinzipien.

Heutiges Verfassungsrecht

Diese lehrbuchmäßigen Ausführungen sind unangreifbar richtig, aber sie verfehlen ihren Gegenstand. Beim Streik, wie wir ihn heute verstehen, handelt es sich gerade *nicht* um Lösung des Arbeitsverhältnisses, sondern um dessen Fortsetzung unter abgeänderten (günstiger gestalteten) Vertragsbedingungen; um diese erstrebte Änderung (Verbesserung) der Vertragsbedingungen durchzusetzen, wird *ohne* Lösung des Arbeitsverhältnisses und daher *ohne* Kündigung und erst recht *ohne* Einhaltung einer Kündigungsfrist *die Arbeit niedergelegt*.[1]

Der Streik als gewerkschaftliches Kampfmittel der Gegenwart ist also unbestreitbar tatbestandsmäßiger Vertragsbruch. Die Frage kann also nur sein, ob diesem Vertragsbruch ein *Rechtfertigungsgrund* zur Seite steht. Das wird — vorausgesetzt, daß der Streik seiner Zielrichtung nach berechtigt ist — heute allgemein angenommen. Manche Verfassungen, darunter auch die Verfassungen einiger Länder unserer Bundesrepublik, jedoch nicht das Bonner Grundgesetz, anerkennen ausdrücklich ein Streikrecht; auch soweit sich die Verfassungsurkunden über das Streikrecht ausschweigen, gilt in allen freiheitlichen Ländern das Streikrecht der Arbeitnehmer als ein — wenigstens unter den heutigen Verhältnissen — selbstverständliches und unentziehbares Freiheitsrecht, dessen Inhalt und Grenzen allerdings — insoweit dem Eigentumsrecht vergleichbar — der genaueren Umschreibung durch Gesetz zugänglich und vielleicht auch bedürftig seien. Darüber aber kann kein Zweifel sein: das ausdrücklich oder stillschweigend anerkannte Streikrecht hat *den* Streik zum Gegenstand, wie er ein Stück unserer heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Die gemeinsame *Arbeitseinstellung* ungeachtet des Fortbestandes des vertraglichen Arbeitsverhältnisses und der darin begründeten Pflicht zur Arbeitsleistung wird also verfassungsrechtlich — immer unter den entsprechenden Voraussetzungen — als rechtmäßig anerkannt. Obwohl tatbestandsmäßig Vertragsverletzung, steht ihr — unter bestimmten Voraussetzungen und in bestimmtem Umfang — ein verfassungsrechtlicher Rechtfertigungsgrund zur Seite. Das dürfte im wesentlichen heute die Rechtslage in allen Ländern sein, die freiheitliche, d. i. nicht zu Bütteln der staatlichen Gewalt denaturierte Gewerkschaften kennen.[2]

---

[1] Es gibt einen berühmten Ausnahmefall. Als die Gewerkschaften auf den 1. Februar 1951 mit dem „Streik" drohten, falls die von ihnen geforderte gesetzliche Regelung des Mitbestimmungsrechts nicht zustandekäme, veranlaßten sie die Belegschaftsangehörigen, ihre Arbeitsverträge auf den 1. Februar 1951 „vorsorglich" zu kündigen. Als die Gewerkschaften die Gewißheit erlangt hatten, daß eine sie zufriedenstellende gesetzliche Regelung erfolgen werde, wurde vereinbart, daß die „vorsorglichen" Kündigungen als nicht erfolgt gelten sollten. Auch hier war also eine Lösung des Arbeitsverhältnisses nicht ernstlich beabsichtigt. Nur um den gegen die Rechtmäßigkeit eines solchen „inadäquaten" Streiks, der sich gar nicht gegen die bestreikten Arbeitgeber richtete, sondern einen Druck auf den Gesetzgeber ausüben sollte, erhobenen Einwendungen zu begegnen, wählte man die Form der Kündigung: durch diesen subtil ertüftelten Kunstgriff sollte der angedrohte „Streik" kein Streik im Sinne unseres geltenden Arbeitsrechtes sein.

[2] Rechtsdogmatisch besteht noch keine volle Klarheit, inwieweit die verfassungsrechtliche Rechtfertigung die (privat-)rechtlichen Folgen des tatbestandsmäßigen Vertragsbruchs bestehen läßt und inwieweit sie sie ausschließt. Schadensersatzpflicht entfällt offenbar. Zwei-

Rechtsgrundlagen

Es wäre allzu positivistisch, die Sache damit abgetan sein zu lassen, daß die Verfassungsurkunden oder die ungeschriebenen verfassungsrechtlichen Ordnungen ein Streikrecht mehr oder minder genau bestimmten oder bestimmbaren Umfangs anerkennen, der Streik insoweit also rechtmäßig sei. Es bleibt die Frage zu stellen und zu beantworten, mit welchem Recht die Verfassung den Streik legitimiere, der doch nicht allein tatbestandsmäßig Vertragsbruch, sondern schlechterdings ein großes Übel für alle Beteiligten und Betroffenen ist. Mit welcher Begründung überläßt der Staat, der doch ansonsten der Hüter der Rechtsordnung sein will, vielfach sogar die überhebliche Neigung verrät, sich zum alleinigen Schöpfer und Hüter des Rechts aufzuwerfen, hier die Dinge in erheblichem Ausmaß der machtmäßigen Auseinandersetzung der Arbeitsmarktparteien? Warum verweist er sie für die Wahrung ihrer wirklichen oder vermeintlichen Rechte auf den Weg gewaltsamer Selbsthilfe, anstatt selbst richterlich zu entscheiden? Die Antwort muß lauten: unter den gegenwärtigen und auf absehbare Zeit wohl auch weiterbestehenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen hat der Staat *keine andere Möglichkeit.*

Grundsätzlich kann der Staat sowohl dem Einzelmenschen als auch gesellschaftlichen Gruppen die Selbsthilfe, auch die Selbsthilfe durch Anwendung von Gewalt, nur in dem Umfang verwehren, als er imstande ist, durch seine Rechts- und Machtmittel die benötigte Hilfe zu gewähren. Dem widerrechtlichen Angriff darf ich unmittelbar gewaltsamen Widerstand entgegensetzen, wenn ich polizeiliche Hilfe nicht in Anspruch nehmen kann oder diese zu spät eintreffen würde. Auch die staatliche Rechtshilfe und der staatliche Rechtszwang sind „subsidiär" in dem Sinne, daß sie um der Sicherung des Rechts*friedens* willen hilfs- und ersatzweise an die Stelle einer gewaltsamen Selbsthilfe treten, nicht aber ein natürliches Recht gewaltsamer Selbsthilfe (‚vim vi repellere licet') auslöschen und mich daher, wo ich mangels rechtzeitigen Eingreifens des staatlichen Rechtschutzes auf die Selbsthilfe angewiesen wäre, wehrlos machen würde. Solange keine überstaatliche Institution besteht, die Konflikte zwischen Staaten richterlich zu ent-

---

felhaft ist, ob die Arbeitsniederlegung den Arbeitgeber zur fristlosen Kündigung „aus wichtigem Grunde" berechtigt (der „wichtige Grund" braucht ja keine Rechtswidrigkeit zu sein). Praktisch ist dieser Zweifel nicht von sehr großer Bedeutung: soweit gegen den Arbeitnehmer nichts anderes vorliegt, als daß er in den Streik getreten ist, wird der Arbeitgeber im allgemeinen ebenso den Wunsch und die Absicht haben, das Arbeitsverhältnis fortzusetzen, wie der Arbeitnehmer selbst. Obendrein werden bei Beendigung des Arbeitskampfes regelmäßig Vereinbarungen getroffen, die allen Streikenden, die keine strafbaren Handlungen begangen haben, die Wiedereinstellung sichern. Unerfreulich ist, daß die Gewerkschaften gelegentlich Druck ausüben, um auch die Wiedereinstellung solcher Streikenden durchzusetzen, die sich strafbare Handlungen, insbesondere gegenüber arbeitswilligen Kollegen, zuschulden kommen ließen. Daß eine Gewerkschaft so verfährt, ist zwar begreiflich, nichtsdestoweniger aber ernstlich zu mißbilligen. Soweit eine Gewerkschaft so verfährt, verdient sie nicht das von *Adolf Weber* in seinem „Kampf zwischen Kapital und Arbeit" ([6]1954, S. 155 ff.) den deutschen Gewerkschaften erteilte Lob, sie hätten — dem Sinne nach — den Streik aus den Niederungen roher Gewalt zu einem Instrument hoher Rechtskultur erhoben.

scheiden und ihrem Entscheid Nachachtung zu erzwingen imstande ist, bleiben Kriege, bleibt mindestens der Verteidigungskrieg gegen widerrechtlichen kriegerischen Überfall unvermeidlich und kann ein Staat sich des Rechtes, notfalls sich kriegerisch zu verteidigen, gar nicht begeben. In dieser unvollkommenen Welt läßt sich die Anwendung von Macht und Gewalt selbst im Dienste des Rechtes nicht völlig entbehren. Mit fortschreitender Rechtskultur wird die Anwendung von Gewalt mehr und mehr den Beteiligten entzogen und der rechtlich organisierten Gesamtheit (Staat, Völkerrechtsgemeinschaft) vorbehalten. Das kann aber niemals vollständig zu Ende geführt werden. Immer bleiben nicht nur Einzelfälle, sondern auch ganze Bereiche übrig, in denen die Ausschaltung der gewaltsamen Selbsthilfe nicht oder jedenfalls noch nicht möglich ist. Dahin gehört unter unsern heutigen Verhältnissen derjenige Bereich, in dem Arbeitskämpfe „sozialadäquat" und daher — servatis servandis, suppositis supponendis — rechtmäßig sind.

Zwei Bereiche sind hier zu unterscheiden: einmal das Verhältnis der beiden, heute als organisierte Arbeitsmarktparteien einander gegenüberstehenden gesellschaftlichen Großgruppen (schlagwortartig: Kapital und Arbeit) zueinander und ihr Ringen um ihren Standort im gesellschaftlichen Ganzen, zum andern Mal die Beziehungen der Arbeitnehmerschaft eines einzelnen Gewerbszweigs zum Arbeitgeber bzw. zur Arbeitgeberschaft eben dieses Gewerbszweigs, in der Regel heute vertreten durch die entsprechende Industriegewerkschaft und den entsprechenden Arbeitgeberverband, beiderseits gegebenenfalls auch nur deren entsprechende Landesverbände oder Ortsgruppen. Wir können die beiden Bereiche auch kennzeichnen als den Bereich der *sozialen Strukturpolitik* einerseits, der *Lohnpolitik* (stichwortartig — pars pro toto — verstanden für die gesamte Gestaltung der Arbeitsbedingungen) anderseits.

Für beide Bereiche ist die Koalitionsfreiheit — mindestens der Arbeitnehmer — von wesentlicher Bedeutung. Ohne Koalitionsfreiheit wäre der einzelne Arbeitnehmer und wäre die Arbeitnehmerschaft als Ganzes *schwach*. Nur dank der Koalitionsfreiheit besteht eine zwar ungleichgewichtige, aber im allgemeinen doch um das Gleichgewicht pendelnde Lage. Die Koalitionsfreiheit *ohne* Streikrecht aber wäre ohne Wirkung; erst die Waffe des Streikrechts macht die Koalitionen der Arbeitnehmer stark.[3]

Sozialstruktur

Sozialstruktur bedeutet offenbar ein wesentliches Bestandstück der wirklichen Verfassung, unter der wir leben. Die Verfassungen der Staaten neh-

[3] Für die Koalitionen der Arbeitgeber und ihre Waffe der Aussperrung gilt das nämliche nur in sehr abgeschwächtem Maße. Einerseits sind die Arbeitgeber und ihre Koalitionen schon ohnehin stark; anderseits ist die Waffe der Aussperrung gegenüber einer hinreichend stark organisierten Arbeitnehmerschaft nur sehr begrenzt anwendbar. Daher ist auch Art. 29, Abs. 5 der Hessischen Verfassung („Die Aussperrung ist rechtswidrig") ein verfassungsrechtliches Unikum! und die Frage, ob die Versagung dieser Waffe an den einen Gegenspieler, wenn gleichzeitig dem anderen die Waffe des Streiks eigens in die Hand gedrückt wird, nicht eine Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes (Art. 3 BGG) darstelle, praktisch von keiner großen Bedeutung.

men von ihr aber nur ganz am Rande Kenntnis. Soweit die Verfassungsurkunden oder sie ergänzende Gesetze der sozialen Struktur oder der strukturell bedeutsamen Gebilde überhaupt Erwähnung tun, beschränken sie sich — klugerweise — darauf, Bestehendes, das sich als vernünftig und bestandkräftig erwiesen hat, zu sanktionieren, so etwa die organisierten Sozialpartner (Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften) und deren Tarifhoheit. Im übrigen aber sehen unsere Verfassungen immer noch so aus, als bestünde der Staat aus einer Summe atomisierter Individuen, die sich höchstens für die Wahlen zur Volksvertretung zu politischen Parteien zusammenschließen, davon abgesehen aber nur als Einzelpersonen am öffentlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben teilnehmen. Tatsächlich aber bestehen die verschiedenen, z. T. einander überschneidenden Machtblöcke (auch als ‚corps intermédiaires' bezeichnet, da sie sich — z. Zt. leider weitgehend als Wildwuchs — in den Hohlraum einschieben, der verfassungsrechtlich zwischen dem einzelnen Staatsbürger und dem Staate klafft). Eine überlegene Staatskunst vermöchte vielleicht diesen Wildwuchs zu durchforsten und eine sinnvolle Ordnung hineinzubringen; das ist ja letzten Endes auch das Anliegen, das die katholische Soziallehre unter dem Namen „Berufsständische Ordnung" vertritt. Wir sind uns aber klar darüber, daß nicht nur einer Lösung im Sinne unseres Ordnungsbildes der Berufsständischen Ordnung, sondern einer Lösung wie immer *derzeit* unübersteigliche Hindernisse im Wege stehen. Wir haben also Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften, haben Mittelstandsblock und vieles andere mehr; diese Machtkörper sind nun einmal da. An ihre Beseitigung ist nicht zu denken; in manchen Fällen wäre sie sogar, solange nichts Besseres an ihre Stelle gesetzt werden kann, nicht einmal wünschenswert. Ihre ungeheuren Kräfte einheitlich auf die Turbine des Staates zu leiten, das ist die große, noch ungelöste, ja vorerst geradezu unlösbar erscheinende Aufgabe.

Die staatliche Willensbildung vollzieht sich nicht in einem oberhalb dieser Machtkörper gelegenen, ihrer Einflußnahme unzugänglichen Raum. Vielmehr nehmen sie auf legalen und illegalen Wegen ihren gewichtigen Anteil an dieser Willensbildung. Bei dieser Sachlage ist die Staatsgewalt schlechterdings nicht in der Lage, „unparteiisch und allem Interessenstreit entrückt, einzig auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht, als oberste Schlichterin in königlicher Würde thronend" (Q. a. n. 109), ihre Aufgabe zu erfüllen.

Mangels der erforderlichen Unabhängigkeit von diesen Gruppen, ihren einseitigen, nicht selten eigennützig-selbstsüchtigen Bestrebungen ist die Staatsgewalt außerstande, ihnen ihre Plätze, ihre Rechte und Pflichten im Ganzen der staatlich geeinten Volksgemeinschaft anzuweisen. Vielmehr drücken diese Gruppen mit ihren Machtmitteln auf den Staat, auf die Verwaltung nicht weniger als auf den Gesetzgeber; sie liegen aber auch in machtmäßiger Auseinandersetzung miteinander. Vieles, was da geschieht, ist offenbar nicht nur gemeinschaftswidrig, sondern rundheraus gemein-

schädlich. Aber selbst der auf den Gesetzgeber und die Verwaltung ausgeübte Druck ist *nicht immer und ausnahmslos* unmoralisch und rechtswidrig. Übt eine Gruppe einseitigen Druck aus, so kann es berechtigt, unter Umständen sogar geboten sein, daß eine andere Gruppe Gegendruck ausübt.

Hier geht es um die Frage, ob die organisierte Arbeitnehmerschaft unter Umständen sich des Streiks bedienen darf, um einen solchen Druck, insbesondere Gegendruck, auszuüben. Diese Frage verbirgt sich hinter dem Schlagwort *„politischer Streik"*.

Versteht man unter politischem Streik die Arbeitsniederlegung „mit dem Ziel, obrigkeitliche Handlungen unter dem Druck eines durch die Arbeitsniederlegung geschaffenen Notstandes zu erzwingen", dann allerdings bedarf es keiner weiteren Untersuchung, um zu erkennen, daß ein *solcher* politischer Streik verfassungswidrig, undemokratisch, verwerflich, ja verbrecherisch ist. Handelt es sich aber nicht um solche Nötigung der Obrigkeit, wenn auch ein gewisser, jedoch *nicht* zwingender Druck auf sie ausgeübt wird, insbesondere wenn dieser Druck vielleicht nur dazu bestimmt ist, einen Gegendruck auszugleichen, so läßt sich nicht ohne weiteres auf Verfassungswidrigkeit, auf Verstoß gegen Grundregeln der Demokratie, auf Verwerflichkeit eines solchen Streiks erkennen, obwohl auch ihm gewichtige Bedenken entgegenstehen. Kann man einen solchen Streik wirklich als „sozialadäquat" anerkennen? Lägen Politik und Sozialprobleme in säuberlich getrennten Schubfächern, dann wäre die Sozialadäquanz des politischen Streiks rundweg zu verneinen. Nun gibt es zweifellos soziale Kontroversen, die den Bereich der Politik im engeren Sinne des Wortes, nicht nur der Außenpolitik, sondern auch der Innenpolitik, kaum oder nur am Rande berühren. Soziale Strukturprobleme, z. B. die Eingliederung einer neuen gesellschaftlichen Gruppe in das Gesellschaftsganze, sind aber zugleich die Kernprobleme der (Innen-)Politik. Sind die staatlichen Organe (Legislative und Exekutive) allein nicht imstande, diese Aufgaben zu meistern, vermögen die sozialen Gruppen allein es auch nicht, dann ist gar kein anderer Weg abzusehen, als daß es zu einer Auseinandersetzung kommt, bei der die Gruppen wechselseitig aufeinander und auf den Staat einzuwirken suchen werden. Dann wird jede Gruppe die ihr eigentümlichen Mittel, nötigenfalls auch Machtmittel, dafür einsetzen. Das eigentümliche Machtmittel der Arbeitnehmerschaft aber ist der Streik. Seine Sozialadäquanz wird sich daher im Grundsatz kaum bestreiten lassen. Um so wichtiger ist es, seiner Anwendung die gehörigen *Grenzen* zu ziehen.

Sehr bereitwillig wird der organisierten Arbeitnehmerschaft allseitig das Recht des politischen Generalstreiks zugestanden, wenn es darum geht, durch dieses Mittel eine auf Usurpation beruhende diktatorische Macht matt zu setzen, um so die demokratische Ordnung aufrecht zu erhalten oder wiederherzustellen. Das immer wieder angeführte Schulbeispiel ist der politische Generalstreik, mit dem die deutschen Gewerkschaften dem Kapp-Putsch ein schnelles Ende bereiteten. Ja, man geht so weit, in einem solchen

Falle den Gewerkschaften geradezu die Verpflichtung aufzuerlegen, die Waffe des politischen Generalstreiks zu gebrauchen. Dafür, daß sie 1933 die Machtergreifung des Nationalsozialismus nicht durch Generalstreik abgewehrt bzw. wieder beseitigt haben, müssen die Gewerkschaften sich rechtfertigen, müssen den Nachweis erbringen, warum sie dazu unter den damaligen Verhältnissen nicht imstande waren und sogar ihre Auflösung widerstandslos über sich ergehen lassen mußten. Immerhin, Fälle dieser Art fallen unter den Begriff des *Staatsnotstandes;* um den Staatsnotstand zu überwinden, in dem alle verfassungsmäßigen Mittel versagen, so räumt man ein, sei der politische Generalstreik gerechtfertigt, aber eben auch nur in den Grenzen des Staatsnotstandes, nicht darüber hinaus.

Man wird aber fragen müssen, ob der oben geschilderte Zustand, jenes Auseinanderklaffen der „geschriebenen" und der „wirklichen" Verfassung, nicht eine Ähnlichkeit mit dem Staatsnotstand aufweise. Hier funktioniert zwar das Verfassungsleben äußerlich und dem Scheine nach getreulich nach den Vorschriften der geschriebenen Verfassung; in Wirklichkeit aber wird es durch die Kräfte der wirklichen Verfassung ständig durchkreuzt, gestört und verwirrt. Sollen bei dieser Sachlage nur die „Aggressoren" ihre offenen und verdeckten Machtmittel spielen lassen „dürfen", die gewissenhaften Staatsbürger aber und die aus solchen sich zusammensetzenden gesellschaftlichen Gruppen gehalten sein, in buchstäblicher Treue zu der allerdings nur beschränkt wirksamen, dafür aber eben „geschriebenen" Verfassung ihre Machtmittel unbenutzt ruhen zu lassen? Auch hier wird — in vorsichtig zu bemessenden Grenzen, wofür die in der Frage des Widerstandsrechts anzustellenden Überlegungen vielleicht wegleitend sein können — ein gewisses Notstandsrecht aus Staats- und Gesellschaftsnotstand und *um der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung willen* kaum verneint werden können.

Gegen die Anwendung des Streiks als derartiges Druckmittel liegt nun der Einwand nahe, man schlage den Sack und meine den Esel: man bestreike den möglicherweise völlig unschuldigen und unbeteiligten Arbeitgeber, während es ein fremder gesellschaftlicher Machtkörper oder gar der Staat selber sei, der unter Druck gesetzt werden solle. Dieser Einwand ist gewiß nicht unbeachtlich. Nichtsdestoweniger ist er nicht in allen Fällen zwingend; wäre er das, so würde er ja auch in dem vorstehend erörterten, allseitig als rechtmäßig anerkannten Fall des Staatsnotstandes durchschlagen.

Daß jeder Einsatz von Druckmitteln, also auch des Streiks, dann verwerflich, ja verbrecherisch ist, wenn er darauf abzielt, den Willen des Gesetzgebers oder der Verwaltung dahin zu beugen, daß sie gegen ihre Gewissensüberzeugung handeln oder etwas tun, das der den Druck Ausübende selbst als zwar seinem Eigennutz förderlich, das Gemeinwohl aber schädigend ansieht, darüber sind keine Worte zu verlieren. Dies braucht aber keineswegs der Regelfall zu sein. Ja, bei einem so augenfällig und handgreiflich in die Erscheinung tretenden und die öffentliche Meinung beschäftigenden Mittel wie dem Streik dürfte diese Gefahr geringer sein als bei der Anwendung

unauffälliger, verdeckter, heimlicher Druckmittel, gar nicht zu reden von dem immer verwerflichen Mittel der stets die Heimlichkeit suchenden Bestechung.

Zu den geflissentlich die Öffentlichkeit aufsuchenden, zugleich allgemein den demokratischen Grundrechten zugerechneten Druckmitteln zählt die *Demonstration.* Ihr Ziel ist, durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung mittelbar die staatliche Willensbildung zu beeinflussen, nicht selten im Wege eines massiven, äußerstenfalls an Terror grenzenden Drucks (Sprechchöre der SA vor der Krolloper im März 1933: „Wir fordern das Ermächtigungsgesetz"). Selbstverständlich hat auch die Arbeitnehmerschaft genau wie alle andern Gruppen das Recht, in friedlicher Weise zu demonstrieren. Zum Demonstrieren pflegt man auf die Straße und daher aus den Betrieben hinaus zu gehen. Das aber ist für die Selbständigen einfacher als für die Arbeitnehmer. Sie gehen nach eigenem Gutdünken aus ihren Betrieben hinaus auf die Straße, z. B. organisieren eine Sternfahrt nach der Bundeshauptstadt, um durch ohrenbetäubendes Hupengetön den Gesetzgeber einzuschüchtern und von einer beabsichtigten, von ihnen aber als unerträglich angesehenen Erhöhung der Treibstoffabgaben abzuschrecken. Die Arbeitnehmer dagegen bedürfen, wenn die Demonstration in der Arbeitszeit stattfinden soll, des Urlaubs, und wird ihnen dieser nicht gewährt, so bleibt ihnen nur die Möglichkeit, eigenmächtig die Arbeit niederzulegen, d. i. zu streiken. Aus entsprechend wichtigem Anlaß und vorausgesetzt, daß den Arbeitgebern daraus kein unzumutbarer Schaden erwächst oder sie dafür schadlos gehalten werden, muß eine solche Arbeitsniederlegung bzw. Arbeitsunterbrechung (Streik) wohl als berechtigt angesehen werden.

Wie aber steht es um den eigentlichen *Demonstrationsstreik,* d. i. um den Fall, daß nicht die Arbeit niedergelegt wird, um demonstrieren zu können, sondern durch die Arbeitsniederlegung selbst demonstriert wird? Z. B. Zeitungsstreik: durch Arbeitsniederlegung werden die Zeitungsdruckereien stillgelegt, damit die Bevölkerung, die plötzlich ihre gewohnten Zeitungen nicht mehr erhält, aufmerksam werde und sich mit dem Druck ihrer „öffentlichen Meinung" zugunsten der Streikenden und ihrer politischen Forderungen einschalte. Hier soll keineswegs der Versuch gemacht werden, die bekannten Zeitungsstreiks des Sommers 1952 zu rechtfertigen. Sie haben die öffentliche Meinung in genau entgegengesetzter Richtung wie beabsichtigt einschnappen lassen; mit erstaunlicher Einhelligkeit hat die öffentliche Meinung diese Streiks verurteilt. Die Gewerkschaften sind sich klar, damit einen schweren Mißgriff begangen zu haben, der sie viel von ihrem bis dahin genossenen Ansehen gekostet hat. Ebensowenig aber soll aus diesem Mißerfolg eine moralische Schlußfolgerung oder Wertung der Vorkommnisse des Sommers 1952 abgeleitet werden.[4] Hier geht es um die Grundsatzfrage.

[4] Auch aus dem vielbeachteten Zwischenurteil des Bundesgerichtshofs (VI ZR 232/53) vom 29. 9. 1954 läßt sich für die Beurteilung der Rechtmäßigkeit oder Widerrechtlichkeit dieser Streiks nichts ableiten. Der BGH hatte nur zu entscheiden, ob für Schadensersatz-

Dazu muß aber doch wohl gesagt werden: in einem Falle, in dem allen an früheren Stellen aufgezählten Vorbedingungen Genüge getan wäre, ließe sich die Erlaubtheit eines solchen oder ähnlichen Demonstrationsstreiks, sozusagen als Notschrei, *nicht rundweg* verneinen.

Die Schwierigkeit liegt, wie so oft, in der Grenzziehung. Wo wir uns klar an das geschriebene Recht halten können, weil es eine mögliche und vernünftige Ordnung des Gemeinschaftslebens bietet, ist die Sache einfach. Wo dagegen das geschriebene Recht, auch Verfassungsrecht, nur teilweise mit dem lebendigen Recht, d. i. mit der möglichen, vernünftigen und im Rechtsbewußtsein der maior et sanior pars verwurzelten Lebensordnung der Gemeinschaft übereinstimmt, da beginnen die Zweifelsfragen. Die bloße Macht der Tatsachen schafft noch kein Recht. Aber mit dem Wandel der tatsächlichen Verhältnisse wandeln sich die Möglichkeiten und die Erfordernisse des Gemeinschaftslebens, damit aber auch das Recht, das seinem Wesen nach eine mögliche und vernünftige, d. i. den Erfordernissen des Gemeinwohls genügende Ordnung ist (lex = ordinatio rationis ... iusta, honesta, possibilis). Die Gefahr des Irrtums ist ungemein groß. Beim geringsten Zweifel wird man daher lieber in den Grenzen des geschriebenen Rechts bleiben, als sich vom Eigeninteresse („standortgebundenes Denken"!) irreführen zu lassen und sich der Gefahr auszusetzen, objektiv rechtswidrig zu handeln. — Nur ein von Sachkenntnis völlig unbeschwerter Mensch wird sich eine abschließende und allgemeingültige Stellungnahme zu diesen Zweifeln und Schwierigkeiten zutrauen. Eben darum wird sich ein verantwortungsbewußter und vorsichtiger Beurteiler aber auch hüten, kurzerhand jeden Streik als „politisch" oder als nicht „sozialadäquat" zu verurteilen, nur weil er nicht ausschließlich darauf abzielt, von dem bestreikten Arbeitgeber bessere Arbeitsbedingungen zu erlangen.

Lohnpolitik

Dazu kommt noch eine andere Überlegung. Unter den heutigen Verhältnissen ist auch der um höheren Lohn oder andere bessere Arbeitsbedingungen geführte Streik nicht völlig unpolitisch. Er ist in jedem Fall zum mindesten auch eine Teilmaßnahme in der großen strukturpolitischen Auseinandersetzung der heute so genannten Sozialpartner. Wenn nicht der Absicht, so jedenfalls der Wirkung nach ist er stets von Einfluß auf die allmählich

---

ansprüche aus diesen Streiks die Arbeitsgerichte oder die allgemeinen ordentlichen Gerichte zuständig seien. Er begründete die Zuständigkeit der ordentlichen Gerichte damit, daß „Streikaktionen, die eine Einwirkung auf Staatsorgane bezwecken", nicht unter den Begriff von Arbeitskämpfen im Sinne des Arbeitsgerichtsgesetzes fallen. Da die Entscheidung der Zuständigkeitsfrage allein hiervon abhing, konnte der BGH zu der Frage, ob andere Gesetze oder das Verfassungsrecht einen weiteren Begriff der Arbeitskämpfe oder des Streiks kennen, ebensowenig Stellung nehmen wie zu der — von den Gerichten ziemlich allgemein bejahten — Frage nach der Berechtigung der von den bestreikten Unternehmungen eingeklagten Schadensersatzansprüche. Offenbar aber bedeutet für den BGH nicht jeder Versuch einer „Einwirkung auf Staatsorgane" bereits eine Nötigung. — Vgl. hiezu *Meisinger*, Unzulänglichkeiten in der Zuständigkeit der Arbeitsgerichte, in Recht der Arbeit 7 (1954) S. 401 ff.

sich vollziehende Umgestaltung unserer Sozialstruktur. In der Regel werden auch noch andere staats- oder parteipolitische Momente hineinspielen. Bekanntlich kann die staatliche Wirtschaftspolitik, insbesondere die Beschäftigungspolitik, sei es beabsichtigterweise, sei es völlig unbewußt, Streiks sowohl erleichtern als auch erschweren. So kann der Streik, kann vor allem eine weitblickende Streikstrategie der Gewerkschaften sehr wohl nicht bloß höhere Löhne usw., sondern gleichzeitig auch Gewinnung von Einfluß auf die staatliche Wirtschaftspolitik zum Ziele haben, vor allem dann, wenn auch das Unternehmertum die ihm zu Gebote stehenden diskreten, weniger „spektakulären" Mittel spielen läßt, um die staatliche Wirtschaftspolitik in seinem Sinne, insbesondere zu seiner Verteidigung gegen Lohn- und andere Ansprüche der Arbeitnehmerschaft, zu beeinflussen.

In den erwähnten und zahlreichen anderen Fällen dürfte feststehen: unter den gegebenen und wohl auf lange Zeit noch fortbestehenden Verhältnissen besteht *keine Möglichkeit* einer Erledigung oder Bereinigung im justiziellen Wege, sei es der ordentlichen, sei es der Verwaltungs- oder der Verfassungsgerichtsbarkeit. Ist dem aber so, dann bleibt nur die andere Möglichkeit der — selbstverständlich die elementaren Rechtsgebote und den Rechts*frieden* wahrenden — machtmäßigen Auseinandersetzung.[5]

Könnten denn nun aber nicht wenigstens diejenigen Streiks, bei denen es eindeutig um *Lohnforderungen* und nichts weiter geht, durch ein anderes Verfahren der Lohnfindung ersetzt werden? Das sind diejenigen Streiks, die allseits als sozialadäquat angesehen werden, unzweifelhaft vom geltenden Verfassungsrecht anerkannt sind, bezüglich deren einzig und allein bezweifelt werden kann, ob die stillschweigend gemachte Voraussetzung, sie seien unentbehrlich und darum ein *notwendiges* Übel, wirklich zutreffe. Könnte man denn nicht, anstatt um den Lohn zu kämpfen, Sachverständige um ihre Entscheidung angehen, eine Schiedsstelle vereinbaren und sich ihrem Spruch unterwerfen; sollte der Staat nicht, um die mit solchen Streiks verbundenen Arbeits-, Verdienst- und Produktionsausfälle zu verhüten, eine Schlichtung einrichten und verbindlich machen?

Die staatliche Schlichtung mit notfalls anschließender Verbindlichkeitserklärung, m. a. W. die *Zwangsschlichtung,* kennen wir in Deutschland aus Erfahrung. Die Wirkungen waren so verhängnisvoll, daß *beide* Sozialpartner sich entschieden gegen ihre Wiedereinführung zur Wehr setzen. Unter dem Regime der zwangsweisen staatlichen Schlichtung hatten die streitenden Teile und namentlich ihre Syndici und Funktionäre sich angewöhnt, maßlose Forderungen zu stellen, auch berechtigte Forderungen der Gegenseite abzulehnen, hinten herum aber sich beim staatlichen Schlichter zu vergewissern, daß er anordnen werde, was sie — um ihren Auftraggebern gegenüber das Gesicht zu wahren — als unzumutbar und unerfüllbar ablehnten. So entschlugen die Beteiligten sich der Verantwortung, um dem Staat eine Verant-

[5] Zur Klassenauseinandersetzung vgl. Enzyklika „Quadragesimo anno", Ziff. 82/83 und 113/114.

wortung zuzuschieben, die er zu tragen nicht imstande war. Die Lohnfindung geschah nicht mehr sachlich, sondern wurde „politisch" im übelsten Sinne des Wortes. Die staatliche Zwangsschlichtung, das dürfte aus Erfahrung feststehen, setzt nichts Besseres an die Stelle des Streiks; sie macht den Streik *nicht* entbehrlich.

Freiwillige Schlichtung mit oder ohne im voraus vereinbarte Unterwerfung der Streitteile unter den Spruch des Schlichters kann viele Streiks überflüssig machen, aber leider nicht alle. Sie hat zur Voraussetzung, daß *beide* Teile so viel Verständigungswillen und so viel Vertrauen zueinander haben, daß sie zu einer derartigen Vereinbarung bereit sind; die Bereitschaft einer Seite allein genügt nicht. Jeder Teil ist auf die freiwillige Bereitschaft des Gegenspielers angewiesen; erzwingen kann er sie nicht. Mögen nun solche Vereinbarungen auf Zeit zustandekommen; einmal werden sie ablaufen, womit beide Teile wieder in Freiheit entscheiden können, ob sie sie erneuern wollen oder nicht. Auch wenn als „Friedensabkommen"[6] bezeichnet und ungeachtet ihres hohen Wertes sind sie eben doch nur Waffenstillstandsabkommen; der soziale Kriegszustand und damit die Möglichkeit, daß der Ernstfall eintritt, d. i. daß die Klassenauseinandersetzung machtmäßig durch Aussperrung oder Streik erfolgen muß, bleibt bestehen. Nur die Überwindung dieses die heutige Gesellschaft kennzeichnenden Kriegszustandes könnte uns über diese Fatalität hinausführen.

Vielleicht aber könnte eine *objektive wissenschaftliche Instanz* den Sozialpartnern wenigstens sagen, welches der volkswirtschaftlich richtige Lohn wäre. Und nachdem sie das wissen, könnte ihnen doch wohl zugemutet werden, dieser Erkenntnis gemäß zu handeln, d. i. sich auf den Lohn zu einigen, der, weil volkswirtschaftlich richtig, dem Gesamtwohl und darum wenigstens mittelbar auch ihrem eigenen Wohl am besten entspricht. Ohne Zweifel: *wenn* die Wissenschaft das kann, was ihr hier zugetraut wird, dann versündigt sich derjenige, der sich ihrem Wahrspruch nicht beugt, schwerstens gegen das Gemeinwohl; die öffentliche Gewalt wäre befugt, ihn mit Mitteln des Zwanges dazu anzuhalten und seine Widersetzlichkeit mit Strafe zu belegen. Darum die Frage: *was kann* die Wissenschaft?

Wäre die Lohnfindung ein reines Rechenexempel, dann wären wir mit unsern heutigen nationalökonomischen Erkenntnissen und Verfahrensweisen wohl imstande, die Rechnung durchzuführen. Sie ist es aber nicht. Vielmehr ist die Lohnpolitik ein Zweig unter vielen der Wirtschaftspolitik und kann immer nur im Rahmen der gesamten Wirtschaftspolitik beurteilt und betrieben werden. Obendrein ist dieser Zweig der Wirtschaftspolitik der *Autonomie der Sozialpartner* überlassen, während die übrige Wirtschaftspolitik Sache staatlicher Stellen einschließlich der Notenbank ist. Für die Sozialpartner handelt es sich daher immer darum, in *eigener Verantwortung* ihre

[6] Über das berühmte „Friedensabkommen" der schweizerischen Metallindustrie vgl. diese Zeitschrift Bd. 145 (1949/50), S. 423. — Dieses bereits 18 Jahre währende, jüngst wieder verlängerte Abkommen hat allerdings noch nicht die Belastungsprobe einer wirtschaftlichen Krise zu bestehen gehabt.

Lohnpolitik in die gesamte Wirtschaftspolitik einzubauen, wobei sie aber die Wirtschaftspolitik nicht als etwas Gegebenes und Feststehendes hinnehmen, sondern in stärkstem Maße Einfluß darauf zu nehmen beflissen sind, ohne jedoch im voraus wissen zu können, in welchem Grade sie damit Erfolg haben werden. Kurz und gut: wie die Wirtschaftspolitik aussehen wird, in die sie ihre Lohnpolitik einzubauen haben, wissen die Sozialpartner niemals mit Sicherheit voraus; sie können darüber nur mehr oder minder begründete Mutmaßungen anstellen, gegebenenfalls sich *alternativ* auf mehrere Möglichkeiten einstellen, namentlich wenn auch noch außenpolitische Momente hineinspielen.

Im Zusammenhang mit den Lohnkämpfen in der badisch-württembergischen und anschließend in der bayerischen Metallindustrie im Sommer 1954 wurde wieder einmal daran erinnert, daß die volkswirtschaftlich mögliche Lohnhöhe neben anderem auch von der *Verwendung* der Löhne abhängt: eine Lohnerhöhung, die, falls sie ganz in den Verbrauch ginge, entweder dazu führen würde, daß die Unternehmen nicht mehr auf ihre Kosten kommen, oder die Lohn-Preis-Spirale auslösen müßte, läßt sich ohne Schaden durchführen, wenn ein hinreichend großer Teil davon zur Ersparnisbildung verwendet und der Investition zugeführt wird. Die der angestrebten Lohnerhöhung zugedachte *Zweckbestimmung* entscheidet mit darüber, bis zu welcher Grenze die Lohnerhöhung gehen kann. Zusammenhänge solcher Art vermag die Wissenschaft sehr wohl aufzudecken und zu durchleuchten; ob aber die Gewerkschaften ihre Lohnforderung begründen mit Steigerung der Lebenshaltung oder mit der Notwendigkeit, endlich auch die breiten Massen der Arbeitnehmerschaft an der Vermögensbildung teilnehmen zu lassen, ist ein *Politikum;* die Wissenschaft kann die Konsequenzen klarlegen, auf den in diesem Falle sogar eminent politischen Willensentschluß hat sie keinen Einfluß. — Selbstverständlich gilt Entsprechendes, wie hier von der Arbeitnehmerseite ausgeführt, auch von dem Verhalten der Unternehmer: die nationalökonomische Wissenschaft kann nicht wissen, ob sie expansiv oder restriktiv reagieren werden; sie kann ihnen wiederum nur die Konsequenzen aufzeigen. — *Richtige* Lohnfindung hat zur Voraussetzung, daß beide Teile auch für ihr politisches *Wollen* eine gemeinsame Linie finden; welcher Lohn richtig ist, bestimmt sich maßgeblich nach dieser Linie. Gelingt es den Sozialpartnern nicht, sich auf einer solchen gemeinsamen Linie wirtschafts- und sozialpolitischen Wollens zusammenzufinden, dann gibt es überhaupt keinen „volkswirtschaftlich richtigen" Lohn.

Wirtschaft ist überhaupt mehr als ein nach starren Gesetzen sich vollziehender Ablauf, dessen Ergebnisse vorherberechenbar wären wie Sonnenfinsternisse. Das schließt nicht aus, daß die Wissenschaft den Sozialpartnern außerordentlich wertvolle Dienste leisten kann. Aber die Auskünfte, die sie zu erteilen vermag, sind immer nur *hypothetisch.* Sie muß ihren Ermittlungen und Berechnungen immer eine bestimmte Datenkonstellation zugrunde legen. Soll Auskunft erteilt werden, wie eine bestimmte Maßnahme, hier

eine bestimmte Regelung der Löhne, wirken wird, so müssen auch bezüglich der demnächst etwa zu erwartenden *Änderungen* des Datenkranzes ganz bestimmte Annahmen zugrunde gelegt werden. Offenbar sind diesbezüglich in aller Regel verschiedene Mutmaßungen möglich, die zu einer entsprechenden Zahl verschiedener Annahmen führen. Ebenso wie infolgedessen die Sozialpartner selbst genötigt sind, mit ihrer Lohnpolitik sich *alternativ* auf mehrere Möglichkeiten einzurichten (s. oben), muß die wissenschaftliche Beratung Alternativ-Rechnungen durchführen und kann daher auch nur Alternativ-Auskünfte erteilen: wenn so, dann dies; wenn anders, dann jenes.

Bereits die gegenwärtige Datenkonstellation setzt sich nicht allein aus statistisch erfaßbaren Daten zusammen, so daß man sich — vorausgesetzt, daß die Interessenten bei den statistischen Erhebungen nicht Zweckmeldungen erstatten, sondern die Wahrheit zu sagen bereit sind — wenigstens von ihr ein wissenschaftlich zuverlässiges Bild machen könnte. Vielmehr enthält bereits sie vielfältige Imponderabilien, darunter ausgesprochene Politika (die oben berührte Zweckbestimmung einer Lohnerhöhung ist nur ein Beispiel unter vielen). Die künftige Weiterentwicklung des Datenkranzes aber ist *als solche* weitgehend politisch bestimmt. Ebenso ist die Auswahl der als wahrscheinlich angesehenen und daher den Berechnungen zugrundegelegten Annahmen ein politischer Akt, entweder ein Akt von politischem Fingerspitzengefühl geleiteter Mutmaßung oder ein Akt politischen Willens, niemals aber ein Akt zwingender wissenschaftlicher Erkenntnis. Gleichviel also, ob die bei der Wissenschaft Beratung suchenden Sozialpartner von sich aus die Annahmen bezüglich des Datenkranzes bezeichnen, unter denen die Berechnungen durchgeführt werden sollen, oder ob sie deren Auswahl dem beratenden wissenschaftlichen Gremium überlassen: in jedem Fall gehen die Ermittlungen von politischen, in der Regel auch politisch gesetzten Prämissen aus. Ist aber auch nur eine Prämisse „politisch" infiziert, dann ist auch das Ergebnis noch so strenger wissenschaftlicher Ableitung wieder „politisch".[7]

Will die Wissenschaft den Kreis ihrer Zuständigkeit nicht überschreiten, so kann sie also nur *hypothetisch* bzw. *alternativ* gewisse Annahmen unterstellen und entsprechend hypothetische bzw. alternative Auskünfte geben. So kann sie beispielsweise sagen, daß bei einer bestimmten Datenkonstellation die Überschreitung einer gewissen, ziemlich genau numerisch fixierbaren Lohnhöhe die Gefahr von Arbeiterentlassungen und damit von Arbeitslosigkeit, Schrumpfung nicht nur des Beschäftigungs-, sondern auch des Produktionsvolumens heraufbeschwört; daß es umgekehrt bei Unterschreitung einer bestimmten Lohnhöhe zu Absatzstockungen kommen muß, die ihrerseits dann wiederum zu Einschränkungen der Produktion und damit zur Entlassung von Arbeitskräften führen.[8] Damit ist den Sozialpartnern

[7] „Peiorem sequitur semper conclusio partem" lautet ein altes logisches Axiom!

[8] Im Zusammenhang mit den Lohnkämpfen des Sommers 1954 sind sowohl die Institute für Wirtschaftsforschung (Konjunktur-Institute) als auch — mit größerer Zurückhaltung — die Bank deutscher Länder mit beachtlichen Stellungnahmen ähnlicher Art hervorgetreten.

ein überaus wertvoller Dienst erwiesen, in keiner Weise aber die Verantwortung abgenommen. Den Schritt von den hypothetischen Alternativen zur Realisierung können nur sie selbst tun, am allermeisten in einer Sozialverfassung, die ihnen die Autonomie der Lohnpolitik einräumt. Kommen die Sozialpartner zu einer übereinstimmenden Meinung, auf welche der denkbaren Alternativen sie sich als auf die wahrscheinlichste einrichten wollen, dann werden sie keine Schwierigkeit haben, sich auch auf die für diese Alternative volkswirtschaftlich richtige Lohnhöhe zu einigen. Sind sie aber, was wohl der häufigere Fall sein dürfte, diesbezüglich verschiedener Meinung, dann kann keine wissenschaftliche Instanz sie zu einer Einigung bringen. Das höchste, was die Wissenschaft in diesem Falle kann, ist, gewisse Extravaganzen als auf jeden Fall unheilvoll nachweisen und auf diese Weise den Spielraum vertretbarer Meinungsverschiedenheiten einengen; in dem verbleibenden Spielraum aber müssen die Sozialpartner entweder sich friedlich verständigen oder sich machtmäßig auseinandersetzen. Auch die Wissenschaft kann ihnen das nicht ersparen.

Die Zahl der Gründe, warum eine rechnerisch exakte, „unpolitische" Lohnfindung unmöglich ist, ließe sich stattlich vermehren. Nur im Vorübergehen sei daran erinnert, daß es sich ja nicht um *eine* „Lohnhöhe" handelt, sondern um ein vielschichtiges Gefüge von Löhnen, um grundverschiedene Arten der Entlöhnung u. a. m. Darin stecken aber neben quantifizierbaren und daher rechenbaren Momenten überaus zahlreiche und gewichtige nichtquantifizierbare und daher nicht-rechenbare Momente; die Entscheidung kann daher wirklich nicht auf rechnerischem Wege allein gefunden werden.

Ergebnis

Unser Ergebnis ist also dieses: weder die staatliche Zwangsschlichtung, die überhaupt nur ein noch größeres Übel sein würde, noch die an sich sehr zu begrüßende und viele Arbeitskämpfe ersparende freiwillige Schlichtung noch auch die objektive wissenschaftliche Beratung kann, auch wenn es ausschließlich um Lohnforderungen geht, den Streik — mindestens als ultima ratio — überflüssig machen. Die Beziehungen der beiden, meist kurz Kapital und Arbeit genannten gesellschaftlichen Großgruppen lassen sich — jedenfalls bei einer Sozialstruktur, wie wir sie heute haben — nicht in vollem Umfang justiziabel machen. Gerade für die wesentlichen Fragen, die zwischen ihnen strittig sind oder streitig werden können, gibt es keine Instanz, die autoritativ zu entscheiden vermöchte und ihnen gebieten könnte, sich mit diesem Entscheid zufrieden zu geben. So bleibt nur die Wahl zwischen freiwilliger Verständigung oder Kampf. Da die freiwillige Verständigung nicht gewährleistet ist und ihrem Wesen nach nicht erzwungen werden kann, ist daher dieser Kampf *als solcher* nicht rechtswidrig, sondern ein, wenngleich sehr unvollkommenes, so leider unentbehrliches *Bestandstück unserer Rechtsordnung*. Das ist es, was Franz *Böhm* mit seiner geistreich überspitzenden, wörtlich genommen irreführenden Wendung vom Streik als einem „Über-

bleibsel aus der Zeit des Fehderechts" ins Bewußtsein rufen will. Um ans Wesen der Sache heranzukommen, bedarf es der soziologischen, näherhin rechtssoziologischen Betrachtung. In unserer Sozialstruktur ist der Streik ein *leider notwendiges* Übel. Ein notwendiges Übel kann man nicht verbieten; wohl aber kann man Vorkehrungen treffen, um die Notwendigkeit seltener zu machen, ja vielleicht allmählich auszuräumen. Als Leo XIII. (1891) den Streik als „schweres Übel"[9] bezeichnete, forderte auch er kein Streikverbot, sondern *vorbeugende Maßnahmen* „zur Behebung jener Ursachen, die den Streit zwischen Unternehmerschaft und Arbeiterschaft hervorrufen".

Mythologisierung der Medizin?

Von GEORG TRAPP S.J.

Im gleichen Jahrzehnt des ausgehenden zweiten christlichen Jahrhunderts, in dem in Lyon der Phrygier Alexander als erster christlicher Arzt seinen Glauben mit dem Martyrium besiegelte (Eusebius, Kirchengeschichte V, 1.), gründete am anderen Ende des Mittelmeers der Syrer Tatian, erst griechischer Myste, dann Christ und erbitterter Gegner des Griechentums, seine gnostische Sekte der „Enthaltsamen", die sogar die Eucharistie mit Wasser gefeiert haben wollte. Noch in seiner kirchlichen Zeit hatte dieser Tatian einen gleich begeisterten wie unerleuchteten Kampf gegen Medizin und Medikament geführt, um, wie er meinte, Gottes Vorsehung im christlichen Glauben nicht in den Hintergrund treten zu lassen. Er verglich den Christen, der zu Medikamenten seine Zuflucht nimmt, mit dem Hund, der sich durch Kräuter zu heilen sucht; der Christ solle „der Macht des Logos" folgen. „Durch schlauen Trug", so meinte Tatian, „lenken die Dämonen die Menschen davon ab, Gott zu verehren, indem sie zum Vertrauen auf Kräuter und Wurzeln verführen... Die Wissenschaft von den Medikamenten stammt in allen ihren Ausprägungen aus der gleichen verführerischen Kunst; wenn doch einer vom Materiellen geheilt wird, wenn er ihm vertraut: wie wird er erst geheilt werden, wenn er sich auf die Kraft Gottes verläßt!"[1]

Die Gegensätzlichkeit zwischen Alexander, dem heiligen Arzt, und Tatian, dem Sektierer, hat in der christlichen Geistesgeschichte und in der Medizingeschichte innerhalb des christlichen Raumes immer wieder Gestalt angenommen: im Hin und Her zwischen Katholizität und Verabsolutierung von Teilwahrheiten innerhalb der theologischen Erörterung, im Auf und Ab zwischen irrationaler Medizin und positivistischer Naturwissenschaft, um nur zwei von mehreren möglichen Gegensatzpaaren zu nen-

[9] Enzyklika „Rerum novarum", n. 31. — Die Wahl des Ausdrucks „grave incommodum" im lateinischen Original läßt klar erkennen, daß der Papst den Streik nicht, wie bestimmte Kreise jahrzehntelang in den Text haben hineinlesen wollen, als sittliches Übel und damit unerlaubt kennzeichnen will; „incommodum" besagt nicht mehr als Nachteil, Nutzenentgang.

[1] Rede gegen die Griechen 17. u. 18. Migne P. G. VI, S. 843 ff.

nen, wurde auch das Bild des Arztes und die Idee der Heilkunde neu und neu zur Frage gestellt.

In diese Auseinandersetzung trat in jüngster Zeit besonders entschieden der Facharzt für Neurologie und Psychiatrie *H. Müller-Eckhart* ein, der in Wuppertal eine Erziehungsberatungsstelle leitet. In seinem Buch „Die Krankheit, nicht krank sein zu können“[2] ruft er „zur Abwehr gegen den Aberglauben an die Dogmen der offiziellen Wissenschaften“ (S. 10) auf. Er will dafür Zeugnis ablegen, „daß der Mensch seiner Ur-Natur nach zu seiner Seelenheimat, zu Christus gehört“ (S. 25).

Jedes echte Bemühen, die Krankheit von Gott her als „Weg zur Verinnerlichung und Verwesentlichung“ (S. 19) zu verstehen, kann der Christ nur dankbar unterstützen. Je mehr jedoch M.-E. seine Anthropologie der Krankheit als Interpretation des „anima naturaliter christiana“ entfaltet, desto ernster kommen wir in Sorge, daß seine „existentielle Dialektik“ in der vorliegenden Anwendung auf eine christlich gemeinte Deutung von Krankheit und Gesundheit den Christen verwirren und den Mediziner außerhalb des christlichen Denkens für eine christliche Schau der Dinge schwerlich gewinnen wird.

Vom Sinn des Krankseins

Bei der Frage nach dem Sinn des Krankseins geht M.-E. von der in sich richtig verstehbaren Voraussetzung aus: „Das Mensch-sein ist eingebettet in ein höheres, göttliches Sein. Es ist durchgängig sinnvoll“ (S. 68). Jedoch entfaltet er dann die Bedeutung dessen, was er mit „sinnvoll“ bezeichnet, in einer Weise, die weder erfahrungsgemäß nachweisbar noch theologisch nahegelegt ist. M.-E. erklärt seine Überzeugung, daß „die Krankheit des Menschen aus einem selbstbereiteten Schicksal kommend“ (S. 53) zu begreifen sei, näherhin so: „Jedem Krank-sein geht so und so eine mehr oder weniger lange bestehende Unordnung des Menschseins voraus, die dadurch entsteht, daß das Sein des Menschen mit dem Sein dieser über und in ihm lebenden Wirklichkeit nicht mehr übereinstimmt“ (S. 68). Dabei bezieht M.-E. das Wesen dieser „Unordnung des Menschseins“ aber nicht vor allem auf jene wesentliche Unordnung, die vorgängig zu jeder personalen und individuellen Einstellung damit gegeben ist, daß durch die Erbsünde und die Folgen der Erbschuld die erste Schöpfungsordnung durchkreuzt wurde. Wenn er nämlich sagt: „Eine eingehende biographische Betrachtung jeder Körperkrankheit führt zu ihrem Sinn“ (S. 69), so will er ausdrücklich den „Sinn“ der Krankheit daher begreifen, „daß jeder körperlichen Krankheit eine Krise vorausgeht, selbstbereitetes Schicksal in Gestalt einer geistig-seelischen Störung“ (S. 18). „In jedem Falle würde entdeckt werden“, meint M.-E., „wie das Krank-sein des Leibes nichts anderes ist als die stillschweigende Repräsentanz des stattgefundenen und noch stattfindenden

[2] Stuttgart 1954, Verlag E. Klett. 364 S. Geb. DM 14,80. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe.

Seelenkonfliktes, der Seelenkrise und des Befindlichseins in einem inneren Selbstgericht" (S. 69 f.). „Auch das Kind bewältigt schon seine seelischen Konflikte", meint M.-E., „durch die mise-en-scène des Leibes... Nach allen Kinderkrankheiten (Scharlach, Masern, Röteln) vollzieht sich das eindrucksvolle Bild einer Häutung, der Kampf zwischen Ichentwicklungskräften und Außenwelt endet mit einer Persönlichkeitswandlung des Kindes, das nunmehr mit einer neuen Haut und mit neuen Impulsen der Erwachsenenwirklichkeit angepaßter ist" (S. 92 f.). Letztlich sei immer das „Krank-sein des Leibes erforderlich, weil das Seelendasein bedroht wurde" (S. 69). „Was... der Seele und der geistigen Existenz des Menschen widerfahren wäre, nämlich die Zertrümmerung des Ichs, das widerfährt jetzt zum Beispiel einer Lunge, einer Leber, einer Niere — oder dem ganzen Leib" (S. 72).

Es darf zwar nicht übersehen werden, daß M.-E. auch sagt: „Das Krank-sein mag mit eigener Schuld und selbstbereitetem Verhängnis sehr wohl zusammenhängen, es ist aber sicher, daß es unverschuldetes Leiden und unschuldiges Krank-sein gibt" (S. 73); wir finden aber nirgendwo eine einsichtige Abgrenzung oder Einschränkung jener anderen Annahme vom „inneren Selbstgericht" auf dem Grunde *„jeder"* Krankheit, die der zugestandenen Möglichkeit einer unverschuldeten Krankheit gerecht werden könnte.

Wie M.-E. den Zusammenhang von Krankheit und individuell-biographischem Sinn versteht, wird besonders deutlich in seinen Ausführungen über die Geisteskrankheiten. Er bezeichnet die „Psychose... als ein heilsames Seelenasyl, dessen Gnaden und Wohltaten nur der begreift, der weiß, was es bedeutet, wenn dieses Asyl sich nicht öffnet" (S. 78). Geisteskrankheit sieht er als „Hilfe zur Verinnerlichung" (S. 205), und der Wahn sei nicht, „wie die offizielle Psychiatrie annimmt, ein aus dem Körperlichen kommender Krankheitsprozeß, sondern ein großartiger Heilungsvorgang des seelengestörten Menschen" (91), „ein unerhörtes Wagnis der Rekonstruktion, Reparation und Religion" (S. 300).

Anderseits jedoch warnt M.-E. dort, wo er die verhängnisvollen Folgen einer seiner Meinung nach verfehlten „Heilung" körperlicher Krankheit vor Augen stellen will, vor dem sonst etwa durchbrechenden „Schlimmeren" der Psychose. Diese wird nun mit einem Mal dem „gänzlichen Sich-selbst-verfehlen" (S. 195) gleichgesetzt. Die Körperkrankheit muß jetzt „Schutzwall vor der Psychose" (S. 102), vor deren „zerstörenden Seelenkämpfen", vor der in der Psychose erfolgenden „Zertrümmerung der Person" (S. 103) sein. M.-E. glaubt sogar, in dem Bericht des Johannesevangeliums (IV, 14) von der Heilung des Kranken, der 38 Jahre lang gewartet hatte, seien Christi Worte „damit dir nicht noch Schlimmeres widerfahre" vom Zerfall der Person in der Psychose zu verstehen! Wo bleibt nun die so gerühmte „Reparation" und „Rekonstruktion" des Wahns? Diese Frage wird umso dringender, als M.-E. eine zweite höchst eigenartige Exegese im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des Stupors bringt. Dieser

„von der offiziellen Psychiatrie gänzlich mißverstandene Seelenzustand" (S. 113) sei alles weniger als stumpfes Dunkel, sondern vielmehr ein „Seelenasyl, in dem ein äußerst lebendiges Wachsein herrscht" (S. 114). Zum Beweis führt M.-E. das 22. Kapitel der Apostelgeschichte an. Aus dem, was Paulus vor Damaskus erlebt habe (und was er ja nach der Schrift im „stupor" erlebt), werde erwiesen, daß der Stupor (jetzt ist der heutige Begriff der Psychiatrie gemeint) eine ausnehmend positive Erscheinung darstelle!

Offensichtliche Widersprüche in der Deutung der Geisteskrankheit durch M.-E. ließen sich allenfalls noch dahin lösen, daß je nach der einzelnen Situation die Psychose für den einen Menschen die große „Reparation" wäre, für einen anderen aber die „Zertrümmerung der Person". Aus dem Buch selbst können wir aber dafür keinen Beleg bringen. Übrigens blieben auch dann noch ernste Bedenken gegen die Darstellung durch M.-E. Denn ganz offensichtlich widerspricht die Apotheose der Geisteskrankheit der großen Mehrzahl der erfahrbaren Fälle. Man kann einfach nicht das Erschütternde bei der überwiegenden Mehrheit der Kranken in Kliniken und Heilanstalten ohne Vergewaltigung der Tatsachen ins Menschlich-Heroische umdeuten. Im Vordergrund steht doch wirklich der Eindruck „zerstörender Seelenkämpfe". Die Frage des Zusammenhanges von Genialität und Wahnsinn wollen wir dabei ganz gewiß nicht übersehen oder auch nur unterbewerten. Doch bedeutet die Tatsache, daß bedeutende Menschen echter Genialität wahnsinnig waren oder wurden, nicht, daß der Wahnsinn ihre menschliche und schöpferische Höhe gewesen wäre. Man muß nur die von M.-E. so geschätzten Zeugen seiner Theorie: Nietzsche und Dostojewski im Ganzen der Tragik ihres Lebens sehen und man kann nicht übersehen, daß sie vom Gedanken einer „Reparation" oder eines „großartigen Versuchs zur Versöhnung" in der Psychose recht wenig erfüllt waren. Nietzsche sagt von dem früher so geliebten Hölderlin wie von Kleist: sie *„verdarben* an ... ihrer Ungewöhnlichkeit" (GW VII 53). „Ich bin hart genug", schreibt er von Hölderlin und Leopardi, „um über deren Zugrundegehen zu lachen. Man hat eine falsche Vorstellung davon. Solche Ultra-Platoniker, denen immer die Naivität abgeht ‚enden schlecht" (GW XVI 424). Und wie tragisch mutet es im Hinblick auf sein eigenes Geschick an, wenn er von den „kranken Schriftstellern" sagt: „und darunter sind *leider* fast alle großen" (GW IX 163). Auch Dostojewski kennt wahrlich nicht nur die literarische Darstellung der epileptischen Aura. Seine und seines Söhnchens Epilepsie ist ihm eine schwere Not,[3] nichts weniger als „Heilung und Versöhnung".

Die Berufung auf Nietzsche (S. 77), der von einem Gesundsein spreche, das leichenblaß und gespenstisch sei, dürfte überhaupt für den von M.-E. gemeinten Zweck äußerst fragwürdig sein. Gerade Nietzsche, dessen Formulierungen immer wieder auch dort durchklingen, wo ihn M.-E. nicht ausdrücklich zitiert, versteht unter seiner „großen Gesundheit" am allerwenigsten ein sinnerleuchtetes Durchtragen körperlicher Krankheit und der Psy-

[3] Vgl.: Erinnerungen der Anna Grigorjewna Dostojewski. Piper 1948. S. 317 u. S. 360 ff.

chose als Aufgabe der „anima naturaliter christiana". Er kennt zwar bei Dionysos „Krankheiten als große Stimulantia seines Lebens" (GW XIX 336) im Gegensatz zur „Gesundheit der Bildungsphilister" (GW VI 146); doch zielt er damit auf das heroisch „Anormale" seines Übermenschen ab, das die Masse als „ungesund" nie begreifen könne. Welche Verachtung Nietzsche für die Krankheit hat, die er eine „unzeitige Annäherung des Alters, der Häßlichkeit und der pessimistischen Urteile" (GW X 271) nennt, bezeugt seine „Moral für Ärzte" (GW XVII 131 f.). Dem Christentum macht er ausgesprochen zum Vorwurf, daß es „in der Gesundheit eine Art Feind, Teufel, Versuchung bekämpft" (GW XVII 237). Und wußte denn M.-E. nicht, daß es Nietzsche ist, der das Damaskuserleben des Paulus damit abtut, daß er hochfahrend erklärt, in jener „Vision" sei alles so abgelaufen, „wie es bei diesem Epileptiker nicht anders zugehen konnte" (GW X 63)? Nichts ist weniger berechtigt, als daß M.-E. sich auf den Heroismus eines Nietzsche beruft, um seine These vom Sinn der Krankheit zu erläutern. Gerade im Wesentlichen wird sie von Nietzsche abgelehnt.

Was nun die christliche Sinndeutung der Krankheit angeht, so ist nach der Lehre der Schrift und nach der theologischen Überlieferung kein Zweifel, daß *jede* Krankheit einen Sinn hat. In jedem Falle wird in der Krankheit das Antlitz der Erbschuld sichtbar; so soll schon deshalb der Christ vor der Krankheit nie tiefer erschrecken und um ihre Heilung emsiger besorgt sein, als er sich vom Ernst der Sünde und von der Macht der erlösenden Liebe bewegen läßt, die den verlorenen Sohn zur Heimkehr drängt. Die Krankheit kann aber auch das Sichtbarwerden eigener Verirrung und persönlicher Sünde sein. Umso drängender muß dann der Christ ihr Dasein erleben. Zwischen den Polen der Erbschuld und der persönlichen Verirrung weiß die christliche Lehre vom Menschen um vielfältige Möglichkeiten des Sichtbarwerdens von Hilflosigkeit und Tapferkeit, von Heillosigkeit und erbarmender Größe Gottes. Sie spürt auch sehr viele Geheimnisse in all dem. Aber noch im letzten Geheimnis rätselhaften *Widerfahrnisses* kennt sie den stärkenden oder doch heimführenden Glauben, daß seit dem Karfreitag jedes Leiden des Körpers und der Seele eine Passio Christi ist, ein Weg zur Verklärung der Wundmale.

Daß aber der Sinn jeder Krankheit aus der *individuellen* Geschichte des Kranken verstehbar wäre — davon weiß die christliche Deutung des Krankseins nichts.[4]

Vorsehung, Sinn und Zufall

Man kann M.-E.s Auffassung vom individuellen Lebenssinn der Krankheit erst dann aus seiner Vorstellung heraus begreifen, wenn man zu dem bisher Gesagten hinzunimmt, was er von den Beziehungen zwischen göttlicher Vorsehung und Sinnbegabung allen menschlichen Geschickes denkt.

[4] Zum Ganzen vgl.: *W. v. Siebenthal,* Krankheit als Folge der Sünde. Hannover 1950. — *W. Bitter* u. a., Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht. Stuttgart 1953. — *G. Trapp,* Krankheit und Schuld. Diese Zeitschrift 143 Bd. (1948) S. 112 ff.

Die Frage nach dem Sinn einer Körperverletzung durch einen Unfall, etwa im Straßenverkehr, beantwortet M.-E. gleichfalls in Richtung eines individuell-biographischen Sinnverstehens. Er sagt, daß „der Unfall ... wie alles andere, was sich in und mit der menschlichen Person ereignet: sinnvoll und keineswegs Zufall ..." sei. „Der Unfall ist ein Asyl genau wie die Leibeskrankheit" (S. 109 f.). Als M.-E. früher unter dem Titel des jetzt erschienenen Buches einen Aufsatz veröffentlichte,[5] bat ihn P. Helwig in der Sorge um eine zu weitgehende Radikalisierung des Problems um die gleichzeitige Veröffentlichung einer diesbezüglichen Diskussion. Unter anderem wollte Helwig auch die Behauptung M.-E.s: „Nun, es gibt keine zufälligen Unfälle" näher erläutert haben. M.-E. erklärte: „Die Begriffe ‚Zufall' und ‚Wirkungssystem' sind nur für die Materie zulässig ... die menschliche Person wird nicht von zufälligen Kausalitäten bewegt ..." Das Beispiel Helwigs (ein Kind fällt aus dem Fenster und wird dadurch gerettet, daß es auf das Leinenverdeck eines zufällig auf der Straße stehenden Autos fällt) bezeichnet M.-E. als nicht treffend: „Wenn ... ein Ziegelstein auf das Leinenverdeck des Autos gefallen wäre, könnte allenthalben von Zufall gesprochen werden."

Offensichtlich mißversteht M.-E. den christlichen Vorsehungsbegriff in einem wesentlichen Punkt. Auch im Leben des Menschen kann es einen wirklichen Zufall geben. Das bedeutet zwar nicht, daß etwas geschehen könnte, von dem Gott vielleicht „überrascht" würde, mit dem er in der von ihm selbst geschaffenen Ordnung „nichts anzufangen" wüßte. Es bedeutet aber unbedingt, daß der Fall eintreten kann, daß das in sich sinnvolle Zielstreben (die innere Finalität) eines Vorganges oder einer Handlung durch die (weder von diesem Vorgang oder dieser Handlung noch von dem Begegnungspartner von innen her verlangten) Begegnung mit einer anderen, in sich gleichfalls sinnvollen Zielstrebigkeit, gestört wird oder für ein Drittes störend werden kann. Ja, auch dann, wenn die Begegnung nicht störend, sondern gleichgültig oder sogar positiv bedeutsam ist, bleibt doch bestehen, daß sie als solche nicht das Ergebnis einer dahin zielenden und aus den einzelnen Begegnungspartnern heraus verstehbaren Sinnhaftigkeit ist, noch auch durch eine *positive* Lenkung der göttlichen Vorsehung zustande kam. Dieser Tatbestand ist dann echter Zufall. Selbstverständlich *kann* ein Ereignis, das von außen her als Zufall erscheint, tatsächlich einer besonderen Lenkung Gottes entstammen; es *kann* natürlich auch das Kind, von dem vorher die Rede war, durch besondere Vorsehung Gottes gerettet worden sein: diese Tatsache kann aber im Einzelfall nie a priori abgeleitet werden. Ein echter Zufall ist tatsächlich immer eine Art Disharmonie innerhalb der Schöpfung. Jedoch ist mit dem „Eingebettetsein in das göttliche Sein" eine solche Disharmonie innerweltlicher Art in keiner Weise ausgeschlossen. Es ist dabei noch nicht einmal so wesentlich, welche Auffassung man bezüglich dieser jetzigen Welt als der „bestmöglichen" oder „nicht bestmög-

[5] Psyche V (1951/52) S. 290 ff.

lichen" vertritt: in jedem Fall ist in der jetzigen Ordnung durch die in der Erbschuld nachwirkende Lossage des Geschöpfes von seinem Schöpfer die ganze kosmische Ordnung erschüttert. Da aber die Vorsehung Gottes zuerst und vor allem auf die Ausrichtung der Schöpfung zum Schöpfer hin abzielt, bedeutet die Wirklichkeit, daß denen die Gott lieben, „alle Dinge zum Besten gereichen" nicht, daß jedes Ereignis der je besten weltinnerlichen Vollendung eines Geschöpfes dient. „Vorsehung" besagt selbstverständlich, daß Gott alles mögliche Geschehen — auch den Zufall im beschriebenen Sinne — der Schöpfung „voraus — sah", und daß er die Schöpfung so „vor — sah", daß kein Geschöpf ohne eigene Schuld sein Ziel im Schöpfer verfehlen *muß*. Diese Vorsehung wird in keiner Weise durch einen Zufall vereitelt. Auch im tragischen Zufall soll der Mensch immer wieder durch das Erleiden eines innerweltlichen „Unsinnes" spüren, wie wenig er autonom ist. Auch dies soll ihn zur bewußteren Heimkehr rufen.

Tatsächlich ist der christliche Vorsehungsbegriff in diesem Sinne sogar viel umfassender als jener, den M.-E. meint. Er umgreift die *ganze* Schöpfung; auch den Sperling auf dem Dach und den Stein im Fallen. „Das Harren der Schöpfung ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes ... Die ganze Schöpfung seufzt mit und liegt in Wehen bis jetzt" (Röm. 8).

Freiheit, Schuld und Schicksal

Was am Vorsehungsbegriff M.-E. übrigens geradezu übersteigert harmonisch erscheint, wird von einer anderen Seite her in gänzlich anderem Lichte geschaut. In eigenartiger Dialektik wird als dynamischer Grund des Krankheitsgeschehens ein „in voller Freiheit selbstbereitetes Schicksal" (S. 157) festgestellt. Wenngleich aber der Mensch durch „das Königsgeschenk der Freiheit" der „Herr seines Geschicks" (S. 19) sei, so liege doch ein verhängnisvoller Irrtum darin, daß „der moderne Mensch glaubt, frei zu handeln ... In Wirklichkeit walten die Mächte des ihm unbekannten Schicksals tief in seinem Willen". Jeder Versuch, das Schicksal zu ändern, sei ein Verrat an seinem innersten Schicksal, weil dieser Änderungsversuch unter Ausschaltung seiner geistigen Natur geschieht: die Menschenseele, die naturaliter christiana ist, wird verleugnet" (S. 15). Und wie kommt es zu einem solchen Schicksal in Freiheit? „Mit dem Paradies verlor der Mensch zwar das göttliche Sein, erlangte aber durch die ‚Existentia' die Freiheit, sein Schicksal selbst zu gestalten" (S. 26).[6] Später sagt M.-E. sogar: „In Wirklichkeit gibt es kein Problem des Schicksals, es gibt nur ein solches der Freiheit" (S. 244). Die inneren Widersprüche solcher Aussagen finden wir wieder nirgends geklärt; für die Anwendung dieser Kategorien „Freiheit" und „Schicksal" auf die Sinndeutung des Krankseins ist aber klärend und

[6] Abgesehen von der Frage, was man dann unter einer „Existenz" Gottes verstehen könne, läßt es sich mit der Schrift nicht in Einklang bringen, daß die Freiheit ein Ergebnis der Vertreibung aus dem Paradies sei. Wie hätte die Vertreibung Strafe sein können, wenn der Mensch für die ihr zugrundeliegende Tat nicht verantwortlich, das heißt aber auch frei (vor der Tat) gewesen wäre?

zugleich bezeichnend, was M.-E. unter „Schuld" versteht. Zuerst einmal gibt es nach ihm „keine Entscheidung ... ohne Schuld" (S. 31).[7] Dann aber entrüstet er sich über das „moralisch verzerrte Christentum" und sagt, nichts sei abstoßender und übrigens auch törichter, als jede Krankheit ... unter dem Aspekt der Sünde und der persönlichen Schuld zu betrachten", was „mit Vorliebe im Raum des bürgerlich entstellten Christentums" geschehe (S. 73). Gleichwohl betont er nicht weniger bestimmt, daß bei ehrlicher Schau der Wirklichkeit sich der Mensch „ganz und gar verdorben und verloren vorkommen" (S. 304) müsse.

M.-E. entkommt der gänzlichen Verwirrung durch den Widerspruch einigermaßen dadurch, daß er das „moralische" Gewissen ausdrücklich dem „Seinsgewissen" (S. 31; 153) entgegensetzt. „Das moralisch Böse löscht personales Sein im Menschen noch nicht aus ... Zu einer völligen Seinsschrumpfung ... vermag erst die existentielle Schuld" zu führen (S. 33 f.). Hier können wir wieder die inneren Zusammenhänge der Bewunderung M.-E.s für Nietzsche spüren, der Jesus selbst als den großen „Vernichter der Moral" (z. B. GW XII 266) verstand.

Von hier aus muß jetzt verstanden werden, daß doch nicht jede Krankheit mit „Sünde" (im Sinn der Moral) zu tun haben muß, und gleichwohl mit (existentieller) „Schuld" zu tun haben kann, oder sogar der einzige Weg sein könnte, das „Seinsgewissen" rein zu erhalten. Wer einer Krankheit in diesem letzteren Sinn ausweicht, oder mit Hilfe der „offiziellen Medizin" ihre Symptome beseitigt, ohne die „existentielle" Metanoia geleistet zu haben ist „gesund", aber nicht „heil": er hat in Wirklichkeit die „Krankheit, nicht krank zu sein", doch geheilt ist er nicht. Damit aber ist diese Krankheit, nicht krank zu sein, zugleich der unerfüllte Lebensraum der „Schicksalslosigkeit", der Ort, in dem sich der Mensch einrichtet, nachdem er „das Thema seines Lebens" (S. 36 f.) verlassen hat. Es ist nur folgerichtig, daß nach M.-E. der Mensch sein Lebensthema auch dadurch aufgeben kann, daß er, um „nicht schuldig zu werden", in die Schicksalslosigkeit eingeht. „Der heile Mensch" aber „weiß, daß das moralische Ziel nicht erreicht werden kann" (S. 311). Es gibt also auch eine „Schuld", die darin besteht, daß man die „Sünde" meidet.

Es wäre sicher ungerecht, zu verschweigen, daß es im christlichen Raum sehr wohl so etwas wie eine unaufrichtige Moralität der „weißen Weste" geben kann. Auch der Herr kennt Pharisäer, die gesetzlich einwandfrei sind und doch dem Himmelreich ferner stehen als die Dirnen und die gesetzlich geächteten Zöllner. Aber die Pharisäer werden nicht deswegen „schuldig", weil sie die „Sünde" meiden, sondern weil sie die innerste Sünde ihres kalten Herzens mit kleinen Gerechtigkeiten tarnen. M.-E. hätte mit seiner Scheidung von innerem Sein und äußerem Tun im

[7] Man wird hier und auch sonst noch unwillkürlich an den frühen Jansenismus eines Michael du Bay erinnert, der dem freien Willen nicht mehr zutraute, als sündigen zu können. Vgl. *Denzinger*, Enchiridion nr. 1027 f.

Bereich des Evangeliums einem vordergründigen Christentum ernster Mahner sein können. Aus der Welt Nietzsches heraus aber kann der Christ den Christen nur schlecht beraten.

Vom Sinn des Heilens

Nach all dem, was M.-E. über das Sinngefüge der Krankheit sagt, versteht man, daß er erklärt: „Gesundheit und Krankheit sind überhaupt keine naturwissenschaftlichen Begriffe" (S. 206).[8]

Damit ist natürlich auch das Heilen überhaupt keine naturwissenschaftliche Angelegenheit.

Der Satz: „Indiziert ist das Heilen in jedem Falle", ist selbst mit der sofort beigegebenen Einschränkung: „Das Heilen allerdings im Sinne der Metanoia, was nicht ausschließt, daß ich alle Medikamente der modernen Medizin verordnen kann" (S. 206) — die einzige ruhige Insel inmitten des Sturmes, der in M.-E.s Buch über die „Therapiemethoden der herkömmlichen Medizin" hinbraust. Die bevorzugte Betonung eines individuellen Schicksalsgefüges im Kranksein einerseits, die Verlagerung des Gewichtes auf die Psychogonese der Krankheiten anderseits verbindet sich mit einer übersteigerten Vorstellung von der Geistigkeit des Menschen. So ist einer ständigen Vertauschung und Verwechslung von „Heilen" und „Führen zur Metanoia" der Weg bereitet. „Die offizielle Medizin" stößt nach M.-E. mit ihren Therapiemethoden den Menschen in die Krankheit, nicht krank sein zu können"; das Ergebnis sei „in Millionen Fällen eine Heilung wider das Heil, ein Unheil" (S. 188). Schließlich stehen wir, befürchtet M.-E., „vor der Heraufkunft eines luziferischen, künstlichen Paradieses" (S. 21). Selbstverständlich werden Lobotomie, Schockbehandlung und Narkoanalyse scharf gegeißelt. All das hindere nur den Menschen, das Asyl der Körperkrankheit oder der Psychose aufzusuchen.

Indem M.-E. den Naturbereich des Menschen — der unbedingt auch einer echten Naturwissenschaft zugehören kann[9] — zugunsten der „existentiellen" Selbstentscheidung seiner Geistperson unterschätzt, lenkt er folgerichtig das Tun des Arztes auf die „Metanoia".

Nun ist aber doch der Mensch eben jenes Wesen der Mitte, in dem Natur und Geist einander begegnen. Und daher ist Krankheit nicht nur möglich als existentieller Vollzug der personalen Geistigkeit, sondern auch als eine

---

[8] In völligem Mißverständnis bezeichnet M.-E. auch den psychiatrischen Krankheitsbegriff K. Schneiders als „Ausdruck einer materialistischen Auffassung" (S. 50). Konnte man so gänzlich übersehen, daß gerade K. Schneider die Unversehrtheit der geistigen Person inmitten des Krankheitsgeschehens betont? K. Schneider sieht auch die Geisteskrankheit nicht „nur im Leiblichen"; er unterscheidet eindeutig eine Störung vom Leibe her (sekundäres Irresein) und eine Störung durch die „Ver-irr-ung" der Seele (primäres Irresein). Vgl.: Psychiatrie heute. Stuttgart 1952; und: Interpretacion especulativa de la psicosis. Actas Luso-Espan. de Neurol. y Psiqu. X (1951) 1. — Ferner: Klinische Gedanken über die Sinngesetzlichkeit. Monatsschr. f. Psychiatr. u. Neurol. (Basel-New York) 125 (1953) 5/6.

[9] Vgl. etwa: *V. E. v. Gebsattel*, Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung. In: Prolegomena einer Medizin. Anthropol. Berlin-Göttingen-Heidelberg (Springer-Verl.) 1954.

der Geistperson vorgegebene Last der Natur.[10] Auch die Krankheit gehört zu den „Dornen und Disteln" des Fluches, der in der Welt bis zur letzten Vollendung spürbar sein wird. Daraus, daß solche Not zugleich in ihrem innersten Wesen — jedenfalls allgemein menschliche — Strafe ist, folgt weiterhin nicht, daß der Mensch nicht alles tun dürfe, ja tun müsse, dieser Not Herr zu werden. Das Ringen um die Gesundheit des Leibes hat die christliche Theologie von jeher als einen Teil des 5. Gebotes gesehen. Grundsätzlich ist damit in keiner Weise gegeben, daß durch den Kampf gegen die Krankheit die Last des Fluches gegen den Willen Gottes verringert würde. Das ist ja sehr wesentlich gerade die Not des Fluches, daß das Gesundsein des Leibes nicht mehr einfach geschenkt ist, sondern durch viele Gefährdungen hindurch erhalten, neu gefunden, mühsam gefristet werden muß. Darüber hinaus hat jede Krankheit in sich ihr eigenes Naturpotential an Heilungsmöglichkeit, das dem Kranken wie dem Arzt oft genug sehr bald die Grenze des Heilens setzt. Der Arzt aber wie der Kranke tun im Kampf mit der Krankheit grundsätzlich nichts anderes, als der Pionier, der Land rodet und der Bauer, der seinem Acker voll der Disteln immer wieder neu die Frucht entringt.

Erst unter Voraussetzung dieser allgemeineren Sinnstruktur des Heilens kann unmißverständlich betont werden, daß die Heilung im Einzelfall auch sehr wohl aus individuell-existentiellen Gründen ohne „Metonoia" sinnlos oder in sich unmöglich sein kann. Es gibt eine Vielfalt möglicher Erscheinungen und Verkleidungen der Sünde. Es kann auch ein „Gesundsein" geben, das in Wirklichkeit nur eine erschlichene Symptomfreiheit ist, hinter der sich ein zutiefst „kranker" Mensch vor sich selbst oder vor seiner Umwelt versteckt. Genau so gut kann es aber auch eine Krankheit geben, die keinen Arzt und kein Medikament findet, den Kranken aber *nicht* zur Metanoia führt, noch als Asyl aufnimmt, sondern ihn in der Verbitterung erstarren läßt. Und schließlich ist auch eine Krankheit ohne Heilung sinnvoll denkbar, in der allein — als in einem echten Asyl — sich die Seele im äußersten Widerstreit bewahren kann und muß: wie wenn das Auge ausgerissen wird, damit die Seele nicht verderbe. Wenn aber schon die Seele noch in der Hilflosigkeit des Leibes Asyl und Rettung findet, warum sollte sie in entsprechender Notlage nicht auch zum Medikament ihre Zuflucht nehmen dürfen? Alles entscheidet hier das Innerste des Menschenherzens vor seinem Gott.

---

[10] Aus der Art der Begegnung von Natur und Geist im einen Sein des Menschen ergibt sich auch die für die Sinnerfassung der Geisteskrankheit wie für die Einstellung zu ihrer Heilung bedeutsame Folgerung, daß das Kranksein der Leibsphäre die Ausdrucks- und Darstellungsmächtigkeit des Geistes so entscheidend behindern kann, daß es zum Erscheinungsbild der „Geisteskrankheit" kommt. Die unmittelbar erfahrbare Symptomatik einer „Geisteskrankheit" läßt es von sich aus möglicherweise ganz offen, ob ihre Verursachung aus der Krankheit des Leibes oder aus der Verirrung (oder Notwehr) des Geistes kommt. Übrigens würde eine Ursächlichkeit im Sinne der letzteren Art auch wieder nicht ausschließen, daß der verirrte oder das „Asyl" suchende Geist die ihm geeinte Leiblichkeit mit dem feststellbaren Symptom der Körperkrankheit zeichnet.

Die mögliche Begegnung von Krankheit und Sünde macht auch weder den Arzt zum Priester, noch den Seelsorger zum Mediziner. M.-E. macht es Büchner ganz zu Unrecht zum Vorwurf, daß dieser „versucht, das leibliche Heil von dem der Seele zu trennen und das ärztliche und priesterliche Helfen prinzipiell zu scheiden" (S. 250). W. Kretschmer hat in einer, wie uns scheint, glücklichen Weise diese berechtigte Abgrenzung der Bereiche mit den Begriffen „Bios" und „Ewiges Leben" bezeichnet.[11]

Schon im natürlichen Bereich ist eine Ausgliederung in Berufsstände keine willkürliche Einrichtung, sondern eine dem Wesen des Menschen entstammende kultursoziologische Gegebenheit. Daß aber die Bereiche von Natur und Übernatur eine gottgewollte Gliederung der Berufe und Berufungen bedingen, ist stets christliche Überzeugung gewesen.

Gerade der Arzt, der nicht in einer Naturwissenschaft vom Menschen steckenbleibt, wird die Grenze seiner Zuständigkeit spüren, und der echte Seelsorger offenen Blickes für die ganze Schöpfung Gottes weiß das Ordnungsgefüge von Natur und Übernatur zu achten. Der rechte Arzt wird auf seinem Weg zum Kranken dem rechten Seelsorger begegnen, der das Heil des Gotteskindes umsorgt. Der Mediziner wird zum Arzt und der Theologe zum Seelsorger, wo beide nicht mehr Krankheit oder Schuld sehen, sondern den leidenden und heilsbedürftigen Menschen.

Daß der Arzt in seiner verpflichtenden Sorge um die Gesundheit immer wieder auch erleben muß, daß er einem Menschen zum „Freisein von Krankheit" verhilft, ohne daß der Kranke „heil" wird, weil der Ruf zur Metanoia taube Ohren fand, das ist kein Zeichen für das Verfehlen ärztlicher Sendung. Auch wo die Krankheit rufendes Zeichen Gottes ist, läßt sie den Menschen im Innersten seiner Freiheit unberührt. Wo aber im einzelnen Fall Krankheit und Sünde oder Krankheit und personale Fehleinstellung im innerweltlichen Bereich (ohne eigentliches Wachsein zur Sühne) unlösbar miteinander verbunden sind, welchem Arzt wollte es dann gelingen, die Krankheit „wegzunehmen", bevor die Umkehr des Herzens vollzogen ist? „Kein Arzt kann heilen gegen Gott, keiner aber auch ohne ihn", sagt v. Gebsattel mit vollem Recht.[12]

Das Tun des Arztes gleicht oft dem Bemühen des Priesters, wenn dieser vor dem Geheimnis der Menschenseele steht und das Sakrament in der bedingten Meinung spendet: „si es capax et dispositus — wenn du aufnahmefähig und aufnahmebereit bist". Wie aber die Salbung mit Öl oder die Lossprechung ohne die Bereitschaft des Herzens vergebliche Zeichen bleiben, so wird immer wieder auch die Heilung durch den Arzt in der Leere des Herzens sich verlieren. Gottes Zeichen zwingen nicht.

---

[11] Jahrb. f. Psychol. u. Psychother. II (1954) 2.: Psychotherapie und Seelsorge. Freilich wäre an seiner Zeichnung der tatsächlichen Situation der Seelsorge doch einiges zu korrigieren. [12] Not und Hilfe. In: Christentum und Humanismus. Stuttgart 1947. S. 88.

Erziehung in Israel

Von KARL ERLINGHAGEN S. J.

1. Die Ausgangslage

Die Aufgaben und Probleme, vor die sich der junge Staat Israel auf dem gesamten Gebiet der Erziehung gestellt sah, sind in der Geschichte der modernen Staaten einmalig. Sie lassen sich in etwa vergleichen mit der Lage, der das kommunistische Rußland zu Beginn seines Aufbaus gegenüberstand oder vielleicht noch mit dem Umbau des gesamten Schulwesens in Frankreich nach der großen Revolution, wenngleich keine revolutionären Ereignisse sie geschaffen hatten, noch ein völliger Bruch mit der Vergangenheit vollzogen werden mußte.

Im Gegenteil, der junge Staat Israel, der sich am 15. Mai 1948 durch den jüdischen Nationalrat (Vaal Leumi) in Tel Aviv konstituierte und damit die Sehnsucht so vieler Juden in der ganzen Welt, vornehmlich aber in Palästina, wenigstens grundsätzlich erfüllte, konnte an ein sehr gut ausgebautes jüdisches Schulwesen in dem ihm nun zugewiesenen Territorium anknüpfen. Seine Bedeutung ist erst wieder 1953 in einer Erziehungswoche des Hebräischen Lehrerverbandes herausgestellt worden. Ihr Thema war: „Fünfzig Jahre Erziehung in Israel". Die gesamte Erziehung vom Kindergarten bis zur Universität wurde behandelt. Zwar hat sich die englische Verwaltung um die Erziehung in dem vor 1918 dem Osmanenreich zugehörigen Territorium nicht allzusehr gekümmert und es den einheimischen Völkern im wesentlichen überlassen, für die Erziehung ihrer Kinder das zu tun, was sie für gut hielten, aber die jüdischen Bewohner des britischen Mandates haben nicht erst gewartet, bis die ihnen schon in der Balfour-Declaration von 1917 zugesicherte Selbständigkeit endlich in Erfüllung ging. Aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß ein selbständiges Staatswesen nicht aus dem Boden gestampft werden könne, haben sie in kluger Voraussicht das gesamte Erziehungswesen, soweit es den jüdischen Bevölkerungsteil betraf, auf eigene Füße gestellt. Seine Anfänge gehen allerdings bis vor den ersten Weltkrieg zurück. So waren sie geistig gerüstet und in der Lage, den Staat zu übernehmen, der als Mandat 1947 von England der UNO überlassen wurde und ein Jahr später die Selbständigkeit erreichte.

Das jüdische Schulwesen mußte unter der englischen Herrschaft fast gänzlich aus eigenen Mitteln aufgebaut werden. Die dazu erforderlichen Opfer waren groß, und es zeugt von der Kraft des Volkes, daß der Schulbesuch in der jüdischen Gemeinschaft nahezu alle Kinder zwischen 6—12 Jahren erfaßte, obwohl es keine gesetzliche Schulpflicht gab. Das ist bei den Ausgaben, die das neuerrichtete, völlig auf europäischer Ebene stehende Schulwesen verlangte, sehr erstaunlich. Nur auf dem Wege einer freiwilligen Besteuerung und verhältnismäßig sehr hoher Schulgelder auch

für die Grundschulen konnten im Gegensatz zu den Arabern die notwendigen Mittel bereitgestellt werden.

Das jüdische Schulwesen war schon in der Mandatszeit und ist auch heute noch im Staate Israel ganz nach europäischem und amerikanischem Muster aufgebaut. Dabei sind die bis heute entwickelten Formen teilweise Mischtypen. In den ersten drei Jahren bleibt das Kind ganz bei der Familie, vom 4. Lebensjahr bis zum 6. steht ihm der Kindergarten offen. Der Kindergarten hat für die Volkwerdung der Gruppen verschiedener nationaler Herkunft, die heute darum ringen, in dem neugeborenen Staate Wurzel zu fassen, eine ganz außerordentliche Bedeutung. Daher sind die Bestrebungen dahin gegangen, den Besuch verpflichtend zu machen. Das wurde allerdings nicht im ganzen Umfang, sondern nur für das fünfte Lebensjahr erreicht, sehr zum Bedauern fast aller daran Interessierten. Aber die begrenzte Finanzkraft und vor allem der große Mangel an geschultem Personal, ja sogar an Hilfskräften lassen noch sehr viele Wünsche auf dem Gebiet der Erziehung unerfüllt. Lehrer aller Art und Schulgebäude sind nach wie vor die pädagogischen „Engpässe". Diese beiden Probleme ließen sich auch dann noch keineswegs befriedigend lösen, wenn der Staat für alle Ansprüche hinreichende Mittel zur Verfügung stellen könnte, wozu er noch keineswegs in der Lage ist.

Die Grundschule beginnt als Pflichtschule mit dem 6. Lebensjahr. Die Schulpflicht endet mit dem 14. Viele Kinder gehen aber schon vorher auf irgendeine der höheren Schulen über. Deren Organisation ist vorwiegend nach amerikanischem Muster aufgebaut, sei es, daß sie Grundschule und „Gymnasium" in einem umfassen, sei es, daß sie nach der vollen Grundschule einen vierjährigen Gymnasialkurs anschließen, oder die Grundschule auf sechs Jahre begrenzen und sechs Jahre höhere Schule folgen lassen. Das Ziel der Begabten unter den Schülern ist, die höhere Schule mit dem Schulentlassungszeugnis zu verlassen, das unserer Reifeprüfung entspricht. Dieses Zeugnis berechtigt zum Besuch der Hochschulen. Neben einer Reihe von Spezialinstituten mit Hochschulcharakter sind es vor allem die Hebräische Universität von Jerusalem, der geistige Mittelpunkt des werdenden Volkes, und die Technische Hochschule in Haifa, die dem höheren Schüler den Zugang zu den verantwortungsvollsten Aufgaben in Staat und Wirtschaft eröffnen und ihn in die wissenschaftliche Arbeit und Forschung einführen.

Ungefähr 1000 verschiedene Erziehungsinstitute zählte das israelische Erziehungswesen kurz nach der Staatwerdung. Sie waren keineswegs alle jüdisch, und selbst von diesen unterstanden nicht alle der ursprünglich freien jüdischen Schulorganisation. Aber bis zur Ernennung eines Ministers für Erziehung und Kultur übernahm das Erziehungsdepartement der jüdischen Gemeinschaft die Aufgaben, die später auf dieses Ministerium übergehen sollten. Es ist klar, daß damit auch eine bestimmte eindeutige Linie in die öffentliche Schulverwaltung einzog. Ihr wurde dann das gesamte Erziehungswesen einschließlich des arabischen und des christlichen unterstellt.

Der Obsorge des Ministers für Erziehung und Kultur ist auch die Erwachsenenbildung anvertraut. Ihr kommt schon aus dem Grunde eine besondere Bedeutung zu, als die aus über 60 Ländern stammenden Einwanderer fast ebenso viele Sprachen sprechen und des Hebräischen, der offiziellen Landessprache, so gut wie gar nicht mächtig sind. Aber nicht nur die Verschiedenheit der Idiome, zu denen nun eine neue „Muttersprache" hinzukommen soll, gibt der Erwachsenenbildung solches Gewicht, sondern mehr noch der Umstand, daß die Herkunftsländer fast immer auch eine ganz verschiedene Verwurzelung bedeuten. Im jungen Staate Israel stoßen ungefähr alle Kulturen aufeinander, die es auf der Welt gibt, wenn man von ausgesprochenen Naturvölkern absieht und die Tatsache mit in Rechnung stellt, daß der jüdische Bevölkerungsteil in vielen Ländern sich seine Eigenart einigermaßen erhalten konnte. Aber was ist diese Eigenart? Im allgemeinen ist es doch nur die mehr oder weniger große Verschiedenheit vom umgebenden Volkstum. Von einer typisch jüdischen Kultur kann nicht mehr geredet werden. Das Aufgehen in der Umwelt ist im abendländischen Raum bis auf einige Religionsgebräuche fast vollständig. Die sich aus solchen Verschiedenheiten ergebenden Spannungen können nicht Gegenstand dieser Darlegungen sein. Immerhin sind sie unmittelbar begreiflich und das allererste Erziehungsproblem für Schule und nachschulische Bildung.

2. Die Probleme

Die erzieherischen Probleme, vor die sich der junge Staat Israel gestellt sieht, sind einmal dadurch bedingt, daß eine bisher private Schulorganisation das gesamte Schulwesen des ehemaligen Mandats übernehmen mußte, sodann durch das sprunghafte Ansteigen der Bevölkerung infolge der ununterbrochenen, im Anfang geradezu flutartigen Einwanderung. Von daher ergeben sich zwei Problemkreise: zunächst sind rein finanzielle und organisatorische Schwierigkeiten zu beheben (Schulräume, Schulpflicht, Lehrer, Lehrerausbildungsstätten, Koordinierung der verschiedenen Schultypen und Befriedigung der berechtigten Ansprüche der mannigfachen Bevölkerungsgruppen), dann aber auch — und das hängt mit dem vorher Gesagten eng zusammen — ist die Frage nach dem Schulstoff, dem Lehrinhalt, ein stets neues Problem. Es ist klar, daß er nicht nur durch Schularten abgestimmt werden muß. In einem so rasch wachsenden Staatsgebilde werden fast täglich neue Bedürfnisse lebendig, die der Schule stets neue Aufgaben stellen. Die größte Schwierigkeit liegt, wie bereits angedeutet, in der sprachlichen und kulturellen Verschiedenheit der jährlich neu in das Land einströmenden Ansiedler. So ergibt sich der seltsame Fall, daß die „Muttersprache" eigentlich die erste Fremdsprache ist, die die Kinder lernen müssen. Zur Muttersprache soll ja die offizielle Staatssprache im Laufe der Zeit werden. Dem Kindergarten kommt dabei eine überaus große Bedeutung zu. Ihm liegt die schwierige Aufgabe ob, die Kinder in der Umgangssprache so weit zu schulen, daß sie beim Beginn der Grundschule mit einigem Erfolg dem Gang des

Unterrichts folgen können. Das ist auch der Grund, warum der Staat vor der Notwendigkeit steht, den Kindergarten wenigstens für das letzte Jahr vor der Volksschulpflicht vorzuschreiben. Diese Pflichtzeit würde noch früher beginnen, wären die entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht für den Augenblick und wohl auch für die weitere Zukunft geradezu unüberwindlich. Vom Kindergarten her lernen die eingewanderten Eltern und auch die übrigen Familienmitglieder in einem nicht geringen Maße Hebräisch, womit der paradoxe Fall eintritt, daß die Eltern die „Muttersprache" bei den Kindern lernen. Natürlich bleibt selbst für die Kinder, die schon sehr früh mit der neuen Umgangssprache in Berührung kommen, diese in vielen Fällen doch eine erlernte Sprache. Sprachgefühl und Sprachmeisterung werden diese Grenzen niemals ganz überschreiten. Das trifft noch häufiger bei den Kindern zu, die bereits älter sind, wenn sie aus ihren Heimatländern nach Israel auswandern. Die Schwierigkeit der neuen Staatssprache geht aber noch viel weiter. Es wird hier der wohl einmalige Versuch in der Geschichte der Menschheit gemacht, eine tote Sakralsprache als moderne Verkehrssprache zu neuem Leben zu erwecken. Fast der gesamte Bereich der modernen Kultur ist ihrem Wortschatz fremd. Darüber hinaus kann sich der Prozeß der Wiedererweckung nicht an einer ansteigenden Kultur, ja nicht einmal an einer aus dieser Sprache gewachsenen Literatur vollziehen. Das Judentum der Welt war immer stolz darauf, sich in den Ländern, in denen es lebte, nicht mehr als Gastvolk zu fühlen, sondern unter Beibehaltung seines Glaubens und mancher damit verbundenen Sitten in der Gesamtkultur der jeweils verschiedenen Diaspora völlig aufzugehen. So kann man von einer jüdischen Literatur nur in dem Sinne sprechen, daß die einzelnen Werke lediglich von religiös und blutmäßig jüdischen Deutschen, Franzosen, Engländern, Amerikanern usw. geschrieben wurden. Was hier von der Literatur beispielhaft gesagt wurde, gilt von allen Bereichen des geistigen Lebens.

Die Grundanliegen und Hauptaufgaben faßte die Regierung in einem Vierjahresplan, den sie im Februar 1949 dem Parlament vorlegte, folgendermaßen zusammen: „Die Aufgaben des Erziehungsministeriums werden sein die Entwicklung und Erfüllung eines öffentlichen Erziehungsprogramms für jedes Kind dieser Nation; die Zusicherung eines hohen kulturellen Standards für jeden Mann und jede Frau in Israel; die Kenntnisvermittlung der hebräischen Sprache an alle Neueinwanderer; die Aufnahme der Schätze der menschlichen Kultur in die hebräische Sprache; die Förderung literarischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Schöpfertums: der Anreiz zur Forschung sowohl in der reinen Wissenschaft wie auch in der angewandten Wissenschaft im Bereich der Naturwissenschaft; die kulturelle und soziologische Verschmelzung der „Diaspora"; die Werbung von Studenten der Wissenschaft, des Bibelstudiums, der jüdischen Kunst und Literatur von überall her auf der Welt; die Verbreitung des auf die Fragen des Mittleren Ostens und der Arabischen Staaten bezüglichen Wissens unter der jüdischen Bevöl-

kerung und die Sicherung einer Unterweisung in der arabischen Sprache und auch in Hebräisch für alle arabischen Bürger des Staates Israel." Darüber hinaus wird Schulgeldfreiheit für die Pflichtjahre versprochen und eine weitgehende Begabtenförderung in Aussicht gestellt. Großes Gewicht wird in der Regierungsankündigung und auch in der tatsächlichen praktischen Durchführung auf die Schulung von Bauern und Handwerkern gelegt. Ihr gilt das besondere Augenmerk des Staates. Sieht man doch im Mangel eines eingewurzelten Bauernstandes und eines bodenständigen Handwerkertums den eigentlichen Grund dafür, daß die auf die ganze Welt verstreuten jüdischen Volksteile 2000 Jahre lang nicht mehr zu einer Nation zusammenwachsen konnten. Die Art der von den Juden für gewöhnlich ausgeübten Berufe gestattete ihnen eine große Freizügigkeit und die Möglichkeit, jedem größeren politischen Druck verhältnismäßig leicht auszuweichen.

3. Lösungsversuche

Eine völlige Lösung der aufgegebenen Probleme wird niemand von der israelitischen Regierung erwarten können. Dazu reihen sich an die bereits bestehenden Schwierigkeiten täglich zu viele neue an. War das Bevölkerungsverhältnis von Moslems, Juden und Christen zu Ende des ersten Weltkrieges noch 80 % zu 10 % zu 10 % (bei etwa 650000 Gesamteinwohnern), so war es schon Ende 1947 bei einer Gesamtbevölkerung von nicht ganz zwei Millionen auf 56 % zu 32 % zu 7 % ganz erheblich zugunsten der Juden verschoben. Inzwischen ist ein weiterer gewaltiger Bevölkerungszuwachs zu verzeichnen. Während der ersten zwei Jahre des Bestehens Israels stieg die Zahl der Bevölkerung fast um die Hälfte, wovon bei weitem die meisten Juden sind. 400000 des Bevölkerungszuwachses sind Neusiedler. In ähnlich rascher Weise wuchs auch die Zahl der Schulkinder. Sie belief sich 1950 auf insgesamt 180000. 40000 davon besuchten den Kindergarten, 120000 die Grundschule, 20000 die verschiedenen Arten der höheren Schulen. Die Gesamtzahl der Schüler stieg sprunghaft weiter an: 182769 (1949/50), 244279 (1950/51), 309732 (1951/52). Die öffentlichen Ausgaben waren entsprechend: 2,4 Millionen isr. Pfund (= 7,2 %). Trotz dieses großen Aufwandes herrscht nach wie vor großer Mangel an Schulgebäuden, Einrichtungen und Lehrmitteln jeder Art, und nicht zuletzt an geeigneten Lehrern. Ein großer Teil der aufgebrachten Mittel kam dabei vorzugsweise den Kindergärten wegen ihrer hohen Bedeutung für das Werden des Volkes zugute. Gegenüber 508 Volksschulen gab es 1949/50 910 Kindergärten. 1950/51 stieg die Zahl der Kindergärten auf 1251, die der Volksschulen auf 714. Mit den steigenden Bedürfnissen kann aber der Bau der notwendigen Schulräume keineswegs Schritt halten. Empfindlicher Materialmangel und Zeitnot hemmen die Bauvorhaben, die sich dem Gesamthaushalt des Staates anpassen müssen. Doppelschichtiger Unterricht und Notschulen teilweise primitivster Art (Trümmerhäuser, Hüttenzelte) sind daher fast die Regel.

Das am 1. April 1950 vom Knesset (dem israelitischen Parlament) in Kraft gesetzte Erziehungsgesetz verpflichtet alle Kinder von 5 bis 14 Jahren zum Schulbesuch. Darüber hinaus sind alle Jugendlichen von 14 bis 18 Jahren, die keine hinreichende Schulausbildung aus ihren Stammländern mitbringen, gehalten, ihre Lücken in Pflichtkursen auszufüllen. Beide Arten von Unterricht sind unentgeltlich. Die Schulpflicht erstreckt sich vom 5. Lebensjahr ab vorläufig auf ein Jahr im Kindergarten. Früherer Besuch ist freigestellt, für einen späteren Zeitpunkt aber auch als verpflichtend vorgesehen. Die Altersgrenze für die Schulpflicht ist auf dem Lande die gleiche wie in den Städten. Obwohl der Nichtbesuch der Pflichtstunde an Eltern und bei den über 14jährigen auch an diesen selbst und sogar an ihren Arbeitgebern mit Geldstrafe oder Gefängnis geahndet werden kann, muß die Regierung durch ihre Aufsichtsorgane einen steten Kampf gegen die Unvernunft mancher Erziehungsverantwortlichen führen. So ist der Schulbesuch bei der jüdischen Bevölkerung tatsächlich fast 100 %ig, wenn man von einigen tausend Kindern in den entlegenen armen Landgegenden absieht, für die noch nicht genügend gesorgt werden konnte. Bei den Arabern erreichen die Zahlen nicht die gleiche Höhe, was nicht zuletzt mit den geringeren Lebensansprüchen und Bildungsinteressen des meist ärmeren arabischen Bevölkerungsteils zusammenhängt. Immerhin ist auch dort die allenthalben eingeführte gesundheitliche Überwachung und Schulspeisung zusammen mit der von den „Lehrerpionieren" durchgeführten Aufklärung in der Bekämpfung der Schulträgheit ein sehr wirksames Mittel.

Die große Bedeutung der Kindergärten für den Einebnungs- und Verschmelzungsprozeß wird von der Bevölkerung anerkannt. Obwohl nur ein Zwang zu einem einjährigen Besuch des Kindergartens besteht, schicken die meisten Eltern ihre Kinder ein Jahr früher, viele sogar schon zwei Jahre früher dorthin. Diese Popularität der Kindergärten greift heute auch auf die arabische Bevölkerung über, die bei Entstehen des israelitischen Staates kein einziges Institut dieser Art besaß, 1950/51 aber bereits viertausend Kinder in hundert arabische Kindergärten schickte.

Die Grundschule erfaßt naturgemäß die breiteste Schicht der Bevölkerung, theoretisch die Kinder aller Volkskreise. Es ist verständlich, daß aus den bedeutenden Schwierigkeiten, mit denen das gesamte Schulwesen in Israel zu kämpfen hat, die Leistungsebene nicht den gesteckten Zielen, vielleicht auch nicht immer den Erwartungen entspricht. Unter den gegebenen Verhältnissen sind aber die Leistungen sehr beachtlich. Das Abgangszeugnis der Grundschule berechtigt dazu, ohne weitere Prüfung auf eine entsprechende höhere Schule wissenschaftlicher oder fachlicher Richtung überzugehen. Wie im Grundschulwesen, so bemüht sich der Staat auch in der höheren Schule den geistigen Stand westeuropäischer Schulen zu erreichen. Leistungen, Zeugnisse und Prüfungen sind darauf abgestellt. Der Besuch kann wegen der angestrengten finanziellen Lage immer noch nicht unentgeltlich sein, obwohl es eine große Zahl vom Staate bezahlter Freistellen gibt. Das

Ziel ist, ein unserem Abitur entsprechendes Diplom zu erlangen, das zum Besuch der Hochschulen berechtigt. Dieses Diplom kann aber auch wie in Amerika in Abendkursen, ja sogar durch Privatstudium erworben werden. Auch den Berufs- und Fachschulen mißt der Staat eine große Bedeutung zu; nicht immer in gleicher Weise die Bevölkerung. Der Pflichtbesuch geht bis zum 18. Lebensjahr, aber sowohl Schüler wie Lehrherren wissen sich in nicht wenigen Fällen dem Zwang zu entziehen, indem sie die Registrierung unterlassen. Der Staat kämpft energisch dagegen.

Die Lehrerbildung ist gegenwärtig das größte pädagogische Problem des Landes. Trotz der großen Zahl der Lehrerbildungsanstalten (25) und der 5000 Studenten übersteigt der Bedarf weit das Angebot. So mußte vielfach schon die geplante Normalausbildung, die zwei Jahre Studium nach dem Gymnasialabschluß vorsieht, abgekürzt und die Lehrer mit Notausbildung in ihren Aufgabenbezirk geschickt werden. Viel schwieriger als diese Personalschwierigkeit ist aber die didaktische und methodische. Sie liegt vor allem darin, daß schon im Kindergarten und in den unteren Klassen der Grundschule der Sprachunterricht, der für viele Kinder und Lehrer doch Fremdsprachenunterricht ist, zur Hauptaufgabe geworden ist. Das erhöht das Arbeitspensum der Lehrer in Darbietung und Vorbereitung nicht unwesentlich. Aber auch den Pädagogischen Hochschulen erwächst dadurch die in anderen Ländern unbekannte Aufgabe, neue Methoden der Sprachvermittlung zu erforschen und auszuarbeiten, die dem geistigen Vermögen kleiner Kinder angepaßt sind. Ja sogar die Ausbildung der Kindergärtnerinnen muß sich mit diesen, ihr eigentlich fremden Problemen befassen. Ein neuer Schritt auf dem Wege der Lehrerbildung ist durch die Eröffnung der „Schule der Erziehung" zu Beginn des Unterrichtsjahres 1952/53 in Jerusalem gemacht worden. In ihr sind die verschiedenen Lehrerbildungsanstalten mit dem Erziehungsdepartement der Hebräischen Universität zusammengefaßt worden. Hier werden Kindergärtnerinnen, Grundschullehrer und Lehrer höherer Lehranstalten ausgebildet. Während des akademischen Jahres 1953/54 soll auch die Ausbildung der Erwachsenenbildner und Jugendführer in das neue Institut übernommen werden.

An der Spitze des israelischen Erziehungswesens stehen die Hebräische Universität in Jerusalem (seit 1925) und die Technische Hochschule in Haifa (seit 1924). Beide Institute zusammen haben etwa 4000 Hörer. Die Hebräische Universität hat mit ihren fünf Fakultäten (Freie Künste, Pädagogik, Naturwissenschaft, Medizin, Recht) bei weitem die meisten Immatrikulierten (3000). Sie hat mit ihren 76 Professoren, 111 Dozenten (und Tutoren) 153 Assistenten einen bedeutenden Lehrkörper. Es mag verwundern, daß es an der Universität keine eigene jüdische theologische Fakultät gibt, aber auch hierin zeigt sich die wenigstens nach außen und vor allem gegenüber den nichtjüdischen Religionen strikt vertretene laizistische Grundhaltung des staatlichen Lebens.

Zu den im Lande Studierenden kommen noch 1700 Studenten, die an europäischen und amerikanischen Universitäten ihre wissenschaftliche Ausbildung erhalten. Hochschulcharakter haben auch das Institut für Rechts- und Wirtschaftswissenschaft in Tel Aviv und in Jerusalem die Kunstschule, die Musikakademie und das Konservatorium. Das Weizmann-Forschungsinstitut arbeitet mit seinen über 60 Wissenschaftlern an der Lösung unmittelbar drängender, vorwiegend technischer und medizinischer Probleme des Landes.

4. Das Schulwesen der Minderheiten

Bei den hier gemeinten Minderheiten handelt es sich um die nichtjüdischen Volksteile. Es ist nicht leicht, deren Eigenart genau zu bestimmen, da schon der Begriff Jude einigermaßen unbestimmt ist. Alle, ob Juden oder nichtjüdische Minderheiten, sind Bürger des Staates Israel und haben infolgedessen israelische Staatsangehörigkeit. Zu den Minderheiten zählt zunächst der noch im Lande zurückgebliebene arabische Bevölkerungsteil. Er gehört zum größten Teil christlichen Glaubensgemeinschaften an; die mohammedanische Gruppe, die noch kurz vor der Staatwerdung zahlenmäßig weit überwog, ist zum größten Teil in die benachbarten Staaten ausgewandert. Zu den nichtjüdischen Minderheiten müssen aber auch jene blutmäßigen Juden gezählt werden, die in ihren Herkunftsländern oft schon vor Generationen zum Christentum übergetreten sind. Die Lage dieser jüdischen Konvertiten ist äußerst schwierig. Der gesellschaftliche Boykott jener „Abtrünnigen" ist so rigoros, daß er geradezu den Ruin bedeutet.

Trotz der Zurückhaltung der jüdischen Bevölkerung in Israel gegenüber den meist christlichen Minderheiten hat sich das Schulwesen auch für diese in den letzten Jahren wesentlich verbessert. Die Regierung will unter allen Umständen jeden Schein einer ungerechten Behandlung vermeiden. So hat sich im Schuljahr 1949/50 die Zahl der arabischen Schulkinder gegenüber dem Vorjahr fast verdoppelt. 16000 Araberkinder wurden in 76 arabischen Staatsschulen unterrichtet. Zu ihnen kamen noch annähernd 4000 in konfessionellen Missionsschulen. Jene werden vom Staat völlig unterhalten, was bei den jüdischen Schulen — wenigstens nach den veröffentlichten Angaben — noch immer nicht der Fall ist. Auch die arabischen Kindergärten haben durch die Einführung des Pflichtjahres an Bedeutung gewonnen. Gab es vor dem Gesetzeserlaß nur ein Institut dieser Art, so wurden 1951 schon 4060 Araberkinder in 100 Kindergärten betreut. Der „Arabischen Erziehungsabteilung" liegt die Sorge für diese Schulen ob. Ihr Ziel war, schon im Jahr 1950/51 die Zahl der Schüler und Schulen zu verdoppeln. Aber hier macht sich noch mehr als bei den jüdischen Schulen der Mangel an Lehrern empfindlich bemerkbar, fehlt es doch vor allem an jungen Arabern mit höherer Schulbildung.

Über die christlichen Schulen, meist Missionsschulen, sind kaum zuverlässige Zahlen zu erhalten. Im allgemeinen wird selbst von den Regierungs-

stellen der Stand der Missionsschulen als sehr gut angegeben. Es wird sogar behauptet, daß er im Durchschnitt weit besser sei als der der Staatsschulen. Der jüdisch-arabische Krieg hat vielen Schulen zeitweise ein Ende gemacht. Inzwischen sind sie zu einem großen Teil wieder eingerichtet worden. Sie werden vorwiegend von den Kindern christlicher Araber besucht. Aber auch ein nicht geringer Teil jüdischer Kinder, vor allem von neu eingewanderten Eltern, besucht diese Schulen (über 2½ Tausend). Teilweise geschieht das wegen des hohen schulischen Standes, teilweise aber auch des kürzeren Schulweges und der geringen Schulgelder wegen. Die Haltung der Regierung ist dieser Tatsache gegenüber nicht unfreundlich, wenngleich sie kein großes Interesse an einer Verchristlichung des Staates hat. Die jüdische Hierarchie dagegen sieht diese Verhältnisse ungern, ja sie hat sich sogar zu heftigen Maßnahmen gegen die Christen hinreißen lassen. Diese riefen allerdings in den Reihen der besonneneren Juden Befremden hervor und wurden abgelehnt. Die Leiter der Missionsschulen nehmen alle erdenkliche Rücksicht auf ihre jüdischen Zöglinge bis zur Beachtung der rituellen Speisevorschriften.

Viele Kinder christlicher Eltern haben aber nicht die Möglichkeit, christliche Missionsschulen zu besuchen, da deren Zahl zu gering ist. So gehen sie notgedrungen in die jüdischen Schulen. Erleichtert wird ihnen dieser Besuch vielfach durch die mangelnde Glaubenskraft ihrer Eltern und die Zugkraft von Schulspeisung, hygienischer Überwachung und sozialer Fürsorge.

Die Arbeitslast in den Missionsschulen liegt naturgemäß vorwiegend auf den Schultern der ausländischen Missionare. Ihre Vorbildung auf die spezifische Aufgabe in der jüdischen Mission läßt oft zu wünschen übrig. Vor allem ist die sprachliche Vorbildung noch sehr mangelhaft. Unter dem Druck der christentumsfremden öffentlichen Meinung sind von der Regierung gegen die Einreise des missionarischen Nachwuchses schon Schwierigkeiten erhoben worden. Das würde auf die Dauer einer langfristigen Liquidierung der christlichen Schulen gleichkommen.

So schwer es ist, Prognosen für die Weiterentwicklung zu stellen, so muß doch auf einige sehr bedeutsame Gefahren hingewiesen werden. Die erste liegt darin, daß das gesamte Erziehungswesen einem ausgeprägten staatlichen Dirigismus untersteht. Die Notwendigkeit staatlicher Lenkung soll für ein Übergangsstadium nicht bestritten werden. Aber es ist sehr die Frage, ob der Staat von sich aus in den zu erhoffenden Zeiten innerer Ruhe und Festigung bereit sein wird, jenen Erziehungskräften, die die natürlichen Träger der Erziehung sind, den ihnen zukommenden Spielraum zu lassen.

Die zweite Gefahr besteht — wenigstens für die christliche Schule — darin, daß die Kirche als Erziehungsträger nur geduldet ist und das von einer Regierung (deren Ehrlichkeit nicht bestritten werden soll), die um den guten Ruf ihrer Toleranz schon aus außenpolitischen Gründen sehr besorgt sein muß. Die Rechte der Kirche sind noch in keiner Weise anerkannt oder gar gesichert.

Ein weiterer Grund zur Besorgnis liegt in den starken zionistischen und marxistischen Gruppen, denen — aus sehr verschiedenen Motiven — ein auf ihre Weise radikaler Kurs sehr viel lieber wäre. Vor allem führt der Zionismus gegen die christlichen Missionen einen scharfen Kampf, der vorläufig zwar vorwiegend ideeller Art ist. Allein es bedarf nicht sehr großer Phantasie, um vorauszusehen, was geschehen wird, wenn Zionisten oder Marxisten die Regierung ganz oder teilweise beeinflussen und den ohnehin schon allzu zentralistischen Apparat der Erziehungsorganisation in die Hand bekommen.

Ferner muß gesagt werden, daß die gesamte Erziehungspolitik Israels die notwendige Gesundung der Familie weitgehend unberücksichtigt läßt. Sicherlich springt der Staat da ein, wo ihm Not zu sein scheint und soweit es ihm seine eigene Kraft erlaubt, aber er tut es offenbar nicht im Bewußtsein, daß seine Hilfe nur subsidiären Charakter hat. So sind seine pädagogischen Maßnahmen zum großen Teil nur organisatorisch, unterrichtlich, didaktisch und methodisch. Sie versuchen mehr die Krankheitssymptome anzugehen, als den Infektionsherd zu heilen. Der eigentlich schwache Punkt unserer heutigen Erziehung ist aber die Familie. Sie bedarf der dringendsten Hilfe.

An die Gefahr des staatlichen Erziehungstotalitarismus und der offenkundigen Unterschätzung der Familie als Bildungsgrundlage knüpft sich eine weitere: Die allzu frühe obligatorische Kindergartenerziehung kann den Erziehungseinfluß der Familie entscheidend schwächen. Darüber hinaus droht eine kollektivistische Einflußnahme auf Kinder immer, in Gegensatz zur Familie zu geraten. Damit wird aber die Grundvoraussetzung einer guten Erziehung zerstört: Die harmonische Zusammenarbeit aller Erziehungsbeteiligten. Sie erst ermöglicht ein gesundes Aufwachsen des Kindes.

Aufs Ganze gesehen muß man die schulische Lage in Israel wie auch alles übrige im werdenden jungen Staat als durchaus fließend ansehen. Die Aufgaben sind gewaltig. Die Bemühungen zu ihrer Lösung sind bewundernswert. Die Gefahren liegen nicht nur im Pädagogischen, sondern auch im Politischen, wo starke Kräfte darauf warten, ihre kulturpolitischen Programme zum Schaden anderer Rechte durchzusetzen.

Zeitbericht

Englische Bemerkungen zu einer Rede Dr. Niemöllers — Eine bemerkenswerte Priestergemeinschaft in Frankreich — Die Geburtenzunahme in Frankreich — Ein kommunistisches Lehrbuch — Jubiläum des russischen Kollegs zu Rom — Nachrichten aus China — Die irische Auswanderung — Der Religionsunterricht in Jugoslawien — Basic-Französisch — Ausländer in Frankreich — Die heimliche Verschwörung

Englische Bemerkungen zu einer Rede Dr. Niemöllers. Im Oktober 1954 hielt der Präsident der Hessischen Landeskirche, Dr. Niemöller, vor den Studenten des Westminster Training College in London einen Vortrag, zu dem die englische katholische Wochenschrift *Tablet* (13. Nov. 1954) Stellung nimmt. Danach führte

Dr. Niemöller u. a. aus, daß sich in Westeuropa schnell eine römisch-katholische Atmosphäre herausbilde, wohingegen in Osteuropa eine bolschewistische entstehe. Nur ein wiedervereinigtes Deutschland könne die Entwicklung in Westeuropa zum Stillstand bringen. Er klagte Adenauers Regierung an, daß sie die Wiedervereinigung nur lässig betreibe, weil damit die Zahl der Protestanten anwachse, was natürlich bedeute, daß die Katholiken ihre führende Stellung einbüßten. Die englische Zeitung bemerkt dazu, daß man wirklich Mitleid mit Dr. Adenauer haben müsse, der zwischen Leuten stünde, die sagten, er sei zu überzeugter Katholik, als daß er die Wiedervereinigung Deutschlands wünschen könne, und den anderen, die sagten, er sei zu sehr Deutscher, als daß er sie nicht wünschen könne. Vom katholischen Standpunkt aus müsse man sagen, daß er ebenso wie Schumann und de Gasperi bewiesen habe, daß man sehr wohl ein überzeugter Katholik sein und sich doch mit allen Kräften um ein gutes Einvernehmen mit England bemühen könne, dem einzigen Staat im Atlantikpakt, in dem die Katholiken politisch kaum etwas bedeuten. Diese europäischen Staatsmänner nähmen eben die geschichtlichen Gegebenheiten hin, wonach das Europa, das sie bauen wollten, aus Protestanten, Liberalen und Sozialisten bestände, die verschieden stark in den einzelnen Ländern seien. Die einzige Grundlage sei und müsse sein eine weite Toleranz, in der niemand versucht, eine örtliche zahlenmäßige Überlegenheit auszunutzen und die Minderheit in ihren staatlichen Rechten einzuschränken. „Da dieser Grundsatz aber in Deutschland sicher anerkannt ist, so glauben wir, daß Herr Dr. Niemöller und seine Freunde Europa nicht unter derartigen konfessionalistischen Gesichtspunkten sehen sollten." Wie jedes der einzelnen Länder, so müsse auch die größere Gemeinschaft aus den verschiedensten Elementen bestehen. Was Pastor Niemöller in Wirklichkeit meine, sei dies, daß es seit 1945 ein Deutschland ohne Preußen gebe, und daß dieses Deutschland des alten Reichs etwas, jedoch nicht sehr viel, mehr katholisch sei. Zu diesen Ausführungen des Tablet ist zu bemerken, daß nach dem Statistischen Jahrbuch der Bundesrepublik von 1952 im Gebiet der Bundesrepublik 24430815 Protestanten wohnen (51,2 %), dagegen nur 21576179 Katholiken (45,2 %). Diese Zahlen dürften sich seither noch zuungunsten der Katholiken verschoben haben, da der Flüchtlingsstrom aus der Ostzone meistens wohl evangelische Deutsche nach dem Westen führt. Die Lage, in der sich die Bundesrepublik und damit Europa mehr und mehr befinden, fordert von den Christen aller Bekenntnisse einen lebendigen Glauben und eine tiefe Liebe, sie verbietet es aber mehr als je, die Herzen der Menschen durch derartig konfessionalistische Gesichtspunkte zu vergiften.

Eine bemerkenswerte Priestergemeinschaft in Frankreich. Im Einverständnis mit dem Heiligen Stuhl und dem Erzbischof von Lyon, Kardinal Gerlier, übernahm der Weihbischof von Lyon, Msgr. Ancel, die Leitung einer Priestergemeinschaft in Lyon, die 1860 von Abbé Antoine Chevrier zu Lyon gegründet wurde. Chevrier, der damals Vikar in einer armen Pfarrei war, erstand einen berüchtigten Tanzsaal seines Viertels, den sogenannten Prado. Er baute ihn zu einer Kapelle und zu Wohnräumen um und sammelte dann vor allem die verwahrloste Jugend um sich. Nach diesem Tanzsaal heißt die Priestergemeinschaft Prado. Die Mitglieder legen keine Gelübde ab, sondern nach Ablauf eines einjährigen Noviziats im Dritten Orden des heiligen Franziskus ein Versprechen, wodurch sie sich ihrem jeweiligen Obern gegenüber, von nun an Msgr. Ancel, zum Gehorsam verpflichten. Die Gemeinschaft arbeitet in mehr als 20 Diözesen Frankreichs. Ihre Hauptaufgabe ist die Seelsorge in armen und verlassenen Pfarreien. Daneben nehmen sie sich vor allem der verwahrlosten Jugend an. Neben einem kleinen Seminar haben sie auch ein Studienhaus für Philosophie. „Um mit den Armen und den von Christus und seiner Kirche völlig Entfremdeten in Berührung zu kommen, sollen sie sich unver-

drossen um neue Formen der Seelsorge mühen, freilich unter der Voraussetzung, daß diese dem Evangelium und der lebendigen Überlieferung der Kirche entsprechen." Die kleine Gemeinschaft des Prado von Lyon, bestehend aus dem Obern, Msgr. Ancel, zwei Priestern und zwei Laienbrüdern, wohnt in einem armseligen Haus in einem der ärmsten Viertel der Stadt. Wenn man so gerne vom entchristlichten Frankreich spricht, sollte man das christliche Genie dieses Landes nicht übersehen (*Actualité religieuse* Nr. 39, 1. November 1954).

Die Geburtenzunahme in Frankreich. In *Population* (April/Juni 1954), dem offiziellen Organ des Institut National d'Etudes Démographiques befaßt sich Louis Henry mit der nach dem Krieg in Erscheinung tretenden Geburtenzunahme in Frankreich. Während noch einige Jahre vor dem zweiten Weltkrieg die Zahl der Todesfälle die der Geburten überstieg, läßt sich seit dem Erlaß des neuen Familiengesetzes im Juli 1939 eine deutliche Zunahme der Geburten um rund 10—15% feststellen. Zunächst wirkte natürlich der Krieg noch bremsend, aber schon bei den 1941 und 1942, ganz deutlich dann bei den 1943 geschlossenen Ehen läßt sich die Zunahme klar erkennen. Aus 1000 von den 1943 geschlossenen Ehen sind nach elf Jahren rund 2200 bis 2300 Kinder hervorgegangen. Das sind um 200 bis 300 mehr als aus den 1925 geschlossenen Ehen nach fast dreißigjähriger Ehezeit. Zwar richtet sich der Großteil der französischen Bevölkerung, vor allem der sozial besser gestellten Kreise, noch weiter nach den malthusianischen Grundsätzen. Aber es läßt sich doch schon ein gewisser Wandel in der geistigen Haltung erkennen. Die Franzosen wollen als Volk bestehen. Die neue Einstellung zeigt sich nicht so sehr dem ersten Kind gegenüber. Dieses kommt zwar schneller, jedoch nicht häufiger. Anders dagegen ist es mit dem zweiten und dritten Kind. Gerade das zweite Kind kommt sehr viel häufiger, etwas weniger häufig das dritte Kind. Dagegen hat die Zahl der kinderreichen Familien kaum zugenommen.

Ein kommunistisches Lehrbuch. Am 18. September 1954 erschien in Moskau das vom Wirtschaftlichen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR herausgegebene Buch „Politische Ökonomie". Die Auflage betrug 3 Millionen. Das Buch ging reißend weg. Schlangen von Menschen standen an, und manche Buchläden waren schon am Nachmittag des ersten Auslieferungstages ausverkauft. Ein Grund für dieses ungewöhnliche Interesse ist darin zu suchen, daß das Buch — ein Gesamtüberblick über die kommunistische Lehre von heute und als Handbuch für die Kommunisten der ganzen Welt gedacht — während seiner Abfassung bereits eine heftige Auseinandersetzung unter den kommunistischen Wirtschaftstheoretikern hervorgerufen hatte, die beizulegen Stalin selbst angerufen werden mußte. Ein zweiter Grund ist darin zu sehen, daß dieses Handbuch die erste authentische Stellungnahme der augenblicklichen Machthaber zu den kommunistischen Lehren darstellt. Trotzdem will das Buch keine autoritativen Entscheidungen fällen, sondern bittet die Leser um Stellungnahme.

Es vertritt die Hauptthesen Stalins, der neben Marx und Engels als der große Theoretiker des Kommunismus erscheint. Das Buch enthält nichts, was nicht schon zu Stalins Lebzeiten hätte geschrieben werden können, es sei denn den Hinweis auf die Möglichkeit eines friedlichen Nebeneinanders der kapitalistischen und kommunistischen Welt.

Die augenblickliche Weltlage stellt sich nach dem Buch ungefähr so dar: Mit dem ersten Weltkrieg trat der Kapitalismus in seine Krise ein, die immer noch dauert. Diese Krise ist nicht ein einziges, zusammenhängendes Geschehen, sondern sie vollzieht sich in Abschnitten. Der erste war die große russische Revolution von 1917, als deren Folge die Teilung der Welt in zwei große Lager anzusehen ist, in das kapitalistische und in das sozialistische. Mit dem zweiten Weltkrieg begann

die zweite Phase, vor allem als die Volksdemokratien in Europa und Asien das kapitalistische Lager verließen. Die kapitalistische Welt weist drei große Gegensätze auf: 1. den zwischen Arbeit und Kapital, 2. den zwischen den verschiedenen kapitalistischen Mächten, 3. den zwischen den einzelnen Mutterländern und den Kolonien. Je mehr sich die Gegensätze zwischen den beiden großen Lagern verschärfen und die inneren Widersprüche im Kapitalismus hervortreten, um so mehr Länder werden sich dem Sozialismus anschließen, bis schließlich der Sozialismus in der ganzen Welt siegen wird. Das kann jedoch lange dauern. Und in dieser Zeit ist es durchaus möglich, daß die beiden Systeme friedlich nebeneinanderher leben. Die Sowjetpolitik muß natürlich darauf abzielen, die obenerwähnten Spannungen innerhalb des kapitalistischen Lagers auszunützen, entweder durch die kommunistischen Landesparteien oder durch getarnte internationale Organisationen. Man darf den Kapitalismus nicht einfach seinem Schicksal überlassen, sondern muß versuchen, mit allen Mitteln seinen sicheren Untergang zu beschleunigen. Über den Krieg vertritt das Buch die Ansicht, die Stalin in seiner Rede vom Oktober 1952 vertreten hat. Es werde wegen des wirtschaftlichen Wettbewerbes in der Erschließung des Weltmarktes notwendig zum Krieg zwischen den kapitalistischen Mächten untereinander kommen. Anderseits dürfe man hoffen, daß der Krieg zwischen der kapitalistischen Welt und dem Sozialismus vermieden werden könne, wenn die Völker die Aufgabe des Friedens selbst in die Hand nähmen. Ob die heutigen Machthaber der Sowjetunion ein richtigeres Bild der nicht-kommunistischen Welt als Stalin haben, geht aus dem Buch nicht hervor.

Jubiläum des russischen Kollegs zu Rom. In diesen Tagen gedenkt man zu Rom eines Ereignisses, das bedeutsam ist für die Beziehungen der katholischen Kirche zum russischen Volk. Es sind 25 Jahre her, daß Pius XI. das russische Kolleg kanonisch errichtete.

Diese Stiftung hat ihre Vorgeschichte. Das 19. Jahrhundert bereits weist eine ganze Reihe berühmter russischer Konvertiten auf, u. a. Gagarin, Martynow, die Fürsten Galitzyn und Schuwaloff. Man wurde in Rom aufmerksam auf die geistigen Strömungen des Zarenreiches. Bereits Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. waren aufgeschlossen dafür.

Die Neubekehrten des 19. Jahrhunderts waren alle als Einzelgänger übergetreten und daher folgerichtig zum lateinischen Ritus übergegangen. Das bedeutete in gewissem Sinne, daß sie östliche Geistigkeit mit westlicher vertauschten.

Wladimir Solowiew zeigte in seinen Schriften und mehr noch mit dem Beispiel seines Lebens einen anderen Weg zur Vereinigung mit der katholischen Kirche. Der Konvertit soll jenen alten und echten religiösen Überlieferungen treu bleiben, die ihren Ursprung schon vor dem Schisma haben und zu jenem Besitz gehören, welcher der russischen mit der allgemeinen Kirche gemeinsam ist. Was not tut, ist nur, sie von den späteren antikatholischen Entstellungen zu reinigen. So entstand die Bewegung für einen der russischen Seele wirklich gemäßen, also echten „russischen" Katholizismus. Einige katholische Priester Rußlands wie P. Tolstoi, P. Alex Zertschianinoff und P. Iwan Deibner konnten mit einer Gruppe von Gläubigen zur katholischen Kirche übertreten, ohne dem eigenen Ritus und den eigenen Traditionen entsagen zu müssen. Der rote Sturm vernichtete die hoffnungsvollen Ansätze. Bekanntlich richtete sich der Haß und der Vernichtungswille der kommunistischen Revolution vor allem gegen die Katholiken, und hier wiederum ganz besonders gegen die russischen Katholiken des slawischen Ritus.

Wie uns die Constitutio Apostolica „Quam Curam" verrät, wollte Pius XI. durch die Gründung des russischen Kollegs die russisch-katholische Bewegung fortsetzen und stützen. Seine Tätigkeit als Nuntius in Polen hatte ihn in räumliche Nähe Rußlands gebracht, und seit jener Zeit nährte er den Wunsch, dem russischen

Volke, das damals mit dem politischen und gesellschaftlichen Umsturz auch die größte religiöse Katastrophe seiner Geschichte durchlitt, zu Hilfe zu kommen. Nachdem er den Stuhl Petri bestiegen hatte, wurde ihm der Gedanke nahegelegt, ein Seminar für die Heranbildung eines russischen Klerus zu errichten. Mit Freuden ging er darauf ein, und so kam es zur Gründung des russischen Kollegs. Es war eine Aussaat auf Hoffnung; denn zur Zeit der Gründung war jenes große Reich, für dessen Priesternachwuchs es bestimmt war, unzugänglich, und die Constitutio Apostolica sagt nüchtern: menschlich gesehen, besteht keine Hoffnung, daß die Dinge sich in kurzem zum Besseren wenden.

Es sind inzwischen 25 Jahre verflossen, und die aus der Pflanzschule hervorgegangenen Priester stehen immer noch vor den verschlossenen Pforten Rußlands. Aber die Kirche denkt nicht in Jahren und Jahrzehnten, sie denkt auf lange Sicht. Und deshalb fährt sie fort, junge Menschen auf eine große kommende Mission vorzubereiten. Da natürlich heutigentags Kandidaten russischer Herkunft nicht allzu zahlreich sein können, werden auch junge Männer anderer Nationalität aufgenommen, wenn sie bereit sind, sich dem russischen Apostolat zu widmen. Vor den Weihen treten die Alumnen zum byzantinisch-slawischen Ritus über, in dem sich das ganze liturgische Leben des Kollegs abspielt. In den Studien sind außer den üblichen philosophisch-theologischen Fächern noch russische Sprache, Literatur und Geschichte vorgeschrieben, überdies die schismatisch-katholische Kontroverstheologie und Kurse über Theorie und Eigenart des Bolschewismus. Bis das weite Rußland ihr Arbeitsfeld werden kann, üben sich die jungen Geistlichen, die nach ihrer Ausbildung das Kolleg verlassen, in der Seelsorge unter den Auslandsrussen. Seit Bestehen des Seminars wurden etwa 120 Priester herangebildet (Welt- und Ordenspriester). In der Zuversicht, die nur der Glaube verleiht, geht das Institut ins zweite Vierteljahrhundert seiner Arbeit. (Vgl. L'Osservatore Romano vom 28. November 1954, Nr. 277, S. 3.)

Nachrichten aus China. Die großen Verwüstungen, die durch die furchtbaren Überschwemmungen im August und September angerichtet wurden, ermißt man erst richtig, wenn man hört, daß über 11000 qkm Land überschwemmt wurden, ein Gebiet etwa von der Größe Thüringens. Die Zahl der Menschen, die dadurch ihre Wohnung verloren, beträgt an die 80 Millionen. Tientsin war völlig vom Wasser eingeschlossen, und man mußte die Deiche durchstoßen, um die Stadt zu retten. Die Lebensmittel mußten rationiert werden. Gleichzeitig begann in der Presse eine heftige Kampagne gegen die Saboteure unter den Arbeitern in den Fabriken, Industriezentren, Bergwerken und im Verkehrswesen. Im letzten Jahr seien ungefähr 90000 Fälle von Sabotage vor den Volksgerichtshöfen verhandelt worden. Man müsse diese Gerichte vermehren, um richtig durchgreifen zu können. Aus all dem scheint zu folgen, daß unter den Arbeitern eine immer größer werdende Unzufriedenheit um sich greift. Das scheint auch Mr. Attlee bei seinem Besuch gemerkt zu haben. Übrigens werden neben dem Flugplatz, auf dem man Attlee mit Blumen empfing, wöchentlich ungefähr 100 Hinrichtungen vollzogen. Das wahre Antlitz des Kommunismus enthüllt sich auch in einer Verordnung zur Reform der Arbeit. Sie befaßt sich mit den Gefängnissen, Haftanstalten, Häusern für straffällige Jugendliche und den sogenannten Arbeitserziehungsabteilungen. Bei diesen handelt es sich um nichts anderes als um Zwangsarbeits- und Konzentrationslager, in die alle „Gegenrevolutionäre" und Verbrecher gesteckt werden, um durch Arbeit zu nützlichen Gliedern des kommunistischen Staates „erzogen" zu werden. Die Lager sind durchschnittlich mit etwa 3000 Insassen belegt. Wie viele es insgesamt sind, weiß niemand. Die Zeitungen berichten, daß etwa 83 % aller „Verbrecher" in solchen Lagern untergebracht sind. Von den Lagern weiß man nur, daß sie sich in einsamen Gegenden befinden, weit von der jeweiligen Provinzhauptstadt. Die

Häftlinge können sich durch Schuldbekenntnisse oder Denunziationen rehabilitieren.

Die irische Auswanderung. Irland zählte im Jahre 1871 rund 4 053 000 Einwohner in 26 Grafschaften. 1951 war die Zahl auf 2961000 zusammengeschrumpft. Das bedeutet in achtzig Jahren nicht nur einen Verlust von rund 1,1 Millionen, sondern darüber hinaus den von 1,6 Millionen, dem natürlichen Zuwachs, der von diesen Menschen zu erwarten gewesen wäre. Die meisten dieser Irländer wanderten nach den Vereinigten Staaten, nach Kanada und nach Australien aus. Von 1871 bis 1880 waren es jährlich etwa 50000; im nächsten Jahrzehnt stieg die Zahl auf 60000, um dann von 1891 bis 1900 auf 40000 und das letzte Jahrzehnt vor dem ersten Weltkrieg auf rund 26000 zu fallen. Heute wandern trotz der wesentlich verbesserten Lage Irlands immer noch an die 24000 aus (*Studies,* Sommer 1954).

Der Religionsunterricht in Jugoslawien. Bis vor dem Krieg galten in Jugoslawien für den Religionsunterricht noch die Gesetze der alten Donaumonarchie. Der Religionsunterricht, der Besuch der Messe, der Empfang der Sakramente war für alle Schüler verpflichtend. Eine versäumte Messe wurde als versäumte Schulstunde gerechnet.

Das hat sich mit dem Jahr 1945 völlig geändert. Das Gesetz vom 27. Mai 1953 gab dem bestehenden Zustand nur den gesetzlichen Rahmen. Es heißt dort in Artikel 4: „Die Schule ist von der Kirche getrennt. Der Religionsunterricht der Jugend findet in den Kirchen statt, in den evangelischen Gotteshäusern und an anderen Orten, die eigens dafür bestimmt sind." In Artikel 19 wird dann gesagt. „Es ist den Schülern der ordentlichen Schulen nicht erlaubt, während der Schulstunden am Religionsunterricht teilzunehmen. Damit ein Kind daran teilnehmen darf, braucht es die Erlaubnis von Vater und Mutter und muß selbst sein Einverständnis dazu erklären." Die Religionslehrer haben deswegen für den Religionsunterricht nur die normale Pfarrseelsorge zur Verfügung, die Sonntagsmesse mit Predigt, Feiern, herkömmliche Predigten und Andachten und den Religionsunterricht in der Kirche für jene Kinder, deren Eltern die Erlaubnis dazu geben und die damit einverstanden sind.

Der Klerus versucht, so gut es geht, sich der neuen Lage anzupassen. Zwar werden durch das Gesetz eine ganze Anzahl von Jugendlichen der Religion entfremdet. Es läßt sich jedoch anderseits nicht leugnen, daß eine beträchtliche Anzahl eifrig zur heiligen Messe geht und die Sakramente empfängt, monatlich oder doch wenigstens an Ostern. Es gibt Pfarreien, nicht wenige, in denen die Kinder 100%ig am Religionsunterricht teilnehmen. In anderen dagegen, vor allem in den Städten, sind es verschwindend wenige.

Es kommt vor allem auf zwei Dinge an: auf die christliche Familie und auf eine neue Methode der Katechese. Es muß das Verantwortungsbewußtsein der Eltern geweckt werden. Wo dies gelingt — und es ist überraschend häufig der Fall —, da ist die religiöse Erziehung gesichert. So sind viele Pfarrer dazu übergegangen, die Vorbereitung auf die Erstkommunion ganz in die Hände der Mütter zu legen. Das zweite ist eine ganz neue Methode der Katechese. Die Kinder werden viel unmittelbarer mit dem Leben der Pfarrei in Verbindung gebracht. Die Glaubenswahrheiten, in denen sie unterwiesen werden, werden vor ihren Augen gefeiert. Grundlage für die Unterweisung ist das Leben Jesu. (Lumen Vitae, Okt.-Dez. 1954.)

Basic-Französisch. Vor einigen Wochen gab das Französische Unterrichtsministerium ein Buch heraus, Le français élémentaire, das auf Anregung der französischen Kommission in der UNESCO entstanden ist. Im November 1951 genehmigte die Nationalversammlung die notwendigen finanziellen Mittel, und seither war eine

Gruppe von Fachleuten aus allen Gebieten unter Leitung des Professors für französische Sprache an der Universität Straßburg, M. Gougenheim, an der Arbeit, um die geläufigsten französischen Wörter zu finden.

Man nahm ungefähr 312000 Wörter der heutigen Umgangssprache auf Magnetophon auf und berechnete die Häufigkeit jedes einzelnen Wortes. So fand man z. B., daß das Wort être nicht weniger als 14000mal vorgekommen war. Neben diesem statistischen Verfahren bemühte man sich herauszufinden, welche Worte dem Durchschnittsfranzosen für das tägliche Leben zur Verfügung stehen. Durch diese beiden Methoden fand man insgesamt 1126 Wörter für den Sprachschatz und 248 grammatikalische Wörter. Die meisten von ihnen wurden alphabetisch geordnet, manche aber auch nach bestimmten Gesichtspunkten, so z. B. die Zahlen, die Monate, die Jahreszeiten, die Verwandtschaftsbezeichnungen.

Die Grammatik, nicht so sehr für den Schüler, als vielmehr für den Lehrer gedacht, umfaßt 14 Seiten und enthält mehr Empfehlungen und Ratschläge als Regeln. Für die Indikativformen wurden nur das Präsens, das Imperfekt, das passé composé und das Futur angegeben, nicht also das passé simple. Der Subjonctif wurde überhaupt ausgelassen und vom Conditionel nur die häufigeren Formen genannt.

Dieses Basic-Französisch ist keineswegs für Kinder gedacht, wenngleich man sich eine willkommene Hilfe für zurückgebliebene Kinder davon erwartet, man beabsichtigt damit vor allem, die Kenntnis des Französischen im Ausland, vor allem in den Ländern der Union française zu verbreiten. (Le Monde, sel. hebd. Nr. 313, 14.—20. Okt. 1954.)

Ausländer in Frankreich. Frankreich ist heute das bevorzugte Einwandererland in Europa. Auf rund zwei Millionen schätzt man heute die Zahl der Ausländer im Lande. Der breiteste Strom der Zuwanderer fließt aus Italien über die Grenze. Im Jahre 1952 gab es im französischen Staatsgebiet 593282 Italiener. Die nächst höchste Zahl stellen die Polen mit 348272. Spanier waren es am gleichen Stichtage 227079, Belgier 138460, Deutsche 72896, Orientalen 300000. Andere Nationalitäten wie Portugiesen und Schweizer erreichen einige Zehntausend, während Ungarn, Jugoslawen, Engländer, Amerikaner, Holländer u. a. zehn- bis fünfzehntausend beisteuern. Man findet unter diesen Einwanderern jede soziale Kategorie vertreten: Vertriebene, politische Flüchtlinge, Land- und Industriearbeiter, Geschäftsleute, Studenten, Künstler, Verheiratete und Ledige, Eheleute mit und ohne Kinder. Auch einige hunderttausend Saisonarbeiter sind hier eingerechnet, die also nicht ständig im Lande weilen.

Bemerkenswert ist, daß die Franzosen selber nur in geringer Zahl auswandern, und dann meist nach Kanada.

In bezug auf das religiöse Bekenntnis verteilen sich die Fremden in Frankreich wie folgt: Katholiken 60 %, Muselmänner 12,5 %, Protestanten 10 %, Orthodoxe 8 % und Juden 6 %. Diese buntscheckige und verschiedene Sprachen sprechende Menge bietet natürlich besondere Schwierigkeiten für die Seelsorge. Auch die katholische Kirche kann ihre Gläubigen nicht nach einem einheitlichen Schema betreuen. Man verteilt die Ausländermission auf verschiedene Gruppen, je nach Volkszugehörigkeit. In diesem Ausländerapostolat stehen insgesamt 303 Priester, davon gehören 249 dem lateinischen und 54 dem orientalischen Ritus an. Von den Lateinern sind 147 Weltpriester und 102 Ordenspriester. Die Orientalen unterstehen einem eigenen Ordinariat. Die Seelsorgsorganisation der Lateiner wird von einer Bischofskommission geleitet. Diese Organisaton ist eingeteilt in Nationalgruppen mit je einem Direktor an der Spitze. Bisher wurden von der Konsistorialkongregation Direktoren für die italienische, polnische, litauische, belgische, spanische, holländische, luxemburgische, vietnamesische und jugoslawische Volks-

gruppe ernannt. Sechzig Missionszentren sind bisher kirchenrechtlich errichtet worden. (Vgl. L'Osservatore Romano vom 25. November 1954, Nr. 274, S. 3.)

Die heimliche Verschwörung. Bei den Ende November stattgefundenen Wahlen des Kantons Genf konnte die christlich-soziale Partei einen Sitz gewinnen. Da sowohl die protestantischen Kirchenbehörden wie auch der katholische Bischof von Lausanne und Genf ihre Gläubigen aufgefordert hatten, recht zu wählen, so überboten sich die marxistischen und antiklerikalen Kreise mit dem Schlagwort von der „ungebührlichen Einmischung der Kirche in die Politik". Die katholische *Liberté* von Fribourg glaubt geradezu von einer „Art heiliger Union" gegen die christlich-soziale Partei sprechen zu können. Betrachtet man mit der Actualité religieuse (nr. 41 1. Dez. 1954) unter dieser Rücksicht die jüngsten Ereignisse in Holland, Belgien, Deutschland und in Argentinien, so könnte fast der Eindruck einer weltweiten Verschwörung gegen den „politischen Katholizismus" entstehen. Es ist zu fürchten, daß viele von jenen, die diese Schlagworte, wie „politischer Katholizismus", „vatikanische Einflüsse", „Einmischung der Kirche in die Politik", gebrauchen, zu wenig um das Entstehen des „politischen Katholizismus" wissen. Es gab einmal Zeiten, in denen die Liberalen und später die Sozialisten gemeinsam mit den Vertretern des „politischen Katholizismus" die Freiheit des Menschen gegen den Anspruch des modernen Staates verteidigten. Im vormärzlichen Deutschland waren diese drei einmal Kampfgenossen, und es ist wohl nicht die Schuld des katholischen Partners, daß diese Kampfgemeinschaft schon längst aufgegeben wurde. Allzu kulturkämpferisch und staatsgläubig wurden viele der Liberalen und Sozialisten. Die Kirche, und damit „der politische Katholizismus", wollen keineswegs dem Staat verweigern, was des Staates ist, sie können ihm lediglich nicht zugestehen, was Gottes ist. „Die Gewalt der Kirche ist keineswegs an die Grenzen der, wie sie es nennen, „rein religiösen Angelegenheiten" gebunden; vielmehr unterliegt ihrer Zuständigkeit auch der ganze Umfang des Naturgesetzes, dessen Festlegung, Ausdeutung und Anwendung, soweit deren sittlicher Charakter in Betracht kommt" (Papst Pius XII. in seiner Ansprache vor den Kardinälen und Bischöfen vom 2. November 1954). Warum ist die Kirche darin zuständig? „Die Beobachtung des Naturgesetzes gehört nämlich nach Gottes Anordnung zu dem Weg, auf dem der Mensch seinem übernatürlichen Ziel zustreben soll" (a. a. O.). Es geht also im letzten um nichts anderes als um die Gewissensfreiheit des Menschen, die durch die Staatsallmacht heute mehr als je bedroht ist. Sollte heute das, was vor über hundert Jahren möglich war, daß nämlich alle Gutgesinnten im Geiste echter Liberalität, d. h. echter Toleranz, zusammenstehen, heute nicht möglich sein, um der großen Gefahr des staatstotalitären Bolschewismus zu begegnen, der heute die ganze Welt, und wahrhaftig nicht nur die Katholiken, bedroht?

Umschau

Der Katholizismus in Schleswig-Holstein

Die Entwicklung des Katholizismus in Schleswig-Holstein in den letzten hundert Jahren ist ein ungemein fesselndes Stück neuzeitlicher Kirchengeschichte. In keinem deutschen Land und konfessionell geschlossenen Gebiet ist ein solches Wachstum des Katholizismus seit etwa 1850 zu verzeichnen. Es hat daher auch an Stimmen nicht gefehlt, die dieses Anwachsen, besonders seit 1945, „bedrohlich" fanden und von einer beginnenden modernen Gegenreformation sprachen. Um so verdienst-

voller ist die nüchterne und sachliche Untersuchung, die der evangelische Kieler Kirchengeschichtler zu diesem Thema vorlegt.[1] Sie zeigt historisch und statistisch in musterhafter Weise, wie die Verhältnisse tatsächlich liegen.

Die Arbeit schildert zunächst an Hand von großenteils unveröffentlichtem bzw. ungenutztem Material die politischen und geschichtlichen Voraussetzungen und Ansatzpunkte für die neuere Entwicklung des Katholizismus in Schleswig-Holstein. Beachtung verdient hierbei der Nachweis, daß die Bemühungen der Katholiken um die Erlangung der formalen und materialen konfessionellen Parität auch von seiten evangelischer Kreise kräftig unterstützt wurden (S. 18ff.). Überraschende Erkenntnisse gewinnt man über die Stellung Preußens zur Paritätsfrage. Meinhold weist überzeugend nach, daß die preußische Regierung nicht — wie ihr noch Windhorst einst vorgehalten hatte — als Schutzmacht für den Protestantismus aufgetreten ist, sondern als Beschirmerin der katholischen Kirche, indem sie die traditionelle preußische Kirchenpolitik, die immer auf die Gleichberechtigung der in preußischen Landen lebenden Konfessionen bedacht gewesen ist, auch in Schleswig verfolgt hat (S. 41). So ist es auch nicht verwunderlich, daß die Katholiken erst mit der Umwandlung der Herzogtümer in eine preußische Provinz das Ziel der vollen Parität erreicht haben.

Der Verfasser führt sodann im zweiten Abschnitt eine statistische Analyse des wechselnden Konfessionsstandes durch. Sie zeigt — wenn wir kurz zusammenfassen dürfen —, daß der erste entscheidende Zustrom an katholischer Bevölkerung nach Schleswig-Holstein in der Zeitspanne von 1880—1910 erfolgte. Es ist die Zeit des Überganges Schleswig-Holsteins von einem rein agrarischen zu einem gemischt agrarisch-industriellen Raum. Der Ausbau der Marine, der Werften, die Anlage von Kanälen sowie die Befestigung der Küsten und des Landes zog unter den benötigten Arbeitskräften viele Katholiken ins Land. Hinzu kam ein beträchtlicher katholischer Anteil an der preußischen Beamtenschaft und — kurz vor dem ersten Weltkriege — ein stärkerer Zugang katholischer Landwirte vom Niederrhein. Es bestehen also enge Beziehungen — hier wie anderswo — zwischen dem zahlenmäßigen Verhältnis der Konfessionen und der allgemeinen sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung.

Der zweite entscheidende Zustrom an katholischer Bevölkerung 1939—46 ist auf den durch den Kriegsausgang bedingten Bevölkerungszugang zurückzuführen. Von den rund 150000 Katholiken, die 1950 gezählt wurden, sind über 103000 Heimatvertriebene. Mit dem Einsetzen der Umsiedlungsaktion 1950 ist eine fortschreitende Minderung des Anteils der katholischen Bevölkerung verbunden.

Am bemerkenswertesten sind in diesem Zusammenhang die Feststellungen, die der Verfasser bezüglich des Gewichtes und des Umfanges der Konfessionslosen in Schleswig-Holstein trifft. Es ist fast paradox, daß sich — weitab vom eigentlichen Thema — als eines der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung herausstellt, daß Schleswig-Holstein den traurigen Ruhm für sich beanspruchen kann, mit der starken Gruppe der „kirchlich Gemeinschaftslosen" (5 v. H. der gesamten Wohnbevölkerung gegenüber 3 v. H. Katholiken) bereits im Jahre 1933 an der Spitze aller preußischen Provinzen zu stehen (S. 70/71). Die außerordentliche Stärke der „Freidenker" oder „Freireligiösen", wie diese Gruppe seit der Volkszählung 1950 genannt wird, ist ein besonders beunruhigendes Moment für die Bewertung der Konfessionsverschiebungen in Schleswig-Holstein, zumal das Anwachsen die-

[1] *Peter Meinhold*, Der Katholizismus in Schleswig-Holstein in den letzten hundert Jahren. Eine geschichtliche und kirchenkundliche Untersuchung. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 1. Reihe (größere Publikationen) 20. Heft, Preetz 1954, 147 S., DM 7,50.

ser Gruppe fast gänzlich auf Kosten der Landeskirche erfolgte. (Zusammen mit Hamburg beträgt der Hundertsatz der „Freidenker" und „Freireligiösen" an der gesamten Wohnbevölkerung 14,4 v. H. gegenüber 6,5 v. H. Katholiken!) Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß wir nur zu leicht geneigt sind, die Bedeutung des Vorhandenseins und die Stärke dieser so schwer zu erfassenden Bewegung zu unterschätzen, weil die sichtbare Organisation fehlt, mit der man sich auseinandersetzen kann (S. 81). Die Befürchtungen, daß Schleswig-Holstein auf dem Wege ist, „katholisch zu werden", wurzeln wohl nicht zuletzt darin, daß in der katholischen Kirche eine straffe, hierarchische Organisation existiert, deren Aktivität bei der großen Verstreutheit der Gläubigen den Charakter der Sammlung und Ausbreitung annehmen muß, wobei diese Arbeit nicht raffiniert überlegter gegenreformatorischer Taktik entspringt, sondern bestimmten theologischen Einsichten, insbesondere in Bezug auf die Kirche als „corpus Christi mysticum", wie der Verfasser sehr richtig betont (S. 100). Hierher gehört auch die Bemerkung Meinholds, daß es nur folgerichtig sei, wenn die katholische Kirche in ihrer Diaspora-Arbeit die Errichtung von Kirchen und Kapellen auch an solchen Orten betreibt, wo die Zahl der Katholiken gering ist (und nach nichtkatholischer Auffassung die Notwendigkeit der Errichtung einer gottesdienstlichen Stätte nicht unbedingt vorzuliegen scheint), weil die gottesdienstlichen Stätten die eigentlichen Mittelpunkte der Gemeinde sind, die nicht nur von ihr getragen werden, sondern die auch ihrerseits gemeindebildend wirken (S. 100).

Bei der Schilderung der kirchlichen Organisation und Arbeit kommt der Verfasser dankenswerterweise auch auf die eigentlichen Diasporaprobleme, wie Mischehe, Konfessionswechsel, Kirchenaustritte, die ein die Entwicklung der katholischen Kirche in Schleswig-Holstein von ihren Anfängen an begleitendes Moment sind und auch nach 1945 anhalten, so daß 1951 die Zahl der Austritte die der Übertritte überwiegt — ein Problem, das verstärkt auch die Landeskirchen betrifft.

So stehen sowohl die Landeskirche wie die katholische Kirche in Schleswig-Holstein — allerdings in verschiedenem Ausmaße — in einem entscheidenden Punkte dem gleichen Problem gegenüber: wie nämlich der im norddeutschen Raum immer stärker um sich greifenden kirchlichen Indifferenz und Konfessionslosigkeit gesteuert werden könne. Wenn auch der Verfasser den Verantwortlichen der Landeskirche aus diesen Gründen eine ernste Mahnung zuruft, so dürfen sich auch die Katholiken Schleswig-Holsteins diese Mahnung zu Herzen nehmen. Es ist nicht allein — wenn auch häufiger als man es wahrhaben will — seelsorgliches Versagen, was diese Indifferenz und Abkehr fördert; die eigentlichen Ursachen liegen tiefer. Sie gerade für die norddeutschen Verhältnisse — auch unter Berücksichtigung des Wandels unserer gesellschaftlichen Struktur und des damit verbundenen Wandels unserer persönlichen und gruppenmäßigen Leitbilder — aufzuzeigen, wäre die logische und notwendige Fortsetzung der vorliegenden Studie.

Man muß dem Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte zu dessen Schriften diese Untersuchung zählt, für die Herausgabe außerordentlich dankbar sein, zumal eine solche eingehende und saubere Gesamtanalyse auf katholischer Seite nicht existiert. Man hätte diesem wertvollen Büchlein nur eine bessere äußere Aufmachung gewünscht, die seiner so notwendigen Verbreitung gewiß förderlich wäre.

Dr. Gustav Hampel

Zur marxistischen Kunstbetrachtung

Stalin-Alleen, Betonstatuen und politische Plakate scheinen die eigentlichen Erzeugnisse der sowjetisch-marxistischen Kunst zu sein. Und es wird vielen genügen, sich an das eine oder

andere zu erinnern, um mit einem negativen Urteil die Kunst und die Kunstbetrachtung des Ostens abzutun.

So ist man in etwa überrascht, wenn man das große Werk über den Krakauer Altar betrachtet, das eine Reihe polnischer Gelehrter in Warschau herausbrachte.[1]

Zunächst fallen an dem Buch die außerordentlich guten Fotos und Farbtafeln auf, die wir Stanislaw Kolowca verdanken. Es sei dabei bemerkt, daß der Lichtbildner auf perspektivische oder ähnliche Effekte verzichtet und sich bemüht, eine möglichst objektive Bestandsaufnahme des Altares zu geben.

Welches sind nun die wesentlichen Kategorien, unter denen der Altar gesehen wird? Unter der Fülle der Beobachtungen möchten wir drei Gesichtspunkte besonders herausstellen, die für die Kunstbetrachtung des Ostens bezeichnend erscheinen. Das ist zunächst das Nationale, dann das Soziale und, was die stilistische Erfassung angeht, das Realistische, das auch sonst die Schriften der östlichen Kulturpolitik einheitlich in den Vordergrund stellen.

Die starke Betonung nationaler Grundgedanken kommt schon in der Schreibweise des Namens des Künstlers zum Ausdruck: Wit Stwosz, ein polnischer Name also. Das Vorwort weist eigens darauf hin, daß die Urkunden in verschiedener Weise den Namen des Künstlers wiedergeben u. a. in der eben berichteten Form. Schon im 13. Jahrhundert taucht dieser Name in Schlesien auf. Das polnische Volk hat die zahlreichen Werke des Meisters „immer tiefer als unangreifbare — doch während des letzten Krieges auf brutalste Art angegriffene — Werte des polnischen Kulturerbes empfunden und gewürdigt". „Urkundliche Belege sind vorhanden, daß gerade die Polen größere Summen für den Bau des Altares gespendet haben ..." usw.[2]

Es soll hier nicht das im Falle Veit Stoß immerhin mögliche Problem seiner nationalen Abstammung gestellt oder gar gelöst werden. Es genügt der Hinweis, daß im 15. Jahrhundert die nationale Frage im Abendland nicht die Rolle spielt, die man ihr heute zuteilt. Dagegen wird das nationale Denken nach dem Zusammenbruch des heiligen römischen Reiches im 19. Jahrhundert sehr aktuell und gewinnt eine Bedeutung und eine Wirksamkeit, die zu dem extremen Rassekult des „Dritten Reiches" geführt hat.

Nun ist es eigenartig, daß die Herausstellung des Nationalen in der Kunst in der östlich orientierten Kunstbetrachtung nicht nur in der Frage des Krakauer Altares eine Rolle spielt, sondern auch sonst allgemein üblich ist. Ministerpräsident der DDR Grotewohl sagte bei seiner Berufung in die staatliche Kommission für Kunstangelegenheiten am 30. April 1951: ... es war „immer wieder die Kunst, die das Bild einer einheitlichen Nation im Bewußtsein der Menschen erweckte und wach hielt".

In seinem Aufsatz über die Tragödie der westdeutschen Architektur schreibt Prof. Kurt Magritz: „Die Entwicklung der Architektur Westdeutschlands läßt immer klarer erkennen, daß die Grundlinie der Kulturpolitik der anglo-amerikanischen Interventionsmächte im Bündnis mit den westdeutschen Imperialisten darauf gerichtet ist, den Zerstörungsprozeß der nationalen Baukunst nunmehr zu vollenden."[3]

Sicher bestätigt eine Betrachtung der modernen, westlichen Architektur, daß die nationale Eigenart immer mehr durch eine weltumspannende, interna-

[1] *Wit Stwosz*, Der Krakauer Altar. Copyright 1953 by Panstwowy Instytut Wydawniczy/Warszawa. Printed in Poland. Redaktionsausschuß: Szczesny Dettloff. Tadeusz Dobrowolski. Józef Edward Dutkiewicz. Karol Estreicher. Marian Friedberg. Rafael Glücksman. Marian Sonecki. Jerzy Szablowski. Herausgeber: Józef Edward Dutkiewicz. Rafael Glücksman. Jerzy Szablowski. Alle Photoaufnahmen stammen von Stanislaw Kolowca. Deutsch von G. Tanewa.

[2] a. a. O. S. 30. — Wir sind nicht der Meinung, daß der aus Nürnberg nach Krakau eingewanderte Veit Stoß ein Pole war.

[3] Vgl.: *Deutsche Architektur* (Zeitschr.). Herausgeber: Deutsche Bauakademie, Berlin. Henschel Verlag, 1952, Heft 2, S. 57.

tionale Formensprache verdrängt wird. Leider muß man sagen, daß die vorgeblendeten Giebel, Säulen und Pilaster in der modernen sowjetzonalen Architektur eben auch keinen national deutschen Charakter zeigen, sondern immer wieder auf das sowjetrussische Vorbild hinweisen. Hauser meint, die sowjetrussische Kunstpolitik möchte „den historischen Stand der Kunst am liebsten auf das Niveau des Julikönigtums zurückstellen ...".[4]

Wie groß muß der Zwiespalt im geistigen Leben der Gegenwart sein, wenn eine so revolutionäre Bewegung wie der Kommunismus Kunstanschauungen von so „altmodischem Charakter" (vgl. Hauser) vertritt.

Es genügt aber nicht, solche Entwicklungen mit dem Beiwort „altmodisch" abzutun. Vielmehr darf man die Frage nicht überhören, die aus allen Tatsachen solcher Art spricht: Wird eine kommende Kultur die nationalen Kräfte wie in der eben vergangenen Zeit verabsolutieren oder wird diese Kultur die nationalen Kräfte völlig einebnen?

Noch dringender als die Fragestellung nach den nationalen Elementen in der Kunst scheint uns die Bedeutung der sozialen Frage, die mit der Art der Kunstbetrachtung des Krakauer Altars gegeben ist.

„... der unbeirrbare Versuch, soziale Ideen zum Ausdruck zu bringen, wie auch die umfassende Kenntnis der gesellschaftlichen Bindungen des Individuums — das sind die Züge, die das Meisterwerk des Wit Stwosz nicht nur zu einem der wertvollsten Früchte polnischer Kunst, sondern zum unbestreitbaren Eigentum der ganzen Menschheit machen."[5]

Um diese Auffassung vom Kunstwerk einsichtig zu machen, zeigen die Verfasser zunächst, daß im Gegensatz zu den verschiedenen Gruppen des Adels schon im 14. Jahrhundert das Bürgertum „neue Formen des Gemeinschaftslebens in Polen entwickelt hatte, indem es Handel und Industrie organisierte und eine eigene Ideologie formte, deren Widerspiegelung einst auch der Hauptaltar der Pfarrkirche (in Krakau) werden sollte".[6] „Auch ältere und neuere Stadtereignisse fanden ohne Zweifel ihren Ausdruck im Krakauer Altar. Der steigende Wohlstand des Bürgertums verschärfte die bestehenden Klassengegensätze. Oft kam es in den Straßen zu Unruhen, Blut- und Gewalttaten wurden verübt. Der Mord an dem Adligen Jedrzej Teczynski, der im Jahre 1461 viel Aufsehen erregte, und die darauf folgende Hinrichtung einiger Stadträte schürten den Haß des Bürgertums gegen den Adel, und sicherlich lebten sie noch lange im Gedächtnis der Bürger. Unter solchen Umständen konnte es nicht schwer sein, verkommene Typen — Verbrecher, Henker und Henkersknechte — zu beobachten, und wahrheitsgetreu finden wir sie in manchen Szenen des Altares wiedergegeben."[7]

Aus dieser sozialen Sicht heraus lesen wir im Text des Werkes von „Knappen und Rittern",[8] von der „oberflächlichen und arroganten Haltung dieser Angehörigen des wohlhabenden Bürgertums",[9] von der Gruppe in der Himmelfahrt, die wie „Dorfbewohner oder Leute aus den Armenvierteln auf eine Sensation reagieren",[10] von der Darstellung der „Gestalten des ‚dritten Standes' an der Tumba des Kazmierz Jagiellonczyk"[11] u. ä.

Betrachtet man die Bilder des Altars selbst, so wird man zugeben, daß der Künstler tatsächlich soziale Gruppen zur Darstellung bringt. Auch den Einfluß der sozialen Umwälzungen im ausgehenden Mittelalter wird man in einem so umfassenden Werk beobachten können. Für Hinweise dieser Art sind wir also den Bearbeitern des Altars dankbar. Ob aber ein Mord aus dem Jahre 1461 und seine gerichtlichen Folgen un-

[4] *Arnold Hauser,* Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. München 1953. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlg., Bd. II, S. 516.
[5] *Wit Stwosz,* S. 29.
[6] a.a.O. S. 8.
[7] a.a.O. S. 14.
[8] a.a.O. S. 20.
[9] a.a.O. S. 22.
[10] a.a.O. S. 24.
[11] a.a.O. S. 9.

mittelbar mit dem Werk in Beziehung gesetzt werden können, ist weniger ersichtlich.

Wichtiger dagegen scheint die Unterscheidung, daß nicht jede Darstellung einer gesellschaftlichen Ordnung eine künstlerische Gestaltung sozialer Ideen im modernen Sinne oder im Sinn des sozialistischen Klassenkampfgedankens ist. Könige, Ritter, Bürger, Bauern und Henker werden von Veit Stoß in unübertrefflicher Weise dargestellt, jedoch nicht im Sinne einer revolutionären Entwicklung, sondern in dem einer Hierarchie, d. h. im Rahmen einer heiligen Ordnung, die jedem der Stände seinen Ort in dem Heilsgeschehen von Tod und Himmelfahrt der Muttergottes anweist. Mag sich auch die Psyche des Bürgers und Handwerkers im ausgehenden Mittelalter stärker aussprechen, die Könige sind als Könige nicht nur dargestellt, sondern auch anerkannt. Sie werden in keiner Weise karikiert. Darüber hinaus ist der Primat des Heiligen in der Gestaltung durchaus gewahrt. Man beobachte einmal daraufhin die zusammensinkende Gestalt der Muttergottes oder die geradezu mystische Gestalt des Apostels mit den verschränkten Armen über ihr, so wird man den Vorrang ausgesprochen religiöser Gedanken und Erfahrungen in der Gestaltung nicht übersehen können.

Damit möchten wir auf einen letzten Gedanken in der Auseinandersetzung dieser Art von Kunstbetrachtung hinweisen, den stilistischen oder formgeschichtlichen. Mit welchen Begriffen erfassen die Autoren des Buches die Formen des Kunstwerkes? Im Grunde baut sich ihre ganze Betrachtung nur auf einem Gegensatzpaar auf, dem von Realismus und Idealismus. „Im Realismus des Künstlers, der ihm die idealistischen Formeln der religiösen Kunst nach und nach zu überwinden half, drückt sich ein neues, forschendes und erkennendes Verhältnis zur Umwelt aus, sowie das Bestreben zur wahrheitsgetreuen Darstellung der Wirklichkeit in ihren typischen Erscheinungsformen."[12] Die hervorstechendste Eigenschaft dieser Kunst ist „die objektive, wahrheitsgetreue Wiedergabe der Natur".[13]

Diese Aussagen lassen sich kommentieren durch solche von Heinz Kamnitzer über Leonardo da Vinci: „Leonardo war ohne Zweifel ein Vorläufer des Materialismus."[14] „Dieser Materialismus tritt uns eindeutig in seiner Malerei als Realismus entgegen."[15] „Denn eben das auch ist Realismus, daß man Partei ergreift für alles, was vorwärts weist, was zukunftsträchtig ist."[16] Und im Wit Stwosz: „Die oberste Gruppe, die ‚Marienkrönung', stellt ein im späten Mittelalter besonders beliebtes Thema dar. Hier bestand keine Möglichkeit, das reale Leben wiederzugeben."[17]

Untersucht man alle diese Aussagen und vergleicht sie mit den Werken selbst, so läßt sich wenig davon halten. Man betrachte nur einmal die Hauptgruppe, die sterbend zusammensinkende Muttergottes in den Armen des Apostels, so wird man auf stärkste Widersprüche zu den erwähnten Sätzen stoßen. Wenn die Gestalt der Madonna wirklich schwer im naturwissenschaftlichen Sinne ist, dann müßte der Apostel ganz anders zugreifen, um sie zu tragen und zu halten. Ob ein Mensch halb kniend, halb schwebend, wie Maria dargestellt ist, medizinisch gesehen, überhaupt sterben kann, scheint doch wohl zweifelhaft. Das aber müßte der Fall sein, wenn es sich um „Wiedergabe der Natur" handelte. Daß die Menschen des ausgehenden 15. Jahrhunderts alle diese korkenzieherartigen Locken trugen wie es die Werke der Zeit nahelegen, wird man auch nicht annehmen. Von der Raumauffassung der einzelnen Szenen wollen wir ganz schweigen. Die Beziehungen von Figuren und Landschaft, die Wiedergabe des Körpers und anderes mehr

---

[12] a. a. O. S. 6. [13] a. a. O. S. 12.

[14] Leonardo da Vinci: Der Künstler und seine Zeit. Im Auftrag der deutschen Akademie der Künste herausgegeben von *Heinz Lüdecke*. Henschel-Verl. Berlin 1952. S. 101.

[15] ebd. S. 102. [16] ebd. S. 104.

[17] *Wit Stwosz*, S. 21.

ist wohl kaum mit dem Worte realistisch zu fassen. Besonders aber beruht die künstlerische Kraft des Werkes nicht auf der naturgetreuen, realistischen Wiedergabe von Menschen und Dingen. Im Gegenteil, wenn man alle Motive im Sinne einer „objektiven, wahrheitsgetreuen Wiedergabe der Natur" korrigierte, wäre aus dem Krakauer Altar ein Wachsfigurenkabinett ganz unangenehmer Art geworden. Er würde aufhören, ein Kunstwerk zu sein.

Dasselbe gilt für die Werke von Leonardo. Sicher spielt in seinen Bildern die naturwissenschaftliche Wiedergabe, z. B. der Anatomie, eine bedeutendere Rolle als bei Veit Stoß. Und doch hat schon Wölflin das Wesen der klassischen Kunst in einer Menge anderer Formgesetze erkannt als nur in der Wiedergabe der Natur. Wenn aber der Realismus des Veit Stoß in einer starken Erfassung psychischer und geistiger Gegebenheiten besteht, warum sollte es dann bei dem Thema der Marienkrönung keine Möglichkeit geben, das reale Leben wiederzugeben?

Im Grunde bedeuten solche einfache, „allgemein verständliche" Begriffe, wie Realismus, für das Kunstwerk wenig. Finden wir sie aber in den verschiedenartigsten Schriften und Epochen programmatisch als „sozialistischer Realismus"[18] wiederverwendet, so müssen wir sie als befohlene Gesichtspunkte eines politischen Systems erkennen. Der Wirklichkeit des Kunstwerks wird eine solche Anschauungsweise nicht gerecht. Vielmehr wird seine Realität, die Wirklichkeit des Kunstwerkes, im Sinne einer Ideologie umgedeutet. Das Kunstwerk ist eben eine sinnenfällige Ausprägung und Gestaltung geistiger Kräfte, und wenn man es gewaltsam auf die Formel des Materialismus oder sozialistischen Realismus bringen muß, gerät man in Widerspruch zu den Tatsachen.

[18] Leonardo da Vinci, S. 6.

Glücklicherweise finden wir bei einer Reihe von Ausführungen in den Werken östlich orientierter Kunstwissenschaftler einschränkende Hinweise. So wird z. B. der Krakauer Altar ausdrücklich als „das große religiöse Werk" anerkannt.[19] Auch die seelischen Werte in den Gestalten des Veit Stoß sind sehr gut herausgearbeitet, so daß der Leser, der es versteht, von der ideologischen Dekoration zu abstrahieren, den Verfassern für ihre Arbeit Dank wissen wird.

Hauser, der auf seine Weise die soziale und sozialistische Kunstbetrachtung im Westen vertritt, steht am Ende seines Werkes vor einem ungelösten Dilemma. Er muß nämlich feststellen, daß auch der Orient mit „Despotismus" gearbeitet hat und daß das christliche Mittelalter von einer „starren Autoritätskultur" gelenkt wurde, daß aber im Gegensatz zur sowjetischen Kulturpolitik diese Epochen große Kunst hervorgebracht haben. „Zwang und Zensur haben in den verschiedenen Perioden der Geschichte also eine verschiedene Bedeutung."[20]

Uns will scheinen, daß hier das Heidentum und das Christentum trotz „Despotismus" und „Autoritätskultur", jedes auf seine Weise, die religiösen Fähigkeiten des Menschen intensiv kultiviert haben. Man hat die Götter oder den einen Gott anerkannt und verehrt. Eine Zensur aber, die bewußt die religiösen Fähigkeiten des Menschen ignoriert oder verbietet und zugleich den Menschen auf materialistische oder klassenkämpferische Ziele festlegen will, wird mit dem Wesen des Kunstwerkes in Widerstreit geraten; denn man kann zwar religiöse Organisationen auflösen, die religiöse Anlage des Menschen aber ist unzerstörbar. Hans Burgward

[19] *Wit Stwosz*, S. 29.
[20] *Hauser*, a.a.O. Bd. II S. 517.

Besprechungen

Volkswirtschaft

Weber, Adolf: Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit. 6. Aufl. (XVI und 378 S.) Tübingen 1954, Mohr. Broschiert DM 23,—; Ln. DM 26,—.

Die 1. Auflage dieses Werkes bedeutete einen Markstein in der deutschen Gewerkschaftsgeschichte. Auch diese 6. Auflage (die 5. Aufl. [1930] wurde in dieser Zeitschrift eingehend gewürdigt, Bd. 122 [1931/32] S. 69) dient der Aufgabe, die gewerkschaftliche Politik, insbesondere ihre Lohnpolitik, auf wirtschaftswissenschaftlich gesicherte Grundlagen zu stellen, wozu auch gehört, die Grenzen ihrer Möglichkeiten zuverlässig abzustecken. Mag sein, daß Vf. etwas zu eng abgrenzt; darüber sind Meinungsverschiedenheiten möglich und sollten wissenschaftlich ausgetragen werden. Wenn aber *Abendroth* den Verfasser als „durchaus nicht gewerkschaftsfreundlichen bürgerlichen Sozialforscher" (Der Gewerkschafter 2 [1954] Nr. 6/7, S. 6) bezeichnet, so ist das sehr ungerecht; Ad. Weber erweist den Gewerkschaften einen zwar nicht angenehmen, darum aber nur um so wertvolleren Freundesdienst, und die Gewerkschaften waren einsichtig genug, das anzuerkennen und von ihm zu lernen. Gerade die in dieser Auflage neu hinzugekommenen, sehr positiv gehaltenen Ausführungen zur Frage des Mitbestimmungsrechts schließen jeden Zweifel an Ad. Webers freundschaftlicher Einstellung gegenüber den Gewerkschaften aus. O. v. Nell-Breuning S.J.

Heiman, Eduard: Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme. (XIV, 251 Seiten.) Tübingen 1954, J. C. B. Mohr. DM 16,50; Ln. DM 19,80.

Die Männer, die im heutigen Ringen des Sozialismus in Deutschland um sein Selbstverständnis und seine geistige Erneuerung führend sind, haben wohl ausnahmslos entscheidende Anregungen von Ed. Heimann empfangen. Das war bereits, bevor Heimann Nazi-Deutschland verließ. Es ist daher von hohem Interesse, die geistige Weiterentwicklung Heimanns in seiner neuen Heimat USA verfolgen zu können, von wo aus er seit Kriegsende wieder steigenden Einfluß auf seinen deutschen Freundeskreis ausübt. Dazu ist diese Sammlung von 9 größtenteils in USA bereits veröffentlichten und hier übersetzten Aufsätzen, die allerdings kein geschlossenes Ganzes bilden, recht geeignet. In der Vorrede bekennt sich der Vf. zu einer „Theologie der Gesellschaft" im Gegensatz zu einer „Soziologie der Religion" (XI); am Ende des Bandes kommt er zu dem Bekenntnis: „christliche Frömmigkeit erfordert soziale Verantwortung" (241).

O. v. Nell-Breuning S.J.

Albert, Dr. Hans: Ökonomische Ideologie und politische Theorie. (Monographien zur Politik, herausgegeben vom Forschungsinstitut für Sozial- und Verwaltungswissenschaft an der Universität Köln, Abt. Sozialpolitik, Heft 4.) (156 S.) Göttingen 1954, Schwartz & Co. Geheftet DM 5,40.

Die scharfsinnige, in manchen Wendungen auch der Schärfe nicht entbehrende Schrift ist ein Frontalangriff gegen die in der nationalökonomischen Wissenschaft weit verbreitete, um nicht zu sagen, herrschende, namentlich auch der praktischen Wirtschaftspolitik weithin zugrundeliegende Haltung, für die sich heute die Bezeichnung als „Ökonomismus" einbürgert. Vom Boden der christlichen Soziallehre und vom christlichen Menschenbild ausgehend, haben wir diese Haltung mit philosophischen, näherhin metaphysischen Argumenten jederzeit bekämpft und im Gegensatz zum Ökonomismus den rein instrumentalen Charakter der Wirtschaft betont. Hier erfolgt der Angriff mit den Waffen der Logik, und diesem Angriff vermag auch nicht ein einziges der Axiome und Theoreme, die den Ökonomismus ausmachen, standzuhalten. Im Gegenstand selbst liegt es begründet, daß es, um der Beweisführung des Vf.s folgen zu können, der Vertrautheit mit dem heutigen Stande der nationalökonomischen Wissenschaft bedarf. Die vom Vf. gezogene Parallele zwischen ökonomischer und politischer Problematik (101—140) wie auch die Zusammenfassung der Ergebnisse in 22 Thesen (141—146) dürfte auch für den (sozial- und wirtschafts-)politisch interessierten nationalökonomischen Laien genuß- und lehrreich sein.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Erziehung

Daniélou, Madeleine: Erziehung aus dem Anspruch des Geistes. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Mariette Rest. (259 S.) Recklinghausen 1953, Paulus Verlag. Brosch. DM 7,20.

Dieses Buch enthält nicht, wie man nach dem Titel befürchten möchte, ein aprioristisches System der Erziehung, auch nicht nur eine Summe praktischer Erfahrung, sondern viel mehr: es ist ein Aufruf zur Besinnung, so echt und eindringlich, wie man ihn selten vernimmt. Die Vf.in hat sich durch eine Lebensarbeit im Dienste christlicher Erziehung unter schwierigsten Bedingungen (Frankreich zwischen 1904 und 1939!) das Recht erworben, über die tragenden Kräfte und bestimmenden Ziele christlicher Erziehung Grundlegendes auszusagen. Natur und Offenbarung, Geschichte und lebendige Erfahrung

sind die Quellen, aus denen sie schöpft. Über allem steht jener „Anspruch des Geistes" auf letzte Begründungen und Forderungen, der in einem Jahrhundert des Pragmatismus und Technizismus nur zu oft überhört wird. Daß die Vf.in dabei von der Mädchenerziehung ausgeht, wird nicht als Einschränkung empfunden, so weit und allgemeingültig ist alles, was sie sagt. Eher mag zunächst befremden, daß es ihr immer nur um die Heranbildung einer „Elite" geht, doch liegt auch hier alles ständisch Exklusive oder geistig Esoterische denkbar fern; allerdings muß man sich an diese Voraussetzung immer wieder erinnern, will man nicht einige Kapitel, vor allem „Auf der Schwelle des Hauses", doch als etwas zu „ideal" empfinden. Im Rahmen dieser selbstgezogenen Grenzen wirkt dieser „Anspruch des Geistes" in seiner erschütternden Einfachheit, mit der so viele vergessene Selbstverständlichkeiten ins Licht gerückt werden, überwältigend. Auch der durch Fachlektüre abgehärtete Leser kann sich dem läuternden und erhebenden Einfluß des Buches nicht entziehen. Keiner wird es ohne reiche Frucht lesen, der sich ernstlich um die Erziehung junger Menschen bemüht.

G. Straßenberger S.J.

Lange, M.G.: Totalitäre Erziehung. Das Erziehungssystem der Sowjetzone Deutschlands. (432 S.) Frankfurt/M. 1954, Verlag der Frankfurter Hefte. DM 21,80.

Urteile über die Ostzone und ihre Erziehungsstruktur im besonderen erreichen den westlichen Leser fast nur in schönfärbender oder schwarzseherischer Verzerrung. Dagegen versucht das vorliegende Buch in sachlicher Darstellung die vollständige Durchdringung der Erziehungsbereiche durch staatstotalitäre Einflüsse darzulegen. In allen Maßnahmen versuchen totalitäre Staaten ihr demokratisches Gesicht zu wahren, was zu grober Verfälschung und zweideutigem Gebrauch der Begriffe und Redeweisen führt (A.R.L. Gurland in der Einleitung, die auf 28 Seiten eine Abhandlung über das Wesen totalitärer Regime ist). Obwohl die Arbeit aus der persönlichen praktischen und wissenschaftlichen Tätigkeit in der Ostzone hervorgegangen ist, konnte sie nicht mit dem wissenschaftlichen Apparat westlicher Untersuchungsmethoden durchgeführt werden. Die Freiheit der Forschung blieb ihr versagt (Vorwort). Anliegen der Arbeit ist nicht Einzelschilderung, sondern Darstellen von Grundzusammenhängen. Nach vier Richtungen hin untersucht L. die Sowjetisierung der Pädagogik in der Ostzone: eine neue „Wesensschau" der Erziehung — ihre Politisierung im marxistischen Sinne — (Teil I.) führt notwendig zu totalitärer Neuorganisation (Teil II.). Sie sucht darüber hinaus eine pseudowissenschaftliche Begründung aus der Parteidogmatik des Marxismus-Leninismus-Stalinismus (Teil III.). Damit wird sie zum politischen Machtinstrument par excellence (Teil IV.), weil sie zur Gleichschaltung nicht nur äußerlich zwingt, sondern auch innerlich formt. Auf die Jugenderziehung muß ein totalitäres System um so mehr Gewicht legen, als die Beeinflussung der Erwachsenen über einen Zwang zur Verstellung oft nicht hinausgeht. Im Verein mit der Staatsschule versuchen die sowjetzonalen Jugendorganisationen zum gleichen Ziel hin zu wirken. Ihr gegenseitiges Zusammenspiel und ihre Konkurrenz, ihre Erfolge und Mißerfolge zeigt L. an Hand des gesammelten, meist offiziellen sowjetzonalen Materials. Trotz der Herausarbeitung der großen Grundlinien bringt er eine Fülle von interessanten Einzeltatsachen mit zahlenmäßigen Belegen. Seine Herkunft aus sozialistischer Gedankenwelt kann der Verfasser allerdings nicht verleugnen; sieht er stellenweise die Erziehung doch allzu sehr als eine Funktion von primär wirtschaftlich bestimmten Gesellschaftsverschiebungen (so besonders Kapitel 1).

K. Erlinghagen S.J.

Benedikt Weißenrieder: Die Schulhoheit. Grundlagen und Ausgestaltungsformen des staatlichen Schulrechts, Band 7 der Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat. (XXX und 310 S.) Freiburg, Schweiz 1953, Universitätsverlag. sfr. 18,70.

„Der Sinn vorliegender Arbeit über die Schulhoheit ist der Versuch, einmal die grundsätzlichen Rechtszusammenhänge wieder sichtbar zu machen, die seit langem unter dem steigenden Schutt von Gesetzen, Verordnungen und Erlässen begraben zu werden drohen (A. Köttgen)." „Es liegt uns im Rahmen dieser Arbeit fern, etwa auszulegen, was im Sinne einer lex lata rechtens sei, sondern unser Anliegen ist, gründlich zu erwägen, was überhaupt und in welchen Formen in Bezug auf das Lebensgebiet der Schule etwas von Staats wegen rechtens sein kann. Unsere Frage ist von Grund auf diejenige nach dem ‚richtigen Recht' an sich und speziell des Staates im Hinblick auf Menschenbildung durch das Mittel der Schule (1 u. 2)."

Nach gründlicher Erläuterung der *Grundbegriffe* „Bildung", ihres Wesens und Werdens — „Schule" in ihren Arten — „Recht" als natürliche und gesetzte Gegebenheit — „Staat" in seinen Aufgaben und den daraus erstehenden Gewalten (nicht umgekehrt!) — wird versucht, die *Grundbeziehungen* aufzuzeigen, d. h. der Anteil der einzelnen Rechtsträger (Kind, Familie, Lehrerschaft, Kirche, Staat, Gemeinde) an jenem Rechtskomplex, der in der „Schulverfassung" niedergelegt ist. Denn „alles wirkliche und anerkennenswerte Recht entsteigt einer Verfassung, das Recht in schulischen Belangen gründet in der *Schulverfassung* und einer danach zu errichtenden rechtlichen Verfassung" (189). Eine eingehende Darstellung der verschiedenen

Schulrechtssysteme zeigt, wie diese gegenseitigen Rechte und Pflichten sich im Konkreten verwirklichen oder verwirklichen sollen. Daraus erwächst die Kernfrage der *Schulhoheit:* „der auf das Lebensgebiet der Schule ausfließende Teil der Staatsgewalt an sich, wirksam in Form von Rechtsetzungsakten und Verwaltungsakten" (259), die freilich bestimmter Vorbehalte bedarf.

Daß der Vf. sich nicht scheut, den Rechtsanteil des Staates bis an die Grenzen des Tragbaren auszudehnen (ohne diese Grenzen jemals zu überschreiten), ist verständlich, wenn man sich erinnert, daß in der Schweizer Demokratie das „Volk" sich sehr lebendig als den „Souverän" empfindet. Daneben steht er auch nicht an, abschließend zu sagen: „Es sind und bleiben im Gebiete der Schule immer nebst dem Staate der Mensch selbst, Familie und Gemeinde als seine engste Umwelt, sowie die Kirche seines religiösen Glaubens natürlich und wesentlich mitberechtigte Interessenträger. Das Schulwesen, in dessen Mittelpunkt doch immer der geistige Mensch steht, findet darum seine gehörige Ordnung niemals allein von der Seite einer exklusiven Staatspolitik her." (302) „Die Schulfrage ist sehr wesentlich eine Rechtsfrage. Darüber hinaus aber immer auch eine Weltanschauungsfrage, d. h. sie veranlaßt zwingend zu wertender Stellungnahme gegenüber den Grundproblemen des Geistes und des Lebens überhaupt. Sie verlangt daher in Rücksicht auf tiefste Zusammenhänge erörtert zu werden." (1)

Das ist tröstlich und trostlos zugleich. Denn so lange es einen Kampf der Weltanschauungen gibt, werden auch alle Fragen des Schulrechts immer ein Kampfgebiet bleiben. — So wenig man also von diesem Werk eine allgemein gültige, letzte „Lösung" der vielverzweigten Schulfrage erwarten darf, so sehr ist doch die gründliche Arbeit des Vf. (das Literaturverzeichnis zählt, neben Sammelwerken und zahlreichen Einzelzitationen im Text, allein 351 Monographien: „... nur Werke, die für das juristische und pädagogische Denken des Autors grundlegend sind und daher in mehreren Kapiteln ihren Niederschlag finden mußten") eine willkommene, ja beinahe unentbehrliche Hilfe für alle, die sachlich, ohne vorgefaßte Prestigerücksichten, an der Klärung jener Frage arbeiten wollen. G. Straßenberger S.J.

Fischer, Gerhard: Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers. (259 S.) Freiburg 1953, Verlag Herder. DM 12,—.

Im Hauptteil seiner Doktorarbeit weist Fischer in eindringlichen Untersuchungen nach, daß Sailer sein „Handbuch der christlichen Moral" grundsätzlich als eine Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik geplant und durchgeführt hat. Das bedeutet eine innere und äußere Abhängigkeit von der Systematik, den Fragestellungen und Lösungen Kants, zugleich aber auch eine Kritik, die Kant überwindet, insofern als Sailer die Liebe als höchsten Grundsatz der Moral bestimmt und die Trennung von Moral und Religion ablehnt. Kants Ausführungen gelten nur innerhalb des moralischen Gebietes; Sailer überhöht sie durch die Betrachtungen, die sich aus der inneren Verbindung von natürlicher Religion sowie von katholischer Offenbarungsreligion mit der Sittlichkeit ergeben. Alles, was im Bereich der Gedankengänge Kants dem katholischen Glauben widerspricht, z. B. das Formalgesetz, wird von Sailer ausgemerzt. Kant ist auch Sprachlehrmeister Sailers gewesen, wird aber weithin vereinfacht und geklärt. Sailer sucht durch „literarische Mimikry" seine Verbindung mit Kant zu verschleiern, was aus der geschichtlichen Lage begreiflich wird. Es ist Fischer beizustimmen, daß wir Sailer nicht als Eklektiker, sondern besser als liebevollen Synthetiker bezeichnen. Der Umstand, daß Sailer praktischer Theologe, aber spekulativ wenig begabt ist, sicherte seinem Buch zwar den großen inneren Erfolg bei seinen zeitgenössischen Lesern, beraubte ihn aber einer überzeitlichen Wirkung. Die Einführung in die Zeit, die Fischer gibt, bleibt weithin auf dem Stand der zweiten Quellen. Eine gerechtere und tiefgründigere Darstellung steht noch aus. H. Becher S. J.

Windischer, Hans: Geist und Bildung. Jugendprobleme der Gegenwart. (259 S.) Innsbruck-Wien-München 1953, Tyrolia-Verlag. DM 8,80.

Diese tiefsinnige und äußerst anregende Untersuchng, die gestützt auf die Erkenntnisse neuzeitlicher Philosophie, Pädagogik und Dichtung „dem Spiel und Widerspiel von Geist und Bildung" (10) im heutigen jugendlichen Menschen nachgeht, setzt sich im 1. Teil (13—148) mit den philosophischen Grundlagen der Änderungen im Bildungsleben auseinander. Die einzelnen Phasen, welche die Erschütterung des abendländischen Wissensideals und des Glaubens an den Wert der Bildung (13—30) kennzeichnen, sind Angriff von Technik und Masse (30—51) auf die „Universalität des Geistes", „Argwohn gegen das Denken selbst" (51 bis 79), Einengung des Daseins bis zum Existenzbewußtsein (81—127), Freiheit als tragische Verlassenheit und Schuld in Willen und Sein, Entscheidung ohne Vorbild (127 bis 148). Dies führt psychologisch und pädagogisch (2. Teil: 151—259) einmal zur Änderung der Wissensbildung (151—217), die als „Arbeits- und Leistungswissen" (Scheler, 200) die Entfaltung des Geistes in Freiheit und Universalität hindert und die „Innigkeit des Denkens" durch Oberfläche, Leichtigkeit und Öffentlichkeit zerstört. Damit ist ein

gestörtes Lebensgefühl verflochten (218 bis 259), das in den Worten Heimatlosigkeit, Endlichkeit, Bindungslosigkeit u. a. seinen Ausdruck findet. K. Ennen S.J.

Das Leben ruft dich. Ein Jungmädchenbuch. Herausgegeben von Claire Brautlacht. (262 S.) Kevelaer 1953, Butzon und Berker. Ln. DM 9,50.

Dieses Buch ist betörend schön, und es bedarf schon einer klaren Unterscheidungsgabe, wenn man das Bezaubernde vom Berückenden trennen will. Kann das ein Jungmädchen wohl immer? (Für Jungmädchen ist das Buch ja geschrieben. Unter „Jungmädchen" versteht die Psychologie übrigens das Alter der Früh- und Vorpubertät. Der auf dem Umschlag versteckte Hinweis „Für Mädchen von 16 Jahren an" genügt nicht ganz, um die Leserinnen und ihre Berater zu informieren.) Die gestellte Frage nach der Unterscheidungskraft des „Jungmädchens" (selbst in dem von der Herausgeberin beabsichtigten Sinne) muß doch wohl mit Nein beantwortet werden. Warum? Beginnen wir mit dem Positiven: Eine Fülle geschickt ausgewählter Perlen der Literatur wird, auf eine Schnur gereiht, zum schillernden Zierstück. Was an zeitgenössischen Beiträgen verbindend, belehrend und aufklärend hinzukommt, hat unter vielen Rücksichten nach Inhalt und Form Niveau. Aber alles durchweht zu sehr der Geist reiner Innerweltlichkeit, selbst da, wo von Gott geredet wird. Ja selbst da, wo die Beiträge aus christlichem Geist geschrieben sind, geht das Entscheidende in der Fülle nichtchristlicher, literarisch durchweg erlesener Abschnitte verloren. Der Duft der Nähe Gottes fehlt. Das ist es, was die Perlenkette nicht zum Rosenkranz werden läßt. Hier wird Gott nicht wirklich ansichtig. Man wird dem Kritiker entgegenhalten, dieses Buch habe sich nur die „natürliche" Sphäre des Jungmädchens zum Gegenstand genommen. Zunächst muß man darauf erwidern, daß es diese Sphäre nicht gibt. Aber selbst wenn wir die Fiktion einmal bestehen lassen wollen, bleiben doch noch manche Bedenken. Das Buch atmet allzusehr den belletristischen Geist des 19. Jahrhunderts und hat sich darüber hinaus nicht vom Individualismus jener Zeit freimachen können. Erscheint hier nicht doch jene sich selbst genügende und kultivierende „höhere Tochter" auf neue Weise, mag ein Rezensent auf dem Schutzumschlag auch anderer Meinung sein? Zu Einzelheiten: „Beruf": Es fehlt der religiöse Beruf, der Ordensberuf. Aber auch die religiöse Sicht der weltlichen Berufe ist unberücksichtigt geblieben und damit das Eigentliche am Beruf übergangen worden. Innerhalb dieser Grenzen ist der Beitrag übrigens einer der besten des ganzen Buches. „Begegnung mit dem Mann": In dieser Partie fühlte der Verlag wohl selbst einiges Unbehagen, meint er doch auf der Umschlagankündigung, daß er „in der weiblichen Jugend ohne Zweifel eine heftige Parteinahme für und wider hervorrufen" werde. Aus katholischer Sicht kann er jedenfalls nicht bejaht werden. Was soll man dazu sagen, wenn ganz unbefangene Briefschreiberinnen (es handelt sich um einen ausgewählten Zuschriftenbeitrag) frühe Freundschaften, Verabredungen, bei denen es manchmal recht zärtlich zuging, ‚Warum auch nicht?', mehrmalige Ehescheidung u. ä. als selbstverständlich hinnehmen und die Herausgeberin der Zuschriften andere, tragbare, aber keineswegs die Tiefe des Problems treffende Zuschriften daneben stellt und am Schluß sich mit der Anmerkung begnügt, daß das Thema damit nur „zur Diskussion" gestellt werden sollte? Gibt es in diesen Fragen im eigentlichen Sinne eine Diskussion? Kann man hier letztlich verschiedener Auffassung sein? Und vor allem: Kann man das Jungmädchen mit der offenen Frage allein lassen? Denn beantwortet wird sie nicht. Auch das ganze Problem der Mutterschaft, der Stellung zum Gatten, des Verhältnisses zum Kinde, auch dem ungeborenen, wird mit Stillschweigen übergangen. Die Herausgeberin möge bedenken, daß der große Teil der jugendlichen Leserinnen zu niemanden findet, der für die offenen Fragen das angemessene Verständnis hat. Noch seltener wird sich jemand finden, der einer klaren und umfassenden Antwort fähig wäre. Wie soll aber sonst ein junger Mensch etwa Kleists Worte über das „Leben" begreifen, wenn er sagt: „Leben, solange die Brust sich hebt, genießen, was rundum blüht, hin und wieder etwas Gutes tun, weil auch das ein Genuß ist, arbeiten, damit man genießen und wirken könne. Andern das Leben geben, damit sie es wieder so machen und die Gattung erhalten werde — und dann sterben. Dem hat der Himmel ein Geheimnis eröffnet, der das tut und weiter nichts. ... Genießen! Das ist der Preis des Lebens! ... Lebensgenuß seinen Geschöpfen zu geben, das ist die Verpflichtung des Himmels" (S. 39). Die Ausführungen Kleists über „Das Glück" (S. 57) sind wohl kaum eine Korrektur dieses verfeinerten Epikureismus. Genießen wird der heutige junge Mensch immer gröber verstehen als Kleist, und das Sexuelle wird eine primäre Rolle dabei spielen. — Beglückend klar und erfrischend in der Darbietung sind den erwähnten Unklarheiten gegenüber andere Beiträge: Der fröhliche über das ernste Thema „Frau und Politik", der klug abgewogene über die „Mode" (hier hätte das Problem der Frauenmode auch einmal aus der Sicht des Mannes gesehen werden sollen!) der weitherzige über „Leibesübungen", der offene über „Körperpflege und Gesunderhaltung" und der nachdenkliche über den Film. Bei diesem letzten kam dem Rezensenten die Versuchung, das ganze Buch mit seinen eigenen Worten einen

„angekränkelten Film" zu nennen, an dessen Ende man sich fragt: „War dieser Film wirklich so, daß ihn ein junger Christ widerspruchslos schlucken kann?" (S. 241). Allein, er fürchtete altmodisch zu wirken und ließ das Urteil in der Schwebe.

K. Erlinghagen S.J.

Literaturgeschichte

Kindermann, Heinz: Das Goethebild des XX. Jahrhunderts. (729 S.) Wien-Stuttgart 1952, Humboldt-Verlag. DM 17,50.

In dem etwas unförmigen Band werden Goethe-Arbeiten von rund 1800 Autoren aus 23 Nationen berücksichtigt. Die Zusammenstellung geht von dem positivistischen Fundament der Goethephilologen und -biographik aus und zeigt dann, wie unter dem Einfluß von Dilthey, Gundolf, Simmel u. a. die Goethedeutung ins Metaphysische vorstößt. Dies ist eigentlich die Voraussetzung für die breit entwickelte Tatsache, daß Goethe im 20. Jahrhundert Gegenstand der geistesgeschichtlichen Betrachtung geworden ist, der er ein Vorbild war, bis dann die Erschütterungen der letzten 20 Jahre auch „den Gegenpol" entdecken ließen, wo dann Goethe nicht mehr der glückliche Olympier, sondern der tragische und mutige Kämpfer um das Ideal eines edlen Menschentums ist, das Natur und Geist in sich begreift. Die ersten Kapitel, die eindringliche Vorarbeiten von Unger, Petersen, Linden, Strich u. a. nützen können, sind durchsichtiger gearbeitet und weisen auch umfassendere Grundideen auf als die beiden letzten Abschnitte, in denen die Überfülle des Stoffes das Maß sprengt und die Vielfältigkeit der Standpunkte überwältigt. Auch wenn oft nicht so sehr der Geist Goethes als „der Herren eigener Geist" in den Darstellungen zur Geltung kommt, man wird, erschrocken und auch wieder überrascht, immer wieder den Eindruck der Größe Goethes und seiner Allseitigkeit haben. Alle, die da schreiben, ob es Deutsche, Amerikaner oder Russen sind, können ihre Goethebilder immer wieder mit Aussprüchen und Anregungen ihres Helden begründen. So vermittelt das Buch die Überzeugung, daß der aus dem christlichen Erbe des Abendlandes schöpfende Humanist und Naturforscher Goethe eine Breite der Aufmerksamkeit, eine Tiefe der Schau, ein Gefühl für das Echte hatte, wie sie nur den ganz Auserwählten und Großen der Geschichte gegeben ist.

Die Grenzen Goethes werden aber auch in einer solchen Zusammenfassung sichtbar. Sie sind wohl zu unterscheiden von den Grenzen des Blickes derer, die über Goethe schreiben. Das ist auch ein Ergebnis des Buches: Das Chaos der Meinungen im Standpunkt, die bald dieses, bald jenes verabsolutieren oder in die Mitte rücken und so Goethe fälschen. Als dringendste Aufgabe erscheint am Ende des Buches eine Darstellung, die Goethe vor die ganze geistige Fülle des Christentums stellt und ihn danach bemißt, ohne seine rein natürliche Größe zu verkleinern. Kindermanns Arbeit ist sehr verdienstvoll, auch wenn ihm die tieferen Kategorien der Ordnung nicht aufgegangen sind und er sich begnügt, die verschiedenen Werke nach ihrer Thematik zusammenzustellen.

H. Becher S.J.

Baumann, Gerhart: Franz Grillparzer. Sein Werk und das österreichische Wesen. (242 S.) Freiburg-Wien 1954, Verlag Herder. DM 15,80.

Das feinsinnige Buch ist eine nicht leichte Lektüre, da der Verfasser versucht, nach einer kurzen Erörterung über das österreichische Wesen eine Charakteristik seines größten Dramatikers zu geben, indem er sich immer wieder auf seine Schöpfungen bezieht. Der Leser müßte sie ebenso gegenwärtig haben wie Baumann, um die Tragweite und Beweiskraft seiner Ausführungen würdigen zu können. Grillparzer erweist sich als der dramatische Dichter seines Volkes, volkstümlich und tiefsinnig, als Einzelner, dessen Schicksal sich in dem Miteinandersein erfüllt. Alles was für seine eigene Person gilt, gilt für die Menschen, die er verdichtet, und umgekehrt. Fern allem Aufdringlichen, im Unscheinbaren und Zarten das Wesen aufschließend, Erbe des Barocks und Erbe der Goethezeit, schwankend zwischen Wirklichkeit und Traum, voller Selbstbeobachtung und schließlich weithin resignierend, bewahrt er doch den Sinn für das Maß und die Harmonie. Es gelingt ihm zwar nicht, die Daseinsangst zu überwinden, aus dem Geschichtlichen seiner Gegenwart und der Gegenwart seiner Stoffe wie Shakespeare das Überzeitliche klar herauszuschälen, aber er ist doch voller Bildhaftigkeit und gefühlsmächtiger Unmittelbarkeit. Es wundert uns nicht, daß der Österreicher in Grillparzer seinen ganz großen Dichter erkennt, weit über Stifter hinaus, daß aber jenseits der Grenzen unseres Bruderlandes der Mann und sein Werk nicht jene unbedingte Anerkennung finden, die dem grübelnden und um das Letzte ringenden und zur Darstellung bringenden Künstler eigentlich gebührte.

H. Becher S.J.

Allemann, Beda: Hölderlin und Heidegger. (186 S.) Freiburg i. B., Atlantis Verlag. Brosch. DM 6,80.

A. fragt nach dem Grund, warum Heidegger sich gerade der Erläuterung von Hölderlin zuwandte. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Heideggers Denken das Dichterische zunehmend auf das Heilige hin interpretiert und Hölderlins Dichtung sich immer stärker in dem Bereich zwischen Göttern und Menschen bewegt. Ferner scheint Hölderlin nach Hei-

degger aus dem Uranfänglichen der abendländischen Geschichte heraus zu dichten, aus dem Sein als dem vor allem Sagbaren Liegenden, was voraussetzt, daß Hölderlin nicht nur mit seinen Freunden Schelling und Hegel den Schritt über die Kantische Grenzlinie hinaus getan hat, sondern auch über deren Idealismus hinaus ins Vor-metaphysische fortgeschritten sei. A. will nicht entscheiden, ob diese Voraussetzung richtig ist. Heideggers Interpretation hat nicht philologisch-wissenschaftlichen Charakter und liefert auch nicht die Grundlage für eine wissenschaftliche Untersuchung; sie bewegt sich in ganz anderen Dimensionen. Nur durch einen Sprung gelangt man von dieser zu jener. Jedoch bemerkt A., daß sie sich zu sehr an das einzelne Wort hält. Auch hat er auszusetzen, daß Heidegger im Anschluß an das gängige Hölderlinverständnis die Vaterländische Umkehr als den Gegensatz zwischen Griechenland und Hesperien versteht. Dagegen unternimmt A. im ersten Teil seiner Arbeit den Nachweis, daß es sich dabei um den Gegensatz zwischen dem Fortriß zu dem Göttlichen ins All und dem Bleiben auf der Erde mit ihren Aufgaben handle, das, was er des empedokleische und das königliche Prinzip nennt. Hölderlin entscheidet sich immer mehr für das letzte. Aber bei ihm bleibe doch immer auch in der Betonung des Endlichen die Unendlichkeit vorausgesetzt.

A. Brunner S.J.

Brod, Max: Franz Kafka, eine Biographie. (358 S.) Berlin 1954, S. Fischer Verlag. Ln. DM 15,80.

Obwohl diese Biographie auch ihre Mängel hat — auf den störendsten sei am Schluß noch kurz hingewiesen — wird wohl jeder, der sich für Kafka interessiert, nach ihr greifen müssen. Denn als Mitschüler, Freund und Nachlaßverwalter Kafkas dürfte Max Brod wie kein anderer berufen sein, ein genaues Lebensbild des Dichters zu vermitteln. Sein Bericht ist reich an scheinbar wie wirklich belanglosen, manchmal auch indiskreten Einzelheiten, was angesichts der Quellen (seines eignen Tagebuches, Kafkas Tagebuches, der Briefe und Rohrpostkarten von ihm), die Max Brod und nur ihm zur Verfügung standen, nicht weiter verwundert. Dennoch bleibt das Buch nicht in freundschaftlicher Kurzsichtigkeit befangen. Von den acht Kapiteln beweist zumal das sechste über Kafkas religiöse Entwicklung, daß Max Brod das Werk seines Freundes auch in großen Zügen zu beurteilen versteht (S. 224): Das Anderssein Gottes „hat man sonst immer nur in einer unendlichen Steigerung nach der positiven Seite hin darzustellen versucht. Kafka macht die Andersartigkeit der vollkommenen Welt dadurch begreiflich, daß er sie mit negativen Vorzeichen ausstattet ... Bei Kafka erscheint sie überdies als klein, zäh, schmierig — auch dies nur ein Symbol für das Anderssein." Treffender hätte man den Finger an die eigentliche Wunde, an das Bedenkliche in Kafkas Werk nicht legen können.

An nicht wenigen Stellen bricht die Neigung des Autors durch, sich mehr als nötig einzuschalten und zu zitieren (S. 81): „Ich habe in meinem Roman ‚Zauberreich der Liebe' ... sehr viel dargestellt, was mir von Kafka in Herz und Sinn geblieben ist" — eine Neigung, die man als störenden, wenn auch nicht entscheidenden Mangel empfindet. Dem Buch sind mehrere Photos, Handschriftproben und Zeichnungen Kafkas beigegeben.

H. Stenzel S.J.

Benz, Richard: Die Zeit der deutschen Klassik. Kultur des achtzehnten Jahrhunderts 1750—1800. (610 S.) Stuttgart 1953, Reclam-Verlag. Ln. DM 29,—.

Wenn von der „Zeit der deutschen Klassik" die Rede ist, denken viele nur an die Namen der ganz Großen, der Weimarer Dichterfürsten Goethe und Schiller, vielleicht sehen sie hinter ihnen als verblassendes Dreigestirn noch Lessing, Klopstock und Herder, vielleicht ist ihnen Wieland nicht gänzlich unbekannt — aber die Vielgestalt, die geistige Mannigfaltigkeit jener Epoche verliert sich für sie in grauer Unbestimmtheit. Benz läßt die Hochgipfel der deutschen Klassik in ihrer Größe bestehen, aber sie gewinnen neues Leben als Teile einer vielschichtigen Kulturlandschaft, steigen nicht mehr einsam aus dem flachen Lande, sondern verflochten mit tausend Hügeln, vielen Bergen und kraftvollen Höhenzügen.

Trotz der Eigenart der Klassik wird deutlich, wie sehr sie der Vorzeit verpflichtet ist, wie viel sie dem ausklingenden Barock verdankt. Ja, sie hätte in manchem reicher, volksnaher, frischer und ursprünglicher werden können, wenn sie das überkommene Erbe organisch weiter entfaltet hätte, anstatt durch die Absolutsetzung eines zwar ganz großen, aber doch auch geschichtlich bedingten und in mehr als einer Hinsicht mißverstandenen Kulturideals, des griechischen, so manchen hoffnungsvollen Ansatz eines andersgearteten, nicht klassizistischen Geisteslebens zu knicken oder doch zu hemmen.

Kein Wunder, daß der Verfasser diese oft verkannten eigenwüchsigen, in ihrem Volkstum und ihrer Zeit besonders verwurzelten Geister: Maler, Dichter, Denker und Musiker, besonders liebevoll und sorgfältig darstellt und dem großen Wortführer des historischen Rechtes gegen die Verabsolutierung einer bestimmten Epoche, Herder, breiten Raum gewährt.

Es wird aber auch verdeutlicht, warum unsere Geistesgeschichte gerade um die klassische Zeit klaffende Risse und Spalten zeigt. Die Glanzzeit der deutschen Dichtung mußte Schwierigkeiten überwinden, wie sie etwa die französische oder englische nicht gehabt hat-

ten. Die Spannungseinheit zwischen der christlichen Volksreligion und dem antiken Bildungsgut, zwischen den Tiefen der einfachen Volksseele und den Spitzen der Geistesbildung ist im protestantischen Raum schon vor der Zeit der Klassik vor allem durch den Rationalismus zerstört gewesen. Die Antike vermochte keinen Ersatz dafür zu schaffen. „Die Entwicklung aus dem Gottesdienst auf dem schmalen Grat zwischen Kult und Welt, wie die griechische Tragödie sie erfahren hatte, war der neueren deutschen Dichtung nicht vergönnt und damit das klassische Griechische als erwähltes Vorbild eigentlich paradox" (179). Nur im katholischen deutschen Süden blieb bei den Tondichtern „die polare Spannung, die für den bildenden Künstler des Barock zwischen Antike und Christentum gegeben war ... Die Weimarer Klassik machte es sich im Grunde bequem, wenn sie so tat, als sei überhaupt ein religiöses Problem nicht vorhanden ..." (189).

Wenn man den Wesensunterschied zwischen Religion und Mythos auch nie genug unterstreichen kann, so bleibt doch wahr, daß sowohl die eine als der andere dem künstlerischen Schaffen immer neue Impulse verleihen, während Skepsis oder Rationalismus es in der Wurzel bedrohen.

Ein Buch, das eine erquickende Rückschau bietet in den Reichtum der deutschen Vergangenheit. Wieviele Schätze liegen da noch ungehoben und ungenützt! Sollten sie für uns Menschen in dürftiger Zeit nicht fruchtbar gemacht und zu neuem Leben geweckt werden? Benz hat da wegweisende Vorarbeit geleistet. G. F. Klenk S.J.

Philosophie

Scheler, Max: Philosophische Weltanschauung. (Sammlung Dalp; 136 S.) München 1954. Lehnen. Br. DM 2,80.

In diesem Bändchen sind eine Reihe Aufsätze aus der letzten Periode Schelers vereint, in der er die Religion für den Gebildeten durch Philosophie ersetzen wollte (S. 116f.). Ein machtloser Geist sucht sich zur eigenen Selbstverwirklichung der Kraft des blinden Dranges zu bemächtigen, und der Mensch ist das Werkzeug und der Schauplatz dieses Ringens um das Selbstwerden Gottes. Es gibt nur Selbsterlösung. Das Christentum wird wie aller personalistische Theismus als eine Oberklassenideologie hingestellt. (S. 114f.). Damit gerät Sch. in eine gefährliche Nähe zur Geschichtstheorie des Marxismus, mit dem er auch dadurch verwandt ist, daß er alle Mißstände in der Welt auf die Vernachlässigung der dumpfen Triebe zurückführt. Die vollständige Auflösung des Wesens des Menschen (S. 27) läßt ihn als Vorläufer des extremen Existenzialismus erscheinen. Es ist klar, daß in diesen Aufsätzen neben manchen guten Einsichten mehr der Widerschein persönlicher Probleme als objektive Erkenntnisse zu finden sind.

A. Brunner

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Gesammelte Werke, Bd. 2; 676 S.) 4. Aufl. Bern Francke 1954. Br. DM 23,—, Ln. DM 28,— (subskr. Br. DM 19,50, Ln. DM 23,80).

Eine Gesamtausgabe der Werke Schelers läuft sehr passend mit seiner Ethik an. Denn durch sie hat er am nachhaltigsten auf die Entwicklung der Philosophie eingewirkt. Er hat den Bann des Neukantianismus gebrochen und den Weg zum Neuerwachen der Metaphysik gebahnt. Darum ist es auch unnötig, Inhalt, Vorzüge und Schwächen dieses bedeutenden Werkes hier aufs neue darzulegen. Die Handschrift ist ebenso wie das annotierte Handexemplar des Verfassers bis auf geringe Bruchteile verlorengegangen. So beschränkt sich die von Maria Scheler besorgte Ausgabe auf Berichtigungen sowie auf Verweise auf die übrigen Schriften des Verfassers; dies wird im Nachwort im einzelnen dargelegt, das auch eine kurze Geschichte der Entstehung des Werks bringt. Sehr dankenswert ist das von ihr hinzugefügte ausführliche Sachregister.

A. Brunner

Marxismusstudien (Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien). Tübingen 1954, J. C. B. Mohr. Brosch. DM 12,—.

Die verschiedenen Beiträge betrachten den Marxismus und seine Abwandlungen vom geschichtlichen und theologischen Standpunkt. Über seine Entwicklung in Deutschland schreibt Thier, Etappen der Marxinterpretation; über die französische Auseinandersetzung mit ihm, die später eingesetzt hat, aber heute sehr lebhaft ist, der gut unterrichtete Artikel von Fetscher, Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie. Bedeutsam ist der Beitrag von Landgrebe, Hegel und Marx, wo gezeigt wird, daß der grundlegende Unterschied zwischen beiden darin liegt, daß Marx die Philosophie zu einem Mittel der Weltumgestaltung gemacht hat. Theologisch sind die Beiträge von Delekat, Vom Wesen des Geldes, eine theologische Marxanalyse, die nachweist, daß für Marx die Arbeit Gott war; Schrey, Geschichte oder Mythos bei Marx und Lenin, die das Tiefste im Marxismus im Verlust der Beziehung zur Mitte der Geschichte sieht, der eine Folge davon ist, daß der Mensch zur eigenen Mitte geworden ist; Wendland, Christliche und kommunistische Hoffnung, sieht im Marxismus eine rein weltliche und darum utopische Ausprägung der christlichen Hoffnung, in deren Licht er auch die lutherische Lehre von den zwei Reichen einer Kritik unterzieht. Ideenge-

schichtlicher Natur sind die beiden Beiträge von Bollnow, Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen „Grundsätzen des Kommunismus (1847)", und von Nürnberger, Lenins Revolutionstheorie. Eine Studie über „Staat und Revolution". Die Studien sind geleitet von dem Willen zu einer gerechten Beurteilung der marxistischen Lehre. A. Brunner S.J.

Wolf, Erik: Griechisches Rechtsdenken. Bd. III: 1. Rechtsphilosophie der Sokratik und Rechtsdichtung der alten Komödie. (336 S.) Frankfurt a. M. 1954, V. Klostermann. Kart. DM 27,50; Geb. DM 32,—.

Die hier untersuchte Epoche des griechischen Rechtsdenkens ist gekennzeichnet durch den Versuch einer Rückkehr zu den alten Auffassungen von Recht und Gerechtigkeit. Aber eine solche Rückkehr gelingt nie einfachhin. So trägt auch das Rechtsdenken der Sokratik die Spuren der Sophistik an sich, deren Ideen sich mit den Sokratischen Auffassungen verbinden. Die Fülle und Dichte des archaischen Denkens hat abstrakteren Begriffen Platz gemacht. Unter sich sind die Sokratiker sehr verschieden; aber sie gehören zusammen durch die Berufung auf Sokrates und durch den Versuch einer metaphysischen Grundlegung des Rechts. Den breitesten Platz nehmen naturgemäß die Schriften des Xenophon ein, bei dem zu den erwähnten Elementen noch ein positivistisch-militärisches Denken hinzukommt. Die Komödie beschäftigt sich gerne mit dem Recht, natürlich nicht durch abstrakte Überlegungen. So verficht Aristophanes, dessen Stücke eingehend behandelt werden, die volkstümliche Auffassung des durchschnittlichen Atheners seiner Zeit; dieser wünscht einen Staat, der ihm Friede und Wohlstand verbürgt. Die Untersuchung ist wie in den früheren Bänden gründlich, und ihre Ergebnisse werden klar und verständlich dargestellt. A. Brunner S.J.

de Greff, Etienne: Untergang durch die Instinkte? (205 S.) Mainz o. J., Matthias-Grünewald-Verlag. Ln. DM 9,90.

Der bekannte belgische Psychiater untersucht die heutige abendländische Gesellschaft und er stellt ihr keine hoffnungsvolle Diagnose. Er läßt sich nicht von den äußeren Fortschritten und der Wirksamkeit so mancher sozialer und karitativer Organisationen täuschen. Denn es muß unterschieden werden zwischen der instinktiv-affektiven Lebensgrundlage und der freien, opferbereiten Entscheidung der Person. Der Instinkt ist blind für ideelle Werte, und auch wo er Freiheit und Gerechtigkeit fordert, meint er sie nicht als Tugend, als allen in gleicher Weise gebührend, sondern er reagiert nur in selbstsüchtiger Weise gegen ihm unangenehme Einschränkungen und verlangt ein bequemeres Leben. Die Masse aber folgt nur dem Instinkt. Mit den Mitteln der Technik läßt dieser sich heute in bisher ungeahnter Weise lenken und ausbeuten. Die großen ideologischen Bewegungen des letzten und dieses Jahrhunderts sind fast ausschließlich Instinktreaktionen und wirken daher zerstörend auf die Person, machen ihr die Entfaltung immer schwerer. Eine Instinktgrundlage, die in etwa das Gleichgewicht wieder herstellen könnte, die natürliche Sympathie, verkümmert hingegen in dem modernen Stadtleben; allzu früh erstirbt da der kindlich naive Anthropomorphismus, der den Menschen befähigt, mit der Natur und der Welt in affektive Verbindung zu kommen. Damit schwindet die Grundlage eines affektiven Verhältnisses zu Gott in der Religion und einer wahren Liebe zu den Menschen. Besonders im Verhältnis zwischen den Geschlechtern drängt sich nun einseitig und isoliert das Sexuelle vor und vergiftet es. Dazu kommt, daß die Technik eine unmittelbare Erfüllung aller Wünsche erleichtert. Damit begibt sich der Mensch der echten Sorge um die Zukunft, die persönliche Entscheidungen erforderte; er wird oberflächlich und ist zu jeder Sklaverei bereit. Und so kommt der V. zum Schluß, daß die Zukunft der menschlichen Person in die Obhut eines echten und opferbereiten christlichen Humanismus gegeben ist. A. Brunner S.J.

Lewis, C. S.: Über den Schmerz. Mit einem Nachwort von J. Pieper. (192 S.) Köln 1954, J. Hegner. Ln. DM 12,80.

Früher oder später wird jeder vor die Tatsache des Schmerzes gestellt. Läßt sich ihm ein Sinn abgewinnen, oder beweist er die Sinnlosigkeit einer Welt, die von keiner weisen und gütigen Vorsehung gelenkt wird? Was christliche Theologie und Philosophie dazu zu sagen haben, das hat Lewis, selbst Laie und Mitglied der anglikanischen Kirche, auf so anschauliche und eindringliche Weise dargestellt, daß jeder Gebildete es ohne Mühe verstehen kann und sich an den treffenden, oft unerwarteten Formulierungen freuen wird. So nennt er den Schmerz: Gottes „Megaphon, eine taube Welt aufzuwecken" (S. 109), und er findet, es sei eigentlich für Gott verdemütigend, daß er zu so massiven Mitteln greifen muß, um uns auf den Weg unseres wahren Glücks zu bringen, wo er in der Menschwerdung das Äußerste getan hat, damit wir seine Liebe erkennen und mit Liebe erwidern möchten und so auch zu uns selber kommen. Die Übersetzung ist vorzüglich. A. Brunner S.J.

Das entscheidende Gespräch

Zum 10. Todestag P. Alfred Delps S. J.

Von FRANZ VON TATTENBACH S. J.

Es geht in diesen Zeilen nicht darum, das verblassende Andenken an einen Mitbruder und Freund aufzufrischen oder der Gestalt eines ehemaligen Mitarbeiters dieser Zeitschrift billigen Nachruhm zu verleihen. Zu viele kannten den Lebenden, den sie nicht vergessen können, zu viele haben von dem Toten im Schrifttum über den deutschen Widerstand gelesen oder sind ihm selbst in seinen eigenen Schriften begegnet, als daß schon nach zehn Jahren an ihn erinnert werden müßte.[1]

Viele sind es aber auch, denen die Gestalt des Jesuiten im politischen Verschwörerkreis des 20. Juli bis heute rätselhaft und vieldeutig erscheint. Gerade manche, die ihn als Seelsorger und Priester schätzten, fragen, warum er sich so tief in die eigentliche Politik verstricken ließ. Auch seine Freunde konnte es erschrecken, ihn, der in Wort und Schrift ein so unerschütterlicher Vertreter der Ordnungen und Rechte des Herrgotts in dieser Welt war, so stürmisch aufbegehren zu hören gegen alles starre Gesetz, das die menschliche Freiheit — seine persönliche Freiheit! — zu bedrohen schien. Wenn schon über den dunklen Stunden seiner Gestapo-Haft als dunkelster Schatten die Sorge lastete, die letzte Bindung an seinen Orden in den feierlichen Gelübden könnte ihm nicht mehr vergönnt werden, wie konnte dann sein Lebensstil manchmal so wenig nach dem großen Vorbild der regeltreuen Gestalten auf den Altären seines Ordens geformt gewesen sein? Gab es ja sogar Stimmen, die behaupteten, es ließe sich mit ihm kein religiöses Gespräch führen, gleich komme die Rede auf die Politik, im tiefsten Grunde sei er gar kein religiöser Mensch.

Wenn versucht werden soll, dieses Leben zu deuten, dann soll es im nüchternen Abwägen dessen geschehen, was sich heute nach dem kurzen, das Urteil aber so sehr verändernden Abstand von zehn Jahren als bleibender Wert erweist. Vielleicht gelingt es so am ehesten, das Entscheidende und Prägende dieser ungewöhnlichen Gestalt sichtbar zu machen.

*

Delp kam nach Vollendung seiner Studien im Sommer 1939 zum Mitarbeiterstab der „Stimmen der Zeit" und übernahm dort das Referat für

[1] Die Schriften *Alfred Delps* sind unter dem Gesamttitel „Christ und Gegenwart" im Josef Knecht Verlag/Frankfurt erschienen. 1. Bd. Zur Erde entschlossen; 2. Bd. Der mächtige Gott; 3. Bd. Im Angesicht des Todes. Dieser letzte Band, der Delps Aufzeichnungen aus dem Gefängnis in Tegel enthält, ist vor einigen Wochen in 4. Auflage erschienen. DM 8,80. Die Zitate sind dieser Auflage entnommen.

Soziologie. Zugleich betrieb er weiter Studien auf diesem Gebiet. Nach der Vertreibung der Patres aus ihrem Heim im April 1941 fand er Zuflucht in München-Bogenhausen, im alten Pfarrhaus des St.-Georgs-Kirchleins, bei der ambulanten Krankenpflegestation der Barmherzigen Schwestern und übernahm die Seelsorge an dieser Kirche. Durch seine Predigten und durch Vorträge, die ihn mit der Zeit durch ganz Deutschland führten, wurde er bekannt und gewann viele Freunde. Selten traf man ihn in seiner Bogenhauser Wohnung allein. Schon in diesem Bekanntenkreis fand sich manche Persönlichkeit mit starkem politischem Interesse. Zum Kreisauer Kreis jedoch kam er auf offiziellem Weg. Im Frühjahr 1942 bat Graf Helmuth Moltke den damaligen Provinzial der süddeutschen Jesuiten, P. Rösch, um einen katholischen Soziologen. Moltke bemühte sich, alle positiven Kräfte des „anderen Deutschlands" zu sammeln und geistig für den Wiederaufbau nach dem vorauszusehenden Zusammenbruch zu einen. P. Rösch nannte P. Delp, und dieser ging mit Freuden darauf ein, obwohl er wußte, was er damit wagte.

Wer P. Delp kannte, mußte von vorneherein annehmen, daß er es nicht bei einer rein wissenschaftlichen Mitarbeit bewenden ließe. Er besaß ein großes geschichtliches Wissen. Was ihn aber in ungewöhnlichem Maße auszeichnete, war ein immer wieder verblüffend sicheres Gespür für das geistig Entscheidende in geschichtlichen Entwicklungen und damit für das Kommende.

Selbstverständlich war er regelmäßiger Hörer der Auslandssender, selbstverständlich suchte er auf alle Weise stets bestens informiert zu sein. Daher sah er immer wieder einen nahen katastrophalen Ausgang des Krieges voraus. Die sich bietende Möglichkeit, am kommenden Neuaufbau mitzuwirken und wirklich christliche Neuordnungen schaffen zu helfen, begeisterte ihn so sehr, daß er sich nicht scheute, über das Sozialwissenschaftliche hinaus auch politisch aktiv mitzuwirken und weitere Persönlichkeiten zu gewinnen, die fähig gewesen wären, führende Rollen zu übernehmen. Freisler hatte also im Grunde recht, wenn er im Prozeß über alle Sicherheits- und Vorsichtsmaßnahmen höhnte, die P. Delp bei den Kreisauer Tagungen ergriffen hatte, um sich offiziell aus aller Politik herauszuhalten.

Hat Delp bei dieser Tätigkeit auch von gewaltsamen Umsturzplänen erfahren und war er auch daran beteiligt? Bekanntlich hielt sich der Kreisauer Kreis unter Moltkes Führung streng daran, keine Umsturzpläne zu betreiben, und Moltke bestand darauf, man müsse den Nationalsozialismus an sich selbst zugrunde gehen lassen, um jede Dolchstoßlegende und ein noch schlimmeres Erwachen des Nationalismus zu vermeiden. Ihm ging es nur darum, für den Tag X des Zusammenbruchs bereit zu sein, mochte dieser nun von innen oder von außen kommen. Erst nach Moltkes Verhaftung im Januar 1944 schloß sich ein Teil der Kreisauer unter Führung von Graf Peter Yorck von Wartenburg jenen Männern an, die einen gewaltsamen Umsturz planten.

P. Delp versuchte in diesen Monaten Fühlung mit Berlin zu halten. Er war jedoch durch die Auswirkungen des Bombenkrieges, den Wiederaufbau des schwer beschädigten Pfarrhauses St. Georg und die Sorge um die Georgskirche sowie die unmittelbare Hilfe bei den Luftangriffen sehr in Anspruch genommen. Eine persönliche Reise nach Berlin, die damals bereits mit größter Vorsicht hätte getarnt werden müssen, gelang nicht, und Nachrichten von Freunden kamen kaum. So wußte er zwar, daß es Verschwörer gab, war aber selbst in keiner Weise beteiligt oder eingeweiht. Selbst seine Begegnung mit Graf Claus von Stauffenberg im späten Frühjahr 1944, über die nachträglich so viel gemutmaßt wurde, bestätigt dies. Durch wen er auf den Grafen aufmerksam wurde, steht nicht fest, keinesfalls aber hatte er eine unmittelbare Beziehung zu ihm; denn er erkundigte sich erst durch völlig Unbeteiligte über ihn. Schließlich fuhr er kurz entschlossen selbst nach Bamberg, wo er Stauffenberg treffen konnte. Vorwand war die geplante Dienstverpflichtung der aus der Wehrmacht auf Grund eines geheimen Führerbefehls entlassenen Jesuiten. Die Persönlichkeit Stauffenbergs gefiel ihm; sonst scheint die Begegnung weiter keine Bedeutung gehabt zu haben. Stauffenberg seinerseits war wütend über den ungebetenen und höchst unvorsichtigen Besuch und beschwerte sich bei Berliner Freunden. So ist es von vornherein ausgeschlossen, daß Stauffenberg irgendwie mitteilsam war. Nur so ist es verständlich, daß Delp völlig überrascht war, als er in den frühen Morgenstunden des 21. Juli, aus tiefstem Schlaf gerissen, die Nachricht vom Attentat und den Namen des Täters erfuhr. „Das hätte ich ihm nicht zugetraut" entfuhr es ihm, und fast schien er etwas gekränkt, daß er nicht eingeweiht worden war.

Delp war also nicht am Umsturzversuch des 20. Juli beteiligt, wohl aber am Planen und Handeln des Kreisauer Kreises. Es ist seltsam, daß gerade über seine Mitarbeit an den sozialpolitischen Plänen, seinem Spezialgebiet, am wenigsten bekannt ist. P. Delp hatte seine Gedanken in einer Broschüre niedergelegt und sie so abgefaßt, daß er hoffen konnte, sie im Alsatia-Verlag zu Kolmar herauszubringen, der unter der Leitung Rossés ein Zentrum des geistigen Widerstands war. Diese „dritte Idee" zwischen Kapitalismus und Kommunismus hielt Delp selbst für seinen besten Gedanken und er hat bis vor seiner Verhaftung daran gearbeitet. Das Manuskript ist verschwunden. Wurde es zusammen mit anderen Dingen bei der eiligen Säuberung nach seiner Verhaftung verbrannt? Hat er es irgendwo sichergestellt, wo es später den Bomben zum Opfer fiel oder vergessen wurde? Lag es bereits in Kolmar bei dem Material, das bei Rossés Verhaftung durch die Franzosen beschlagnahmt wurde?

*

So ist von aller politischen Tätigkeit Delps, die ihn in den letzten Jahren seines Lebens so sehr erfüllte, wenig übriggeblieben. Um so klarer tritt seine religiöse Gestalt heraus. Sie deutet sich an schon im Scholastiker

der Gesellschaft Jesu, im jungen Priester, der eckig und hart, ungepflegt in Wort und Geste, aber dann wieder hinreißend in Bildern und Plastik des Wortes auf der Kanzel steht, immer ein Stück seines Wesens gebend. Voll zeigt sich sein Inneres aber erst in seinen Meditationen aus dem Gefängnis, in denen er ein Zeugnis seines religiösen Ringens hinterlassen hat, das ihn für immer unvergessen machen wird.

Wer allerdings P. Delp nur in Bogenhausen begegnete, konnte mit bestem Willen keinen Heiligen in ihm entdecken, schwerlich einen kommenden ahnen. Es band ihn damals keine größere Seelsorgsarbeit verantwortlich an einen festumschriebenen Personenkreis. Die Pflichten an der Georgskirche als Kirchenrektor und die ziemlich regelmäßigen Aushilfen in der Pfarrei Heilig Blut beanspruchten ihn nicht allzusehr. So war seine äußere Lebensweise nach der Vertreibung aus dem Haus in der Veterinärstraße die eines Privatgelehrten. Seine Studien in der Sozial- und Gesellschaftslehre füllten ihn weiter völlig aus. Er suchte und fand die Begegnung mit Menschen aller Lebenskreise. Sie ließ ihm ganz neue Erkenntnisse aufgehen, die ihn gefangennahmen und denen er sich mit der ihm eigenen gespannten Wachheit und stürmischen Energie zuwandte. Es war zunächst die vielfältige Verlorenheit des heutigen Menschen, die ihn zutiefst fesselte. Unter der Verfallenheit und Krankhaftigkeit der Zeit, deren Zeichen er bis in die kirchliche und religiöse Welt hinein erkannte, litt sein ganzes Wesen. Eine Blut- und Stoffwechselkrankheit bedrohte sein Leben.

Trotz allem Pessimismus, dem er zeitweilig verfallen konnte, suchte er aber doch die positive Lösung, die heilende Kraft, die gültige Ordnung. Damals erst erschloß sich ihm tiefer die Welt des Schönen in Kunst und Natur, die Kraft des in natürlicher Ordnung Gewachsenen, die unverbrauchte Gesundheit erd- und heimatverbundenen Bauerntums — wie oft ging er hinaus zu seinen Freunden am Simssee! Er suchte und fand die Eigenart der kindlichen Welt und merkte, wie gut er selbst mit Kindern umgehen konnte. Stets und überall gewann er neue Freunde — und wie viele hatte er und welche Gespräche führte er, tage- und nächtelang! — und alle menschlichen Begegnungen bekamen neue Weite und Tiefe. Noch kurz vor seinem Tod schreibt er dankbar von „der erschließenden und lösenden Begegnung mit Menschen, die viel Brachland in mir zum ersten Mal unter den Pflug gebracht haben“ (3, 208).

Solch lebendiges geistiges Wachsen konnte nicht ohne Krisen geschehen. Neuentdeckte Werte bringen die Gefahr der ungebührlichen Abwertung der bisher gültigen. So konnte viel herbe Kritik an Gesetzen und Einrichtungen in ihm sein, wenn sie einer neuen Ordnung im Wege zu stehen schienen. Das beglückende Gefühl der neuen eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten mußte zur Übersteigerung der rechten Selbsteinschätzung führen. Es ist menschlich verständlich, daß er Fehler beging und in seiner stürmischen, vitalen Art manchmal gebotene Grenzen außer acht ließ.

P. Delp fand jedoch über all diese irdischen Bereiche hinaus immer den

Weg zu einer tieferen Bestätigung christlichen Weltverständnisses, das für alle Werte, für alle Größe und Schönheit der Welt und der menschlichen Möglichkeiten dem Schöpfergott dankt, und das bei allem Unheil und aller Not menschlicher Schwäche und sündigen Versagens gelernt hat, nach der heilenden Gnade zu rufen. So suchte und fand Delp letztlich immer wieder Gottes Ordnung und die Begegnung mit Gott.

Einen neuen Anstoß für diese Begegnung mit Gott fand Delp in seinem Ringen um die letzte endgültige Bindung an seinen Orden in der feierlichen Profeß. Es wird in diesen Monaten gewesen sein, daß er das entscheidende Gespräch mit seinem Herrgott neu begann, neu, weil er selbst ein anderer wurde, innerlich vertieft und geweitet, neu, weil alle Entdeckerfreude und alle Enttäuschung seines Suchens ihn im Grunde doch immer wieder nur das eine hatten erfahren lassen, „daß es nichts ist mit dem Menschen ohne Gott ..., daß er allein eben nicht Mensch ist. Gott gehört in die Definition des Menschen, und die innerste Lebensgemeinschaft mit Gott zu den ersten Voraussetzungen eines gelungenen und gekonnten Lebens“ (3, 189 f.).

Die Erlaubnis, die letzten Gelübde am 15. August 1944 ablegen zu dürfen, brachte ihm eine echte Freude. Bezeichnend für ihn ist, daß er die achttägigen Vorbereitungsexerzitien nicht, wie üblich, außerhalb Münchens machen wollte, weil er bei der sich steigernden Wucht der fast täglichen Bombenangriffe seine Freunde in Bogenhausen nicht in Stich lassen wollte. Er konnte die Exerzitien nicht mehr beginnen, kurz vorher holte ihn die Gestapo nach Berlin.

Nun nahm ihn Gott in die Schule, und es beginnt sein steiler Aufstieg zu den Höhen voller Hingabe. Über die Zeit im Gestapogefängnis an der Lehrterstraße sind fast keine Nachrichten zu uns gekommen. Feststeht aus Bemerkungen in späteren Briefen, daß er bei den Verhören grausam gequält und geschlagen wurde. Feststeht ebenso, daß er sich lange Zeit mit seiner ganzen natürlichen Vitalität und zähen Verbissenheit gegen die Vergewaltigung und Erpressung von Geständnissen oder Namen zu wehren suchte. Er hat zuerst „an die elegante Lösung durch Klugheit und Tüchtigkeit geglaubt“, so wie es ihm „elegant“ gelungen war, von seiner Überführungsfahrt nach Berlin seinen Obern ein Telegramm zukommen zu lassen, das sie über Aufenthalt und über zu vernichtende Dokumente verständigte.

Es gehört zu den Geheimnissen Gottes, wie er auch Gestaposchergen benützen kann, um einen Menschen zu läutern und ihm alle falsche Selbstbehauptung zu zerschlagen. „Mit der eleganten Lösung war es bald aus.“ „Was ich an Sicherheit und Klugheit und Schläue mitbrachte, zersplitterte unter der Wucht und Härte der Widrigkeiten.“ Es kam „die Nacht in der Lehrterstraße, in der ich Gott um den Tod gebeten habe, weil ich diese Ohnmacht nicht mehr tragen konnte, dieser Wucht und Wut mich nicht mehr gewachsen fühlte.“ In einer solchen Stunde muß es gewesen sein, da er alles Kämpfen und Sich-Wehren, alle List und Verschlagenheit, alles Leugnen und alles Ausreden aufgab und sein Vertrauen nur noch auf Gott setzte.

Nicht daß er nun um sein Leben nicht mehr gekämpft hätte, aber er wußte, daß er es falschen Sicherungen anvertraut hatte, als er auf seine eigene Klugheit gebaut hatte. Die Gestapo triumphierte, Gott jedoch wußte es anders.

Im Gerichtsgefängnis zu Tegel, wohin P. Delp nun kam, hatte er es besser. Treuen Helferinnen, die mit großer Aufopferung für die Gefangenen sorgten, war es gelungen, mit der Wäsche einen winzigen Glaskelch einzuschmuggeln. Der evangelische Gefängnispfarrer Harald Pölchau sorgte dafür, daß Hostien und Wein nicht ausgingen. So hatte Delp den Trost der Eucharistie. Das innere Ringen aber ging weiter. Nie hat er die einseitige Lösung gewählt, daß er sich „auf den Galgen eingestellt" und von vorneherein „verzichtet" hätte. Nie hat er den eigenen Tod überhöht und glorifiziert, obwohl er wußte, „daß er geopfert würde, nicht erschlagen". Er konnte auch jetzt noch nicht die natürlichen Werte verraten. „Ich will mich auch nicht trösten mit einer billigen Herabminderung des Irdischen und des Lebens. Ehrlich und gerade: ich würde gerne noch weiterleben und gern und jetzt erst recht weiterschaffen und viele neue Worte und Werte verkünden, die ich erst jetzt entdeckt habe." Er steht voll und ganz zu seiner eigenen geistigen Welt und arbeitet immer noch an ihr. Er beschäftigt sich mit Goethe und glaubt den Schlüssel zu ihm bei Spinoza zu finden. Leonardo da Vinci interessiert ihn, und er liest Langbehn, Kolbenheyer, Ekkehard, und natürlich fesselt ihn die Politik! Bis in die letzte Stunde hinein bleibt er sich treu: in den wenigen Minuten, die ihn noch vom Galgen trennen, kümmert er sich noch um den Stand der Fronten. Buchholz, der katholische Anstaltspfarrer, weiß für diesen eindringlichen Frager viel zu wenig. Darauf war er ja auch nicht vorbereitet! Sie sprechen auch Gebete miteinander, zum letzten Abschied sagt ihm Delp aber doch noch: „Behüt Sie Gott! In einer halben Stunde weiß ich mehr als Sie!" Welche Spannweite der Gegensätze! Welches Gleichgewicht geistiger Freiheit!

Man würde Delp Unrecht tun, wenn man in diesem Ende auch nur eine Spur von Pose oder künstlicher Ablenkung von der Wirklichkeit vermutete. Nein, das weiß er genau: diese innere Freiheit ist nicht sein eigenes Werk; nur Gott kann sie geben, nur im Gespräch mit ihm konnte sie gelingen. „Das Dio solo basta ist ein herber Satz. Er macht weit und frei, aber manchmal auch zaghaft. So sind wir Menschen, besser, so bin ich Mensch: geweiht und gezeichnet und preisgegeben" (aus nicht veröffentlichten Briefen). Er versucht gar nicht mehr, seine Rolle selbst sich auszusuchen und zu spielen. Er will gar nicht mehr sein Inneres formen und sich selbst gestalten. Sein Wunsch ist nur: „In neuer, persönlicher Weise muß ich Ihm begegnen." Seine eigene Aufgabe: „die stillen Vorbehalte restlos ausräumen. Das Gebet des von der Flüe muß gelebt werden." Seine einzige Sorge, zu fragen, „was will Gott mit alledem (Aufschub der Hinrichtung nach der Verurteilung am 11. Januar 1945)? Ist es Erziehung zur ganzen Freiheit und vollen Hingabe? Will er den ganzen Kelch bis zum letzten Tropfen, und gehören

dazu diese Stunden des Wartens und des eigenartigen Advents? Oder will er die Glaubensprobe?" (3, 229) Und weiter „die Sache mit den Gnadengesuchen; da macht, was Ihr wollt. Vielleicht ist das die letzte heilsame Demütigung, das Leben von da als Gnade annehmen zu müssen. — Vielleicht ist der Sinn aller Unternehmungen nur dieser: Zeit zu gewinnen. Vielleicht will Gott die Auslastung des Vertrauens bis zum letzten Punkt. Mir soll es recht sein. Vielleicht will er das bewußte Opfer, mir soll es auch recht sein" (aus einem nicht veröffentlichten Brief). Und ein letztes Fragen nach dem Sinn bei der Hinrichtung der mitverurteilten Freunde (23. Januar 1945): „Helmuth und alle anderen sind weg; nur ich bin noch als der einzige und letzte im ‚Eisen'. Was das heißt? Ob es verlängerter Kreuzweg ist? Oder das Zwischenstück zum festen Boden? Mit den anderen gehen wäre wahrscheinlich leichter gewesen als dieses Übrigbleiben."

So wird P. Delps Dialog mit Gott immer preisgegebener, innerlich geläuterter. In seiner Hingabe ist alle Möglichkeit der Zukunft eingeschlossen: „die neue Sendung" in der „Leidenschaft des Zeugnisses für den lebendigen Gott. Den habe ich kennengelernt" und die Möglichkeit, „als gesundes und fruchtbares Samenkorn in die Erde zu fallen", und er weiß: „Wenn der Herrgott diesen Weg will, muß ich ihn freiwillig und ohne Erbitterung gehen."

Es ist eingeschlossen aber auch jede Wirklichkeit seiner Vergangenheit: „Für jedes Leben schlägt die Stunde, in der ihm vor sich selbst graust. In der ihm die ganze Mißlungenheit und Ekelhaftigkeit seiner Wirklichkeit das Gemüt erschüttert und die Maske der Selbstsicherheit und Selbstgerechtigkeit vielleicht für diese eine Stunde gelüftet wird, vielleicht auch endgültig fällt. Dem Menschen wohnt der Drang inne, dieser Stunde zu entgehen ... Es gibt für den schuldigen Menschen nur einen Weg zur Heilung: nicht zu fliehen vor der Einsicht oder Ahnung der Schuld. Sondern sich zu sich selbst, zu seiner Verantwortung und Fehlleistung zu bekennen, das mißlungene Werk des eigenen Lebens nicht zu verleugnen ... Gerade in der Schuld muß der Mensch den innersten, feinsten Strebungen seines Wesens treu bleiben, und die verweisen ihn über sich selbst hinaus ... Gerade die schuldige Kreatur muß sich unter das heilende Wort Gottes stellen und seinem Heilswillen sich übergeben. Das ist ihre Leistung bei der Überwindung der Schuld: die Übergabe.

Es bedarf eines heilenden, schöpferischen Aufrufs, ja Eingriffes von Gott her, um die Schuld zu überwinden. Das gilt auch und erst recht, wenn es sich um den Ruf zur Intimität mit dem Geist Gottes handelt. Der Mensch wird sich der kreatürlichen Grenze und der schuldhaften Unwürdigkeit dann erst recht bewußt. Wieder bleibt nur die Übergabe, daß sich der Herrgott den zur intimen Lebensgemeinschaft Berufenen selbst bereite und richte" (3, 194 ff.).

Aber noch ein weiteres ergibt sich: der menschliche Partner des Gesprächs wird immer feinfühliger, hellhöriger für Gott: „Die Dinge haben

ihre Übermacht verloren, da Gott sich rufen läßt als Gott der Fülle, der Spendung, des stärkenden Segens. Veni dator munerum. Er findet Wege und Weisen der Tröstung, er hat Arten der Aufmerksamkeit, die die Zartheit und Findigkeit menschlicher Liebe weit übertreffen" (3, 173).

Gott schenkte immer mehr Stunden des großen Trostes: „Wie ich die ganze Nacht mit dem Herrgott gerungen und einfach meine Not ihm hingeweint habe. Und erst gegen Morgen strömte die große Ruhe in mich ein, eine beglückende Empfindung von Wärme und Licht und Kraft zugleich, begleitet von der Erkenntnis: du mußt es durchstehen — und gesegnet durch die Zuversicht: du wirst es durchstehen" (3, 185). „Abends die Messe war gnadenvoll ... Geschlafen habe ich nicht viel die Nacht. Lange saß ich da vor meinem Tabernakel und habe immer nur Suscipe gebetet, in allen Variationen, die einem so kommen jetzt ... Das war ein Tag großer Erbarmung heute" (aus einem unveröffentlichten Brief vom 8. Dezember 1944). „Seit der mitternächtlichen Weihnachtsmesse bin ich fast leichtsinnig zuversichtlich, obwohl sich doch nach außen nichts geändert hat" (3, 14). „Ich lebe in einer großen Ruhe und Freiheit ... Und diese Beschützung vor der Angst ist ein Wunder für sich" (aus einem unveröffentlichten Brief).

Gott fand kleine Zeichen der tröstenden Antwort: „Eine liebe Aufmerksamkeit des Herrgotts hat es gefügt, daß ich auf die Nacht (Epiphanie) so lose gefesselt wurde, daß ich aus der Fessel herausschlüpfen konnte. Wie in der Heiligen Nacht konnte ich so heute die Messe mit ganz freien Händen lesen" (3, 26).

Gott suchte sich auch außerordentliche Weisen der Tröstung und der Antwort aus: „Die ganzen Tage der Novene auf den 8. Dezember habe ich um eine Botschaft der Erbarmung gebetet. Und dann diese Erfüllung!" Worin bestand sie? „Immer war es ein Schatten, daß es so aussah, als habe mir Gott den 15. August (die letzten Gelübde) nicht zugedacht." Eine seltsame Verkettung kleinster Umstände fügte es, daß der Besuch des Mitbruders, der, für P. Delp völlig unerwartet, die Erlaubnis für die letzten Gelübde brachte und ihre Ablegung in Beisein des Aufsichtsbeamten entgegennahm, auf den 8. Dezember traf. Daß Gott ihm die Profeß so wunderbar ermöglichte, sah Delp als Antwort Gottes darauf an, daß er standfest blieb, als die Gestapo ihn zum Austritt aus dem Orden drängte, und er empfand es „als Segen und Bestätigung der inneren Existenz".

Eine andere Bestätigung erhielten Delp und seine Freunde durch die so seltsame Prozeßführung Freislers. Delp schrieb vorher: „Die Situation ist lügenhaft. Das, was ich weder getan noch gewußt habe, hält mich hier fest." „Dabei hängt alles an Nebensachen. Die Sache hat gar kein richtiges Thema. Bleibt N. bei seiner Aussage, die irrtümlich ist, dann ist alles umsonst" (3, 26). Er meinte den gefährlichsten Punkt der Anklage, Vorherwissen des 20. Juli, „bewiesen" durch den Besuch bei Stauffenberg und eben die irrtümliche Zeugenaussage über ein diesbezügliches Gespräch. Freisler ließ diesen Punkt

ohne Schwierigkeit fallen; er wollte — und sollte — Delp wegen grundsätzlicherer Dinge henken.

Moltke schreibt darüber: „Letzten Endes entspricht diese Zuspitzung auf das kirchliche Gebiet (Moltke wurde maßlos beschimpft, weil er mit Jesuiten verhandelt und Bischöfe besucht hatte, statt sich seine Weisungen bei der NSDAP zu holen) dem inneren Sachverhalt, und zeigt, daß Freisler eben doch ein guter politischer Richter ist. Das hat den ungeheuren Vorteil, daß wir nun für etwas umgebracht werden, was wir a) getan haben, und was b) sich lohnt ... Wir werden gehenkt, weil wir zusammen gedacht haben ... Die Schutzbehauptungen, die wir alle aufgestellt haben: Polizei weiß, dienstliche Ursache, Eugen (Gerstenmaier) hat nichts kapiert, Delp ist immer gerade nicht dabei gewesen, die muß man streichen, wie sie auch Freisler mit Recht gestrichen hat. Und dann bleibt übrig ein Gedanke: Womit kann im Chaos das Christentum ein Rettungsanker sein? — Dadurch, daß in dieser Verhandlung das Trio eben Delp, Eugen, Moltke heißt und der Rest nur durch ‚Ansteckung' dies trägt, dadurch, daß keiner dabei ist, der etwas anderes vertrat, keiner, der zu den Arbeitern gehörte, keiner, der irgendein weltliches Interesse betreute, dadurch, daß festgestellt ist, daß ich großgrundbesitzfeindlich war, keine Standesinteressen, überhaupt keine eigenen Interessen, ja nicht einmal die meines Landes vertrat, sondern menschheitliche, dadurch hat Freisler uns unbewußt einen ganz großen Dienst getan" (Helmuth Graf Moltke, Letzte Briefe, Berlin 1952, S. 38ff.). Delp schreibt darüber: „Dort hat das Leben auch ein Thema bekommen, eindeutig und klar, für das sich zu leben und zu sterben lohnt." „Mein Verbrechen ist, daß ich an Deutschland glaubte auch über eine mögliche Not- und Nachtstunde hinaus. Daß ich an jene simple und anmaßende Drei-Einigkeit des Stolzes und der Gewalt nicht glaubte. Und daß ich dies tat als katholischer Christ und als Jesuit. Das sind Werte, für die ich hier stehe am äußersten Rande und auf den warten muß, der mich hinunterstößt: Deutschland über das Heute hinaus als immer neu sich gestaltende Wirklichkeit — Christentum und Kirche als die geheime Sehnsucht und die stärkende und heilende Kraft dieses Landes und Volkes — der Orden als die Heimat geprägter Männer, die man haßt, weil man sie nicht versteht und kennt in ihrer freien Gebundenheit oder weil man sie fürchtet als Vorwurf und Frage in der eigenen anmaßenden, pathetischen Unfreiheit" (3, 232).

P. Delp hat die Bestätigung seiner Lebensaufgabe verstanden. Ob er auch die Bestätigung seines Opfertodes verstand, wissen wir nicht. Gott gab sie uns in unnachahmlich feiner Weise durch die Wahl des Todestages. Zwei Festtage sind in der Gesellschaft Jesu für die Ablegung der letzten Gelübde vorgesehen, Mariä Lichtmeß und Maria Himmelfahrt. Es war der Herz-Jesu-Freitag im Februar 1945, das Fest der Darstellung Jesu im Tempel, Mariä Lichtmeßtag, da P. Delp sein Leben hingab.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Gegenwart[1]

Zur Erinnerung an seinen hundertsten Todestag (20. August 1954)

Von HANS MEYER

Als der 1775 zu Leonberg (Württbg.) geborene Pfarrerssohn Schelling am 20. August 1854 in Bad Ragaz starb, hat ein persönlich wie wissenschaftlich überaus inhalts- und wandlungsreiches Leben sein Ende gefunden. Vom Tübinger Stift, wo der Siebzehnjährige neben den Jugendfreunden Hegel und Hölderlin das Studium der Philosophie, Philologie und Theologie begann, bis zur Berufung nach Berlin, wo der gefeierte Philosoph nach dem Wunsche Friedrich Wilhelms IV. „die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus" ausrotten sollte, ist ein langer Weg, dessen Hauptstationen Jena und München bilden, denen sich Würzburg, Stuttgart und Erlangen als Zwischenstationen unterordnen. Der erste Höhepunkt von Schellings Wirken war Jena, wohin er auf Empfehlung *Goethes* berufen wurde. Hier wirkte er neben *Fichte*, von dessen Wissenschaftslehre er in seinen Jugendschriften den Ausgang nahm, um sie bald in selbständiger Gedankenbewegung zu überbieten. Hier festigte sich die schon in Dresden zu den *Romantikern* geknüpfte Beziehung. Unter ihm habilitierte sich der Jugendfreund *Hegel*. Beide machten in gemeinsamen Übungen und durch Gründung des „kritischen Journals der Philosophie" gleichsam eine gemeinsame Firma des Philosophierens auf. In Jena heiratete er die geistvolle, um 12 Jahre ältere Karoline, verwitwete Böhmer, die geschiedene Gattin Schlegels, eine ebenso gescheite wie mit der besonderen Fähigkeit, die Leute hintereinander zu bringen, ausgestattete Frau. Schiller hat sie als die „Dame Luzifer" in die Anthropologie eingeführt. Wie dem auch sei, für Schelling war sie der belebende Geist, der mächtige Ansporn seiner unerhörten Schaffenskraft. Als Karoline 1809 plötzlich starb, erlahmte er eine Zeitlang. Alle seine großen Werke liegen vor Karolinens Tod. Schelling war eine schwer zu nehmende Persönlichkeit. Zeit seines Lebens war er in literarische und persönliche Fehden verstrickt. Sie nahmen in Jena ein solches Ausmaß an, daß er 1803 mit Freuden den Ruf an die durch die Säkularisation an Bayern gefallene Universität Würzburg annahm. Schelling hatte auch hier einen großen Lehrerfolg, mußte aber freilich die Feststellung machen, daß die Studierenden nicht dieselbe Aufgeschlossenheit und Interessiertheit wie die Jenenser Studenten an den Tag legten. Bald wurde Schelling auch hier von rechts und von links angegriffen; er nahm die Gelegenheit wahr, das toskanisch gewordene Würzburg 1806 zu verlassen und als Mitglied der Akademie der Wissenschaften wie als Direktor der Akademie der bildenden Künste nach München überzusiedeln. Nach dem Tod Karolinens zog er sich krank und Erholung suchend nach Stutt-

[1] Zur Literatur:
H. Meyer, Abendländische Weltanschauung, Bd. IV. — *E. Becher*, Deutsche Philosophie, 1929. — *H. Fuhrmans*, Schellings letzte Philosophie, 1940. Schellings Philosophie der Weltalter, 1954. — *H. Zeltner*, Schelling (Frommans Klassiker) 1954.

gart und Erlangen zurück, mehr privatim als offiziell mit Vorträgen und Vorlesungen beschäftigt. Zusammen mit der Gründung einer zweiten, kinderreichen Familie erwachte die geistige Regsamkeit in ihm aufs neue. Strebte er doch eine erneute Berufung nach Jena, dann eine solche nach Tübingen und schließlich nach Berlin an. Die Berufung auf den philosophischen Lehrstuhl in Jena wäre wohl zustande gekommen, wenn nicht Schelling zugleich einen Lehrstuhl in der theologischen Fakultät gefordert und eine spekulative Erneuerung der protestantischen Theologie in Aussicht gestellt hätte. Die theologische Fakultät lehnte ab, vor allem war es Goethe, der einstige Freund des jungen Schellings, der sich gegen die Berufung aussprach. Er lehnte die romantisch-theosophische Strömung ab und fürchtete, Schelling könnte unter romantischem Einfluß gar noch katholisch werden. Das zweite große Wirkungsfeld eröffnete sich, als Ludwig I. Schelling 1827 an die von Landshut nach München verlegte Universität berief. Zugleich wurde er zum Präsidenten der Akademie der Wissenschaften und zum Generalkonservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates ernannt. Als Schelling noch zum Erzieher des Kronprinzen Max bestellt wurde, trat er dem Throne so nahe wie kein anderer Philosoph zuvor; es öffnete sich ihm ein geistig-kultureller Machtbereich wie keinem Gelehrten vorher. Wenn er in seiner Equipage an der Universität zu seiner Vorlesung vorfuhr oder in der Akademie eine seiner glanzvollen Reden hielt, so waren das Ereignisse für das geistige München. Es konnte nicht anders sein, als daß auch im akademischen Leben sein Einfluß spürbar war. Seine Freundschaft mit dem König gestattete es ihm, der akademischen Freiheit in Sachen der Studienordnung auch gegen Minister zum Siege zu verhelfen.

Nach einer mitternächtlichen Christmette, die der König wieder eingeführt hatte, kam es 1830 zu einem Straßenkonflikt, in dem das Militär gegen die Studenten eingriff. König Ludwig I., unstreitig der geistig bedeutendste Fürst des 19. Jahrhunderts, verstand wenig Späße, wenn er Widerstand gegen seine Anordnungen oder gar gegen seine Person gerichtete Aktionen glaubte vermuten zu dürfen. Er trug sich allen Ernstes mit dem Gedanken, die Universität zu schließen, von München wegzuverlegen und die Studenten zu verbannen. Da war es Schelling, der durch seinen vernünftigen, sachgemäßen Appell die in der Aula versammelten Studenten zur Besinnung brachte und durch seine Beziehungen zum König die Schwierigkeiten beseitigte. An Kämpfen hat es auch in München nicht gefehlt, so wenig wie nach 1841 in Berlin. Dort wurden seine Vorlesungen einerseits die Zielscheibe der Hegelianer, anderseits der evangelischen Orthodoxie. *G. E. Paulus,* der spätere Professor in Heidelberg, veröffentlichte ohne Schellings Wissen und Wollen dessen Vorlesungen und übte hämische Kritik. Als Schelling den angestrengten Prozeß gegen seine Widersacher nach mehrjähriger Dauer verlor, zog er sich vom Lehramt zurück.

Es kann nicht die Absicht bestehen, die reichen Wandlungen der Schellingschen Philosophie in ihren Einzelphasen eingehender zu zeichnen oder

die tragenden Grundbegriffe, wie Natur, Geist ‚Ich, Gott usw. in ihrem Inhaltsreichtum durch die Phasen der Schellingschen Philosophie hindurchzuverfolgen, wenn auch von diesen Einzelgegenständen her Licht auf das Ganze fiele. Schelling ist nicht der gewaltige Systematiker wie Hegel, wenn er auch die Tendenz zum System besonders in seiner späteren Zeit niemals aus dem Auge verlor. Es ist nicht überflüssig zu betonen, daß in dem sogenannten Proteus des deutschen Idealismus von Anfang an eine Grundkonzeption in allen Wandlungen durchhält. Es ist viel wichtiger, diejenigen Problemgruppen und Gedankengänge herauszuheben, in denen Schelling mit der Gegenwart in unmittelbarer Beziehung steht.

Der Natur der Sache nach müssen seine 1802 gehaltenen Vorlesungen über die *Methode des akademischen Studiums* an den Anfang gestellt werden. Schelling ist der letzte, der im Entwicklungsgang der abendländischen Wissenschaft die heute wiederum vordringliche Frage nach dem Zusammenhang und der Einheit der Wissenschaften, also das Verhältnis von Universität und Bildungsproblem nachdrücklich gestellt und die Einordnung aller Teilwissenschaften in das Wissenschaftsganze für ein fruchtbares Studium gefordert hat. Er verlangt von jedem akademischen Lehrer Einblick in den lebendigen Wissenszusammenhang, weil er nur dann zur Unterweisung anderer befähigt sei. Man denkt unwillkürlich an die heutige Forderung, das Studium generale müsse zuerst für die Dozenten verwirklicht werden, damit es sich fruchtbar für die Studenten auswirke. Mit Aristoteles verlangt er, daß im Reiche der Wissenschaft nur die Besten herrschen dürfen, und beklagt tief, daß es auch in der Wissenschaft „geschlechtlose Bienen gibt, die, weil ihnen die Produktion versagt ist, durch anorgische Absätze nach außen ihre eigene Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen". Die Königin der Wissenschaften ist ihm die Philosophie. Sie ist die Wissenschaft vom Wissen überhaupt, die Wissenschaft vom Absoluten, von der Idee, wie sie sich in Natur und Geschichte offenbart. Als reiner Vernunftwissenschaft steht der Philosophie die Mathematik am nächsten, die für die abstrakte Begriffsbildung gute Dienste leistet. Als geeignete Vorschule betrachtet Schelling die Beschäftigung mit den alten Sprachen, nicht im Sinne einer schulmäßigen Vermittlung von Sprachkenntnissen, sondern im Sinne einer Einführung in den Geist des klassischen Altertums. Die Kritik, die er an der evangelischen und katholischen Theologie seiner Zeit übt, ist heute noch nicht ganz veraltet. Nach seinem Urteil bedeutet ein Herabsinken zur bloßen Philologie und Auslegekunst den Tiefstand theologischer Wissenschaft. Er verlangt über alles bloß Empirische hinweg eine historische und spekulative Durchdringung der christlichen Glaubenslehren. In der Jurisprudenz bekennt er sich zu Fichtes Lehre vom Naturrecht, mit dem Hegel aufgeräumt und dadurch dem verheerenden Machtradikalismus Tür und Tor geöffnet hat. Was Schelling über die Beziehung der Physik und Psychologie zur Anthropologie sagt, ist zwar richtig, kommt aber nicht im entferntesten an den Ausbau der Anthropologie heran, den er später selber vorgenommen

hat. Auch in der Naturwissenschaft verlangt er als oberstes Ziel die Erforschung der Idee. Die Ideen verhalten sich als die Seele der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in ihren Beziehungen notwendig unendlich, diese endlich. Schelling ist Gegner der mechanischen Naturerklärung. Selbst wenn der Mechanismus durchschaubar wäre, wäre noch kein wahres Verständnis der Natur erreicht. Mechanische Naturlehre ist leerer Formalismus, keine wahre Wissenschaft von der Natur. Seine Urteile über die Ärzte seiner Zeit lauten nicht sehr schmeichelhaft; verlangt er doch auch für die Medizin philosophische Bildung des Geistes. Bei aller Wichtigkeit anatomisch-physiologischer Forschung darf der Blick auf das organische Ganze nicht verlorengehen. Der aufklärerischen entseelenden Verarmung gegenüber schärft er der Heilkunde ein, im Leib das geheimnisvolle Wirken der Seele nicht zu übersehen.

Der verstorbene Münchner Akademiepräsident *Max von Gruber* hat in einem geharnischten Artikel: „Hegel redivivus?" gegen alle apriorische Spekulation in der Naturwissenschaft Protest erhoben und damit nicht nur Hegel, sondern den ganzen Idealismus treffen wollen. Schelling hat nie verkannt, daß die sauber angelegte empirische Forschung zu gesicherten wertvollen Einzelresultaten führt, aber das genügte ihm nicht. Die Landshuter medizinische Fakultät hat ihn zum Ehrendoktor und die 1808 begründete physikalisch-medizinische Sozietät Erlangen hat ihn zum Ehrenmitglied ernannt. Die Naturforscher und Mediziner der Zeit verlangten selbst aus Ungenügen an Kants Kritizismus eine philosophische Grundlegung auch ihrer Wissenschaft. Mit der Forderung der Erforschung der Idee in den Naturgebilden begegnete sich Schelling mit *Goethe* und *Schopenhauer,* ihre Fortsetzung hat diese Forderung in der *morphologischen* Forschungsrichtung der Gegenwart (*W. Troll, H. André* u. a.) erhalten.

Als Schelling über Fichte hinaus zur *Naturphilosophie* fortschritt, kam der organische Einheitsgedanke voll zum Durchbruch. Die Natur ist ein Reich lebendiger Kräfte und inneren Lebens, ein großer einheitlicher Organismus, das Sichemporarbeiten einer unbewußten Intelligenz mit dem Endziel, dem unbewußten Geist zum Bewußtsein zu verhelfen. Für seine dynamische Naturbetrachtung, in der sich der Einheitsgedanke und der Entwicklungsgedanke verbinden, ist der Realgrund der Natur geistiger Art. Der Unterschied vom Anorganischen und Organischen ist gefallen. In der Natur steckt ein Riesengeist, der aus dem engen Panzer herausstrebt und seiner selbst bewußter Geist werden will — „eine Kraft, ein Wechselspiel, ein Weben, ein Trieb, ein Drang nach immer höherem Leben". Diese allumfassende Lehre vom Leben mit seinem sinnvollen, einheitlichen Entfaltungsplan hat auf die Lebensphilosophie der Gegenwart stark gewirkt. Man denke an *G. Th. Fechner* und an *H. Bergson.* In diesem Entwicklungsprozeß spielt wie bei Goethe das Prinzip der Polarität, des durchgängigen Gegensatzes, eine entscheidende Rolle. Polarität ist nicht Antithetik, weil sich die gegenseitigen Glieder entsprechen, ergänzen, unterstützend zur Höhe führen. In ste-

tiger Stufenfolge durch die anorganische, durch die Pflanzen- und Tier-Welt hindurch ist die Polarität das Prinzip der unbewußt schaffenden Natur, bis es beim Menschen in den selbständigen Polen von Mann und Weib auftritt. So denkt *Carus*[1] im Sinne Schellings weiter, und der Spätromantiker *Bachofen* sieht in den polaren Potenzen des Vater- und Muttertums die Gestaltungskräfte des menschlichen Kulturprozesses. Nicht minder hat Schelling durch die Heraushebung der Bedeutung des Unbewußten auf *Carus, Bergson* und die moderne *Tiefenpsychologie* gewirkt.

Diese Naturphilosophie erhält im „System des Transzendentalen Idealismus" (1800) ihre Ergänzung durch eine Philosophie des Geistes. Im Höhenflug künstlerischer Wesensschau und von optimistisch-seliger Weltbetrachtung durchdrungen, verkündet Schelling: Was in Natur und Geschichte gesondert auftritt, in der Natur das Unbewußte, Notwendige und Gesetzmäßige, in der Geschichte das Geistige, Bewußte und Freiheitliche, ist vereint im Kunstwerk. Das Kunstwerk wird mit innerer Notwendigkeit gestaltet und dennoch frei geschaffen. In der Kunst kommt das Göttliche, das Unendliche im Endlichen in seiner Ganzheit zur Darstellung. Schelling erkennt daher der Kunst den Primat zu. Und weil er das Universum als göttliches Kunstwerk betrachtet, landet er bei einem ästhetischen Idealismus. War Schelling in seiner Gehalts- und Ideenästhetik von der Romantik, besonders von den beiden *Schlegel* beeinflußt, so hat er seinerseits auf die Romantik zurück und über sie hinaus gewirkt. *Martin Deutingers* Ästhetik, der *Ed. von Hartmann* geradezu eine epochemachende Bedeutung zuerkennt, weist deutlich Schellings Einfluß auf.

Es wurde die Behauptung gewagt, Schelling habe sich überlebt. Wäre er als Einundreißigjähriger oder Vierundreißigjähriger im Todesjahr Karolinens und im Erscheinungsjahr seines Werkes über „Das Wesen der menschlichen Freiheit" gestorben, dann wäre er die glänzendste Erscheinung unter den Größen der deutschen Philosophie. Diese Sicht ist jedoch irrig. Neuere Schellingforschungen, besonders diejenigen seit der Veröffentlichung von „Schellings Weltalter", wissen noch viel Positives zu buchen. Hier sei auf die schon genannte entscheidende Untersuchung von *H. Fuhrmans* hingewiesen. Nach Fuhrmans kann man Schellings Schaffen in die beiden Abschnitte der Vormünchener und der Münchener Zeit einteilen. Nach der Übersiedlung nach München wurde Schelling von *Friedrich Schlegels* „Sprache und Weisheit der Inder" (1808) stark beeindruckt und geriet unter den Einfluß der Spätromantiker, *Ritters* und vor allem *Franz von Baaders* und ihrer Theosophie. Wenn der wissenschaftliche Nachlaß von *Fr. Schlegel,* der bei der Görresgesellschaft ruht, herausgegeben und bearbeitet sein wird, wird neues Licht auf die romantische Bewegung fallen. Während die Naturphilosophie und das unter spinozistischem Einfluß ausgebaute Identitätssystem pantheistisches Gepräge tragen, nimmt jetzt Schelling die Wendung zu einer bewußt *theistischen,* ja *christlichen* Philosophie. Schon im „Wesen der menschlichen Freiheit" ist die ästhetisch-optimistische Welt-

betrachtung wie das spinozistisch orientierte geschichts- und zeitlose Weltbild gefallen und unter dem Einfluß des Gegensatzphilosophen *Böhme* das Problem des Bösen, das Reich der Geschichte und die darin sich in Freiheit auswirkende Lebenstätigkeit des Menschen in den Vordergrund gerückt.

In den „Weltaltern" (in 20jähriger Arbeit entstanden und nie herausgekommen)[2] strebt Schelling den Ausbau einer theistisch-christlichen Philosophie an, einen Theismus, der unter dem Einfluß von Baader, Böhme, Ötinger, Hamann steht und in die Linie Plotin, Dionysius Areopagita, Meister Ekkehard, Nicolaus Cusanus, Paracelsus, Shaftesbury, Herder, Goethe hineingehört. Das alte Problem des Verhältnisses von Gott und Welt, vom Unendlichen zum Endlichen wird als eine großmächtige explicatio entis gedeutet. Dabei ist diese Entfaltung der Prozeß der *Verwirklichung Gottes* in Wahrheit eine Weltschöpfung, die von Gott ausgeht und wieder zu Gott zurückkehrt. Im göttlichen Wesen wirkt sich eine Realdialektik aus, in deren Gang sich die reale Welt zu immer höheren Seinsformen emporsteigert, aber auch Gott immer mehr seiner bewußt und so zur Person wird. Schelling wollte die in so manchen Formen des Theismus aufgerissene Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrücken und die Welt ihrem ganzen Sein nach im göttlichen Sein verankern, und mit dem Aufweis der Gottnähe auch Wert, Bedeutung und Würde der Welt emporheben. Die Welt gehört zu Gott, und Gott braucht zu seinem Werden, zu seiner Bereicherung die Welt. Der dialektischen Theologie eines *Karl Barth* mit ihrer unüberbrückbaren Kluft von Gott und Welt wäre niemand ablehnender gegenübergestanden als Schelling. Jetzt bekommt auch die Geschichte einen tieferen Sinn. Geschichte ist fortwährende Offenbarung, in der auch die dunklen Kräfte und Mächte zum positiven Aufbau beitragen, und die Menschheit ist der Ort für die Verwirklichung der göttlichen Pläne. Weil die Welt so in Gott verankert ist, weil die Welt nicht ohne Gott, aber auch Gott nicht ohne Welt sein kann, gewinnt das Zeitgeschehen Ewigkeitsbedeutung. Freilich hört Gott damit auf, reine Theoria, Noesis Noeseos, Actus purus zu sein. In seinen Stuttgarter Vorlesungen ist Schelling bestrebt, das göttliche Urwesen als etwas Fertiges, unabänderlich Vorhandenes, abstrakt Unlebendiges abzustreichen und Gott als ein wirklich lebendiges Wesen zu begreifen, dem nicht bloß ewiges Sein, sondern auch ewiges Werden zukommt. Gerade weil es durch sich selbst ist, von sich ausgeht und wieder zu sich zurückkehrt, macht es sich selbst. Der leidende Gott steht bereits bei *Meister Ekkehard*, der werdende Gott, der „dieu se faisant", hat bei *Bergson* und in *Max Schelers* Spätperiode Eingang gefunden, und hat Bergson so wenig wie Schelling gehindert, seinen Gottesbegriff im Sinne eines personalen Theismus zu verstehen.

Mit der theistischen Wende verbindet sich bei Schelling eine *positiv-christliche* Glaubenshaltung, die Überzeugung von der Gottheit Christi im Sinne der metaphysischen Gottessohnschaft. Das Eindringen des Platonis-

[2] Jetzt herausgegeben von *Manfred Schröter*.

mus ins Christentum betrachtete Schelling als eine Gefahr. In der Schrift gegen Jakobi (1812) hat er seinen Standpunkt über jede Mißdeutung hinausgehoben. Er wirft *Jakobi,* der nicht an die Gottheit Christi glaube, Christus nur als einen großen Menschen betrachte, Halbheit und Heuchelei vor; er (Schelling) sei von der Überzeugung der göttlich geoffenbarten Religion durchdrungen, er schäme sich des Evangeliums Christi nicht, er betrachte Christus als den in Tat und Wahrheit sich offenbarenden wirklichen Sohn Gottes. Sündenfall, Erlösung, Jenseits, Unsterblichkeit gehören jetzt zu Schellings Überzeugung und werden in seine philosophische Spekulation eingebaut. Wir erinnern uns, daß vor gar nicht langer Zeit in deutschen und romanischen Ländern Möglichkeit und Sinn einer christlichen Philosophie erörtert wurde, Erörterungen, die heute noch nicht ausgetragen sind. Für Schelling besteht christliche Philosophie nicht bloß darin, eine mit dem Christentum vereinbare Philosophie, d. h. eine theistisch-teleologische Weltanschauung zu entwerfen, sondern darin, den christlichen Glaubenslehren einen metaphysischen Sinn zu geben und in ein groß angelegtes metaphysisches Weltbild organisch einzuordnen. Die Offenbarung Christi ist die Höhe des offenbarenden Gottes, die Vollendung der Offenbarung, und der Eintritt Gottes in die Schöpfung bedeutet die Krönung der Schöpfung. Die Gestalt des Gottmenschen bedeutet ihm nicht „abstrakte Subjektivität", „absolutes Fürsichsein des Geistes" wie bei *Hegel,* sondern persönlich vom Vater ausgegangenen Logos. Das Böse stammt nicht von einer letzten metaphysischen Urmacht, daher ist die Welt nicht ewig dem Bösen unterworfen. Geschichte ist Heilsgeschichte, und die Erlösung betrifft die ganze Welt.

Mit Theismus und Christentum war es Schelling ohne Zweifel ernst. Aber ist der metaphysische Untergrund, sein Gottesbegriff metaphysisch und christlich tragbar? Ist die substanzielle Trennung von Gott und Welt, die Voraussetzung für die Überwindung von Pantheismus, wirklich gelungen? Sind Freiheit und Notwendigkeit im göttlichen Tun befriedigend auseinandergehalten? Existiert nicht in Gottes vorweltlichem Sein ein Potenzfond, dessen aktuelle Auswirkung für Gott selbst eine entscheidende Seinsbedeutung besitzt?

Schelling spürte selber die Schwierigkeit und nahm seit 1827 nochmals eine Schwenkung vor. Macht man mit der Freiheit in Gott ernst, so erscheint die Welt als notwendige Selbstverwirklichung Gottes ausgeschlossen. Das Endliche ist kein Notwendigkeitsprodukt göttlichen Schaffens. Was schon *Augustin* sagte, lehrt jetzt auch Schelling: Die endliche Welt ist, weil Gott sie *wollte* (quia voluit). Damit war eine Gott und die endlichen Dinge umgreifende Dialektik im Sinne *Hegels* unmöglich geworden. Die Welt muß als Tatsache hingenommen werden, ist die Sache einer freien Willenstat. Ausdrücke aus der früheren Zeit dauern noch fort, aber sie bekommen einen anderen Sinn. Eines bleibt: das Christliche. Mag die Welt dunkel und gefallen sein, durch christliche Erlösung ist sie im Prozeß der Heilung. Der Metaphysiker wird in Schelling wirksam, wenn er jetzt die der realen Welt

zugrunde liegenden idealen Kräfte mit Christus gleichsetzt und den im Sein waltenden Logos mit Christus identifiziert. Die alte Logosspekulation wird fruchtbar. Wenn Christus Mensch wird, so steigt er nicht vom Himmel herab, sondern er steigt aus den Urgründen des Seins in die Menschengestalt. Die Welt bleibt unter göttlicher Leitung, und die Geschichte bleibt Aufstieg, insofern Christus die Welt zu Gott hinführt. Aus den Antrittsvorlesungen in München wie in Berlin klingt Schellings Überzeugung an die eine Sinngebung der Weltgeschichte deutlich heraus. Von Selbstverwirklichung Gottes ist auch jetzt noch die Rede, aber sie fällt zusammen mit der Entfaltung der göttlichen Personen — Trinitarischer Theismus. Durch die Beschäftigung mit der religiösen Entwicklung der Menschheit ging Schelling — offenbar unter dem Einfluß *Platons* — ein tiefes Verständnis für die *Mythologie* auf.[3] Mythos ist ihm ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein. Gott ist ihm wie bei *Fr. v. Baader* der Schöpfer und die Substanz des Bewußtseins zugleich. Im Mythos besteht noch keine Unterscheidung und kein Gegenüber von Subjekt und Objekt. Vor dieser Trennung liegt die mythische Erfahrung des Numinosen, des Ergriffen-Seins von göttlichen Mächten. Die Mythen enthalten wahrheitshaltige Aussagen über die Dinge und ihre Beziehungen, nur haben diese Aussagen symbolhaften Charakter und sind auf das Absolute gerichtet. Der homo divinans gehört zur menschlichen Wesensnatur und ist zu allen Zeiten da, und der Mythos umgreift alle Gebiete menschlicher Wesensentfaltung, wenn auch einzelne Gebiete jeweils im Vordergrund stehen. Niemals kann der Mythos auf die Ratio zurückgeführt werden, nur in der Deutung und im existentiellen Nachvollzug kann er verstanden werden. In der modernen protestantischen Theologie, so bei *Paul Tillich, Adolf Allwohn,* ist Schellings Nachwirken deutlich spürbar, wie auch bereits *Walter Otto* in seinem Dionysos-Buch Schellings Erbe antritt. Für Schelling sind die neukantischen Ausführungen Ernst Cassirers über das mythische Denken (im zweiten Band der Philosophie der symbolischen Formen 1925) überholt. Vom Schellingschen Mythosbegriff aus gibt es keinen Zugang mehr zu *Bultmanns* Entmythologisierung, der über den rationalen Mythosbegriff der späteren Aufklärung nicht hinausgekommen ist. Bultmanns Gleichsetzung von Entmythologisierung und existentieller Interpretation ist schon deshalb unmöglich, weil die christliche Verkündigung nicht bloß existentiell verstanden werden kann, insofern in ihr, besonders in der Eschatologie, ein Weltbezug vorliegt.

Wer an die Freiheit rührt und den Menschen in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit betrachtet, stößt notwendig in den Bereich des *Existentiellen* vor. *Hegel* hat durch die Verlogisierung seiner Philosophie die außerlogische Natur der Existenz nicht recht zu fassen vermocht. Schelling weiß von der Entlogisierung der Wirklichkeit. Er ist betroffen von der Kontin-

[3] Vgl. *A. Allwohn,* Der Mythos bei Schelling, 1927 (Ergänzungsh. der Kantst.), und seinen Vortrag auf dem Philosophenkongreß in Stuttgart, 1954 (Auszug im übernächsten Heft der Zeitschrift für philosophische Forschung).

genz, von der Zufälligkeit, vom Entstehen und Vergehen aller Dinge. *Heidegger* hat am Schlusse seiner „Einführung in die Metaphysik" als die letzte entscheidende metaphysische Frage bezeichnet, warum überhaupt etwas ist, und nicht lieber das Nichts. Die Behauptung, Schelling sei der erste gewesen, der diese Frage aufgeworfen hat, kann nur der wagen, der weder die mittelalterlichen Denker kennt, noch des Aristoteles „De generatione animalium" gelesen hat. Richtig ist, daß Schelling im Vorwort seiner Philosophie der Offenbarung diese Frage wirklich gestellt hat; richtig ist ferner, daß die Existenzphilosophie von der Romantik her Anregung erfahren hat, und daß Kierkegaard durch Schellings Berliner Vorlesungen im Wintersemester 1841/42 für seine Existenzphilosophie entscheidende Anregungen erhalten hat (wie die Tagebuchblätter zeigen). *H. Fuhrmans* hat recht, wenn er zu Schelling bemerkt: Im Tiefsten gesehen kann im idealistischen Raum gar nicht gefragt werden: Warum ist überhaupt Seiendes und warum nicht Nichts? Die Frage kann nur lauten: Warum ist *endliches* Sein und warum ist es nicht nicht? Denn das Absolute war diesem Denken immer gewiß. Die Frage jedoch, warum gibt es neben dem absoluten Sein noch das endliche Seiende — eine analoge Frage bei *Thomas von Aquin* in der theologischen Summa — hat Schelling immer beschäftigt, und die Antwort hat er nur von Gott her geben können.

Schelling war der Auffassung, daß das Christentum seinen Weg über das Petrinische Christentum (Katholizismus), das Paulinische Christentum (Protestantismus) zum Zukunftsreich des Johanneischen Christentums führen wird. Da taucht die *Idee vom Dritten Reich* auf. Sie stammt von dem mittelalterlichen Geschichtsphilosophen *Joachim von Fiori,* der im Zeichen des Trinitätssymbolismus ein Reich des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes lehrte. Diese Idee wurde im deutschen Idealismus nach Fichtes Vorarbeit von Schelling, dem Liebling der Slawophilen, propagiert. Zuerst hat er unabhängig von Joachim, dann, durch *Neanders* Kirchengeschichte belehrt, in Übereinstimmung mit ihm die Herrschaft des Geistes vorausgesagt. In Schellings Berliner Vorlesungen saßen Hörer aus allen Ländern, so Engels, Kierkegaard, Alexander Herzen, Bakunin. So begreift sich die Verbreitung dieser Lehre in ganz Europa. In Deutschland ist die Idee des Dritten Reiches durch *Möller van den Bruck* dem Nationalsozialismus zugänglich gemacht worden.

Und nun zum Schlusse: Ein humorvoller Schwabe glaubte sagen zu dürfen:

„Der Schiller und der Hegel, der Schelling und der Hauff
das ist bei uns die Regel, das fällt uns gar nicht auf."

Und doch fiel selbst den klugen Schwaben auf, daß Schelling nicht die Regel bei ihnen bedeutete. Der dankbare Bayernkönig Max II. hat im Friedhof zu Ragaz seinem Lehrer das Grabdenkmal gesetzt mit der Aufschrift: Dem ersten Denker Deutschlands. Als *Madame de Staël* Deutschland bereiste, glaubte sie in einen geistigen Dom einzutreten. Eine Säule dieses Domes war Schelling, der neben und mit Männern wie Fichte, Hegel, Schiller, Herder,

Goethe, den großen Romantikern Görres, Franz von Baader die Welt von oben her, von der Idee, vom Geiste, von der Vernunft, vom Göttlichen her zu erklären suchte. Ist Fichte der Ethiker und Hegel der große Geschichts- und Kulturphilosoph unter den deutschen Idealisten, so gebührt Schelling in der Ästhetik, in der Religionsphilosophie, in der metaphysischen Natur- und Weltbetrachtung ein besonderer Platz.

Maßstäbe der literarischen Kritik

Von HUBERT BECHER S. J.

Dem Beobachter der literaturwissenschaftlichen Forschung kann nicht verborgen bleiben, daß sich die Gegenstände der Untersuchung im Lauf der Zeit verschoben haben. Besonders auf dem Gebiet der altgermanischen, der alt- und mittelhochdeutschen Dichtung begegnen wir, ohne daß man sich der Übereinstimmung bewußt geworden wäre, dem ernsten Bemühen, mit der Quellenkritik, der Motivforschung, den Formuntersuchungen, den Sprachbeobachtungen usw. usw. den menschlichen Gehalt, der in dieser Zeit zugleich auch christlicher und katholischer Gehalt ist, zu erfassen, sichtbar zu machen und zu wägen. Dabei sind die Literaturwissenschaftler nicht immer fähig, das Allgemeinbewußtsein jener gläubigen, und zwar in einer bestimmten Weise gläubigen Zeit wahrzunehmen. So kommt es zu manchen Mißverständnissen: zufällige Besonderheiten werden als Wesenszüge aufgefaßt, diese wieder entweder gar nicht oder nicht richtig gesehen. Und doch wird man auch hier sagen müssen, daß in einer durchaus aufrichtigen Weise um das geistige Erbe dieser Zeit gerungen wird.[1] Ähnliches gilt von der wissenschaftlichen Arbeit an der neuen, insbesondere der zeitgenössischen Dichtung. Ob es sich nun um Allgemeindarstellungen oder um die Tageskritik neuerschienener Bücher handelt, man scheut sich nicht mehr, Glauben und Religion zu berücksichtigen. Der Titel eines Buches wie „Dichtung und Glaube" von Wilhelm Grenzmann (Bonn 1950) wäre vor Jahren unmöglich gewesen. Wenigstens wäre eine solche Arbeit von der wissenschaftlichen Welt entweder nicht beachtet, oder von vorneherein abgelehnt worden.

Mit dieser Tatsache ist natürlich auch gegeben, daß der Kampf der Meinungen in der literarischen Kritik wieder deutlicher sichtbar wird und daß der mächtig wieder auflebende weltanschauliche Liberalismus und Neutralismus im Namen der Wissenschaft gegen die neue Beurteilungsweise auftritt. Es erscheint darum geboten, sich Rechenschaft über die Maßstäbe literarischer Kritik zu geben.

---

[1] Man vergleiche etwa *Helmut de Boor,* Geschichte der deutschen Literatur, Band 1 und 2, München 1951/3, C. H. Beck, der den ungemein großen Bestand an wissenschaftlichen Arbeiten in seinem Werk verarbeitet hat, mit früheren Darstellungen, auch noch *Ehrismanns.* Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 154 (1953), S. 320.

Wie bei allen Werken der Kunst spielt auch beim literarischen Urteil der persönliche Geschmack eine große Rolle. Die Veranlagung des einzelnen ist oft sehr ausgeprägt und hat in dem Wort des Volksmundes, was dem einen eine Eule, sei dem andern eine Nachtigall, eine anschauliche Prägung gefunden. Dazu kommt, daß wir alle weithin in Zeit und Raum eingebettet sind und darum aus den Möglichkeiten der Wahrheiten, der Werte und der schönen Erscheinungen unbewußt, weil gebunden, auswählen, für das eine aufgeschlossen, für das andere blind und unempfänglich sind. Über diese Geschmacksverschiedenheiten ist nicht zu streiten. Der Psychologe mag die Zusammenhänge von Artung und Urteil des Menschen untersuchen und sie im einzelnen feststellen.

Maßstäbe der literarischen Kritik

Von Maßstäben kann nur dort die Rede sein, wo das Urteil aus dem Gegenstand selbst, dem Dichtwerk, hergeleitet und begründet wird. Man kann das Einzelwerk nur in sich selbst, also völlig beziehungslos sehen. Eine ernste Kritik wird es aber immer mit der Gesamtwirklichkeit vergleichen, aus der der Dichter seinen Gegenstand nimmt und ihm seine begrenzte Selbständigkeit verleiht. Aus dieser Tatsache dürfen wir mit Recht folgern, daß allein der im vorzüglichen Sinn „allgemeine" oder katholische Standpunkt keine wesenhafte Wirklichkeit ausschließt. Dieser Satz erfährt insofern seine Begrenzung, als auch der Katholik nur in einem beschränkten Maß die volle Wirklichkeit des Schöpfer- und Offenbarungsgottes begreift und jeweils die Fülle durch seine zeit- und raumgebundene Auffassung einengt.

Können die Wahrheiten des Glaubens Maßstäbe geben?

Der in seiner Kirche lebende Katholik wird mit dieser zunächst jene Werke ablehnen, deren Gehalt den Glaubens- und Sittenlehren der Offenbarung widerspricht. Die Kirche, die auch dem Erwachsenen gegenüber Lehrerin und Erzieherin ist, wird nie auf das Recht verzichten können, durch ein Verbot den Zugang zu jenen Werken zu verschließen, die Glaube und Sitte gefährden.

Darüber hinaus vermag der Glaube den Menschen vor Irrtümern und Fehlurteilen zu bewahren, die den stets sich wandelnden Geistesströmungen entspringen. „Es widerspricht der Offenbarung — also kann es nicht richtig sein", ist eine unbedingt gültige Wahrheit, die der Fachtheologe mit der Bezeichnung, daß der Glaube die norma negativa, die negative Norm sei, ausspricht. Indem nämlich die Glaubens- und Sittenlehre aus übernatürlicher Quelle schöpft, setzt sie zugleich eine Grenze für das rein menschliche geistige Bemühen, das der Einseitigkeit und dem Irrtum ausgeliefert ist. Wer heute liest, was vor etwa 50 Jahren im Namen der „Freiheit der Wissenschaft" vorgelegt, behauptet und wiederum bekämpft und lächerlich gemacht wurde, wird eine heilsame Kühle gewinnen gegenüber all dem, was

eine Modeströmung an angeblich bewiesenen und gebieterisch Unterwerfung heischenden Ergebnissen der Wissenschaft vorlegt.

Maßstäbe der natürlichen Ordnung

Man kann nun nicht erwarten, daß diese für den Katholiken selbstverständlichen oder wenigstens selbstverständlich sein sollenden Grundsätze von Menschen angenommen werden, die diesen Glauben nicht teilen. Die vorgelegten Forderungen berühren zudem mehr das Randgebiet der Kunst. Viel wichtiger sind die Gedanken, die aus der Natur und dem Wesen der Dichtung selbst stammen und die jeden verpflichten, der sich mit ihr beschäftigt. Sie gelten für den ganzen Bereich dessen, was „verdichtet" werden kann, für die erhabenen Gegenstände der Offenbarung ebenso gut wie für die tote Natur. Seinen eigentlichen Rang erhält das Kunstwerk nicht auf Grund des Stoffes, den es heraushebt, sondern gemäß der Vollendung, mit der die künstlerischen Formgesetze erfüllt werden.

Der Dichter steht der Welt gegenüber und ist zugleich ein Teil dieser Welt, die in der jeweiligen raumzeitlichen, geschichtlichen Besonderung und Verwirklichung das Ewige der Natur in allen ihren Stufen umfaßt, das Geistige, die gesamte übernatürliche Gnadenordnung mit allen ihren Geheimnissen, aber auch alles Mangelhafte und Sündige, das Erbsündige, die persönliche Schuld des einzelnen, die öffentlichen und gemeinsamen Verschuldungen und ihre Folgen. Welt umfaßt auch noch das Reich des Möglichen, da auch die schweifende Phantasie ihr Recht und Plato unrecht hat, den Erfinder wilder Mären aus seinem Staat zu verweisen.

Dichtung als Aussage

Der Dichter stellt diese Welt dar. Sein Werk ist in erster Linie Aussage. Was ihn ergreift und bewegt, was ihn im tiefsten bestürmt, wo es um Tod und Leben geht, auch was seinen heiter-zauberischen Sinn anrührt, das sagt er aus. Der Dichter ist dabei wohl nie, auch bei der ganz naturalistischen Kunstrichtung nicht, einfach wiedergebender Spiegel. Immer sammelt, ver-„dichtet" er, macht er den geheimen Besitz der ewigen Ordnungen bewußt, kristallisiert er den „Geist der Zeit". So steckt in der Dichtung, auch wenn sie ihren Stoff dem rangniedrigsten Gebiet entnimmt, etwas vom verborgenen Gott, enthüllt sie seine Spur und sein Bild, das er seinen Geschöpfen einprägte. Was Benno Reifenberg von der erzählenden Kunst sagt, daß der Antrieb allen Erzählens die Wahrheit und Dichtung eine höchste Form sei, der Wahrheit habhaft zu werden,[2] gilt von jeder Dichtung. Auch die Lyrik ist, selbst in dem engeren Bereich, in dem sie nur etwas vom Innenreich des aussagenden Dichters mitteilt, davon nicht ausgenommen. Man wird sogar Benn weithin beistimmen müssen, daß selbst diese erlebnishafte Lyrik im letzten Grund objektive Weltaussage ist. Der Widerschein und Abglanz des

[2] *Benno Reifenberg*, Lichte Schatten. Frankfurt a. M. 1953, S. 335; vgl. diese Zeitschrift, Bd. 155 (1954/55), S. 233.

unzugänglichen Lichtes, in dem Gott selbst wohnt, das Heilige, die ganze Breite und Fülle des Menschlichen, das Groteske und Makabre, das Sündige und Böse, das Seufzen der stummen Kreatur, das vom Menschen ins Geistige erhobene tote Element, alles wird vom Dichter ausgesprochen und ist das eigentliche Ziel seiner Schöpfung. Damit ist aber zugleich gesagt, daß in der Dichtung jene Beziehungen, Ordnungen und Rangverhältnisse gewahrt, ja geradezu nachdrücklich er- und bekannt werden, die in der Welt Gottes, so wie sie aus seiner Hand hervorging und wie sie von ihm in Zulassung des Bösen erhalten wird, obwalten. Hier gilt dann auch die Warnung, nicht die Verurteilung Platos, daß eine erweichende Dichtung die Ordnung der Aussage verletzt und darum eingegrenzt werden muß. Jede Dichtung muß sich der Prüfung stellen, ob sie die Wahrheit bezeugt. Der Rang der Dichtung hängt wesentlich davon ab, welche Wahrheit sie kündet und mit welchem Nachdruck und mit welcher Klarheit sie ausgesprochen wird.

Geformte Aussage

Alle Dichtung ist Aussage, aber nicht jede Aussage ist Dichtung. Erst die Form macht die Aussage zur dichterischen Aussage. Das Mittel der Aussage ist das Wort. Dichtung ist Wortkunstwerk. Die Literaturwissenschaft hat sich seit ihrem Entstehen hauptsächlich damit beschäftigt, aus den vorgegebenen Kunstwerken jene Gesetze herauszulösen, durch die das Wort und die Aussage eben zum dichterischen Wort und zur dichterischen Aussage werden. Der Dichter schafft aus der eigenen Kraft; er gestaltet wie die Natur. Aber auch der Dichter wird nicht nur geboren, er „wird“ auch. Der Streit um das Ausschließliche des poeta nascitur oder des poeta fit ist schon längst zugunsten der Verbindung beider Wahrheiten ausgetragen. Selbst ein so naturhafter, „naiver“, Dichter wie Goethe bezeugt, daß dem Fleiß, und dies sagt bewußte Arbeit, die größere Bedeutung zukomme. Alles, was die Wortkunstbeflissenen seit Jahrhunderten von der körperlichen, sinnlichen und geistigen Kraft des Wortes, den Wortverbindungen und Wortordnungen, von Rhythmus, Takt und Melodie, von der kleinen und großen Architektur, von der inneren Form gesagt haben, muß von der Kritik berücksichtigt werden. Sie wird überdies immer wieder feststellen, daß jedes neue Kunstwerk den Besitz an Formerkenntnissen bereichern kann. Dichtung ist eben Schöpfung, geistige Nachbildung und Neubildung zugleich. Man darf vom Kritiker nicht verlangen, daß er es besser machen könne als der Dichter, aber er muß aus Anlage und Bemühung ein inneres Verhältnis zu seinem Kunstgegenstand auch bezüglich seiner Form haben.

Die Form ist ein Teil, aber wohl ein dienender Teil der Aussage. Dem scheint es zu widersprechen, daß wir Dichtern begegnen, die sich mit vollem Bewußtsein Formkünstler nennen. Es scheint ihnen gleichgültig zu sein, was ausgesagt werde, auf das Wie scheint es anzukommen. Bei näherem Zusehen wird man aber erkennen, daß es meist auch ihnen um mehr geht als um die leere Form, in die beliebige Inhalte gegossen werden. So war z. B. das Be-

mühen Stefan Georges auf den inneren Ernst der Aussage gerichtet, auf die aufrichtige und ganze Erfassung der Gehalte. Er erhob sich gegen die liederliche, verschwommene und unsaubere Flüchtigkeit und Ehrfurchtslosigkeit der Naturalisten, gegen die Feindseligkeit dem Geist gegenüber. Daß er dabei über das Ziel hinausging und Formgebilde fügte, die letztlich leer waren oder nur einen Teil der Formkategorien berücksichtigten, daß innere Haltung und das, was gehalten wurde, nicht übereinstimmten, ordnet ihn einem niederen Rang der Künstler zu. Andere Formkünstler mögen noch mehr vergessen haben, daß die Form nicht um ihrer selbst willen steht. Für den Dichter, erst recht für den Betrachter, wird natürlich herausgelöste und in sich selbst gefaßte ästhetische Kategorie einen Gewinn bedeuten. Aber es kann kein Zweifel sein, daß die Gefahr unfruchtbarer Erstarrung und eines artistischen Spieles droht, für die in zunehmendem Maß das Werk Thomas Manns ein sprechendes Beispiel ist. Ein Rastelli der Wörter zu sein, ist eine Verkennung des ernsten Künstlertums. Er gefällt uns nur, wie uns ein Taschenspieler ergötzen kann.

Form als Vermittlerin des Gehalts

Wie das Wort für den Dichter Werkzeug ist, so ist es für den Leser das Mittel und der Zugang zur Aussage. An sich ist dieses Mittel, sind alle ästhetischen Kategorien nicht so geartet, daß sie erst in sich nach ihrem Eigensein erkannt werden müßten, um dann mittelbar zur geistigen Aneignung und Schau des Gehaltes zu führen. Unmittelbar führt die Form zu dem, was ausgesagt werden soll, wie Leib und Seele sich zu einer Einheit durchdringen. Aber auch den Leser kann und wird die rein ästhetische Bildung vertiefen und bereichern, vor allem, weil sie uns geeigneter, innerlich weiter und empfänglicher für das macht, was ein Gott dem Dichter zu sagen aufgab. Doch wird man nicht verkennen, daß ein übermäßig auf das Ästhetische gerichtetes Bildungsstreben innerlich leer und unfruchtbar macht. Die Gefahr des Unverbindlichen ist immer mit der übermäßigen Pflege und Beachtung der Form gegeben. Darum entstehen neue Kunstrichtungen immer dort und dann, wenn die alten Formen schal geworden und nicht mehr fähig sind, die neuen Erlebnisse und Gesichte auszusagen. Dazu kommt, daß aller Gehalt, insofern er ein Sein ist, von der Form getragen wird, der Mangel an Sein, und das ist das Ungeordnete und Böse, jedoch ohne Form ist. Eine einseitige Formbetrachtung lenkt aber den Blick von den Seinsverhältnissen ab, ja verhüllt den Mangel an Sein. Daraus erklärt es sich, daß der gott- und sittenwidrige Mangel, das Böse übersehen und mit der „künstlerischen Bedeutung" entschuldigt wird, die das Seinshafte des Kunstwerkes verdienen mag. Das wird dann besonders verhängnisvoll, wenn der Kritiker bei den einzelnen Kategorien des Schönen stehenbleibt und über der Betrachtung der Einzelepisode nicht mehr zur Schau der Ganzheit vordringt. Besonders in der Filmkritik ist das immer wieder spürbar. Aber auch die Beurteilung des Dichtwerkes, selbst eines verhältnismäßig kleinen lyrischen Gedichtes ist

verfehlt, wenn die allgemein gültigen Kunstgesetze die Aussage selbst und ihren Wahrheitsgehalt zurückdrängen und sogar außer acht lassen. Auch die Wissenschaft darf die Stimme der Natur und des „gesunden Menschenverstandes" nicht überhören, die, vom Kind angefangen, immer zuerst und am nachdrücklichsten nach dem Gehalt fragen. Hieraus ergibt sich, daß wir die einseitige „Form"- und „Kunst"-bewertung ablehnen müssen. Um so begrüßenswerter erscheint, daß, wie wir eingangs feststellten, die gegenwärtige wissenschaftliche Beschäftigung mit der Dichtung wieder mehr auf die Aussage und das Ausgesagte gerichtet ist, auch wenn dadurch wieder weltanschauliche Kämpfe entbrennen, die das Schicksal des zwischen Gott und dem Widerpart Gottes gestellten Menschen sind. Das Schöne ist eben Ereignis, d. h. Aktus, Aktualität, Wirklichkeit, Existenz, Konkretion.[3]

Was bleibt, stiften die Dichter

Seitdem Horaz[4] aussprach, daß der Dichter entweder nützen oder ergötzen wolle und das Lustvolle mit dem Nützlichen verbinde, ist diese Erkenntnis in immer neuen Wendungen wiederholt worden, bis sie erst in neuerer Zeit Ablehnung erfuhr. Die Dichtung soll rein in sich stehen, Gegenstand reiner Schau sein und reines Vergnügen erwecken. Die Dichtung, die nützt, wird als Tendenzdichtung gebrandmarkt. Höchstens im Vorhof der Kunst darf sie Zulaß finden. Es ist im allgemeinen richtig, daß ein Schriftsteller, der einen Lehrsatz beweisen, eine Tugend empfehlen, vor einem Laster warnen will, nicht ohne weiteres ein Dichter ist. Wohl aber mag es vorkommen, daß jemand, von einer hohen Wahrheit durchdrungen, nach einem Bild, einem Geschehen sucht, das diese Wahrheit verkörpert, und daß seine Darstellung den Charakter einer wahren Dichtung erreicht. Dann hat sich aber etwas Neues vollzogen. Mit der geistigen Gestalt des Bildes ist die dichterische Schöpferkraft erwacht. Was vorherging, gehörte nicht dem dichterischen Bereich an. Ein solches Werk wird darum frei sein von theoretischen Erörterungen, die nicht organisch mit der künstlerischen Gestaltung und der Aussage des Dichters verbunden sind.

Weil aber die Dichtung zuerst und eigentlich Aussage der Weltschau ist, der Dichter im Nachahmen der göttlichen Schöpfung die ewigen Wesenheiten und Ordnungen in ihrer Tatsächlichkeit und Ereignishaftigkeit vorträgt, entwirft er unmittelbar ein Welt- und Menschenbild, das auch uns anrührt und aufruft. Das wollte Hölderlin mit dem vielgenannten Wort: „Was bleibt, stiften die Dichter" ausdrücken. In der durch den Dichter bewirkten geistigen Erhebung erstarken die Kräfte, weitet sich der Geist. Das Zeugnis des Dichters ist wie jedes Bezeugen eine Bereicherung für alle, die Ohren haben zu hören und Augen zu sehen. Dichtung nützt also wirklich.

So hat auch der als banausisch verschriene Satz des Aristoteles, daß die Tragödie durch Furcht und Mitleid reinige, seine volle Berechtigung. Indem

[3] Vgl. *Gerhard Nebel*, Das Ereignis des Schönen. Stuttgart 1953, Ernst Klett; vgl. diese Zeitschrift Bd. 155 (1954/55), S. 157.

[4] de arte poetica v. v. 333. 343.

wir Menschen sehen, wie wir selbst geartet, deren Versagen und Versehen mit innerer Notwendigkeit Verderben, Unglück und Vernichtung herbeiführt, ergreift auch uns innere Furcht, spüren wir Mahnung und Warnung, werden wir hingewiesen auf unsere wahren Kräfte sowohl wie auf unsere Grenzen. Zugleich aber wird auch unser Mitleid wach. Da wir das Leiden derer sehen, die uns so ähnlich und gleichgestellt sind, überschreiten wir unsere Ichbeschlossenheit, nehmen wir teil an unserer Umgebung, befreien wir uns von der Befangenheit des Ichs und werden Mitmenschen. Ob nun das Verderben enthüllt, die stumpfe Gewohnheit und die Verhärtung des Ichs sichtbar gemacht wird, das Edle, Adelige und Gute erglänzt, immer werden wir Bessere. Selbst die Erholung und Abspannung, die das Vergnügliche gewährt, entlassen uns bereiter und tatkräftiger. Nicht gering zu achten sind auch die Besinnung und Verlebendigung, die der Dichter der kleinen Dinge, der schlichten Alltäglichkeiten in uns bewirkt.

Daß Dichtung „nütze", konnte nur dort übersehen und abgelehnt werden, wo man vergaß, daß Dichtung Aussage ist, Darstellung der Weltwirklichkeit. Der Erfolg eines Dichtwerkes ist zwar kein unfehlbarer Maßstab seines dichterischen Ranges, denn die Modeströmungen des Augenblicks bewirken allzuoft, daß Vorübergehendes, Unwichtiges, Zufälliges das Wesentliche verdecken, den Geist mit der Oberfläche beschäftigt, schwächt und verzehrt. Daß der diagnostische Roman der Gegenwart uns beansprucht, die wir in der Hetze und der Scheinwelt eines überfüllten materiellen Lebens dahingerissen werden, daß wir die Unsicherheit unserer Lage in der existentialistischen Dichtung, dem Roman, dem Drama und der Lyrik, etwa eines Benn wiederfinden, daß wir den Gegensatz von Gut und Böse bei Bernanos und anderen so erleben, wie er uns selbst bedrängt, erklärt die Wirkung dieser Werke, obwohl sie kein oder nur ein schwaches Zeugnis für den Sinn des Lebens und kein Aufruf zu Freiheit, Verantwortungsbereitschaft und Hingabe sind.

Der Dichter wird am höchsten stehen, der die Welt nicht bloß verdichtend abbildet, sondern sie geistig aufbaut. Da die geistige Schöpferkraft des Dichters ein Abbild der göttlichen Schöpferkraft ist, wird die Dichtung immer ein Abbild der gottdurchwalteten Schöpfung sein müssen. Sie wird auch, wo sie die Gebrochenheit des Menschen und der Menschheit darstellt, nie Gott aus der Welt vertreiben. Dem Dichter steht es frei, einen beliebigen Ausschnitt der Welt zu bieten. Er kann sich auf das Reinmenschliche und auf die Natur beschränken. Er braucht nicht bis zur Tiefe Gottes und zur Höhe der Offenbarung vordringen. Aber immer wird er sich offenhalten und nicht leugnen, daß Gott der letzte Grund der Welt ist, auch ihrer künstlerischen Verklärung und Verdichtung.

Die heroischen Anfänge von Port-Royal[1]

Von JEAN DÉCARREAUX

I

Jacqueline wurde am 8. September 1591 geboren. Sie sollte einmal als Mère Angélique berühmt werden. Sie war die vierte Tochter des Antoine Arnauld, der sich damals mit einem Teil des Pariser Parlaments nach Tours geflüchtet hatte. Später hat Jacqueline gestanden, daß das Familienleben in ihrer Jugend nicht besonders glücklich gewesen war. Ihr Vater, ein berühmter Advokat und gefeierter Redner, war mehr damit beschäftigt, ciceronianische Perioden zu bauen und sich mit den Jesuiten herumzuschlagen, als seine Tochter zu verwöhnen. Er stellte gewiß etwas vor; doch in die Geschichte sollte er erst eingehen durch die Rolle, die er in einer kritischen Stunde am Sprechgitter eines Klosters spielte. Er war wilder Zornausbrüche fähig, hatte immer über etwas zu brummen und war doch im Grunde seines Herzens gutmütig und von zarter Hilfsbereitschaft. Im übrigen war er der Auffassung, daß in einer Familie mit bescheidenen Einkünften eine Tochter die Lage kompliziert und nicht leicht unterzubringen ist. Frau Arnauld ihrerseits war ein ziemlich widerspenstiger und schwieriger Mensch. Das lag wohl an ihrem Gesundheitszustand, war sie doch fast ständig in Kindesnöten und brachte in 24 Jahren 20 Kinder zur Welt. Das letzte sollte in der Gestalt des „Großen Arnauld" das berühmteste von allen werden. Immerhin war ihr Charakter einer gewissen Frömmigkeit nicht unzugänglich: es war eine Frömmigkeit, die auf Korrektheit wert legte, sich im Rahmen des Üblichen hielt und keine tiefere Unruhe kannte. Dabei war sie mildtätig, wenn ihre Caritas auch mehr im Almosengeben denn im Einsatz persönlicher Liebe bestand, selbst ihrer Tochter gegenüber. So kam es, daß das Kind gern zum Großvater Marion ging, einem guten Papa, der es duldete, daß sie die Zimmertür abriegelte, damit sie ihn ungestört für sich haben und an einem seiner Ärmel festhalten konnte.

Im Jahre 1600 gab es bei den Arnaulds bereits fünf Töchter, was der Familie keine geringe Sorge bereitete, zumal bei Madame Arnauld noch auf weiteren Nachwuchs zu rechnen war. Großvater Marion teilte die gemeinsamen Sorgen. Er dachte vor allem an seinen Liebling. Doch er sagte sich, wenn man ein Haus sein eigen nennt, über einigen Kredit und Beziehungen verfügt, kann es nicht unmöglich sein, sich mit Ehren aus der Affäre zu ziehen. Großvater Marion faßte den Entschluß: seine Enkelin sollte Nonne werden.

Warum sollte sie in der Tat nicht Nonne werden? Allerdings war sie erst sieben Jahre alt und besaß, wenn man von ein paar rührenden Äußerlichkeiten absah, keine ausgesprochene Frömmigkeit. Doch dafür war das kleine Mädchen schon eine um so ausgesprochenere Persönlichkeit: stolz, überlegt, gebieterisch. Schon jetzt setzte Jacqueline sich durch und wollte, daß

[1] Vgl. *Louis Cognet*, La Réforme de Port-Royal 1591—1618 und: Relation écrite de la Mère Angélique Arnauld, mit Einleitung und Anmerkungen desselben Verfassers. Die klassischen Seiten von Sainte-Beuve über Port-Royal erfahren durch L. Cognet wertvolle Ergänzungen und Präzisierungen. Seine Veröffentlichungen dienen hier als Hauptquelle.

man sie als hochgeboren achtete. Sie sollte Äbtissin werden. Was brauchte es da schließlich einer besonderen Anlage zur Tugend des Gehorsams? Die Sitten der Zeit erlaubten, daß man da nicht so genau zusah.

Großvater Marion weihte sein Enkelkind in seinen Plan ein. Sie sollte Ordensfrau werden! Für sie hieß das, obwohl sie noch so klein war, vor allem, daß sie nie einen Mann bekommen würde; und darüber war sie „todtraurig". „Aber, mein liebes Kind", sagte Großvater Marion, „du sollst keine einfache Klosterfrau werden. Ich mache dich zur Äbtissin und Herrin der andern." Wenn wir bedenken, daß die Macht der Vererbung mit jeder Generation zunimmt, so spricht dieses „Ich mache dich" Bände über die Eignung der Sippe Marion zur Herrschaft. Und wenn auch Jacqueline noch nicht ganz zufriedengestellt war, so mag sie sich in diesen Worten wiedererkannt haben. Von dem Augenblick an, wo es darum ging zu befehlen, bekam die Sache ein anderes Gesicht. Während Jeanne, ihre jüngere Schwester, die spätere Mère Agnès, bei dem gleichen Vorschlag aufbegehrte, weil sie hatte sagen hören, „daß die Äbtissinnen Gott eines Tages über die Seelen der ihnen anvertrauten Schwestern Rechenschaft ablegen müßten", antwortete Jacqueline rund heraus: „Ja, Großpapa, ich will Äbtissin werden und ich werde dafür sorgen, daß sie ihre Pflicht erfüllen." Die Antwort schmeckt nach Corneille, und man darf annehmen, daß sie aus erbaulichen Gründen retuschiert worden ist. Aber die Tatsache läßt sich nicht leugnen: nach einer Besprechung mit Großvater Marion war wenigstens für eine der Töchter die Ehre der Welt, wenn auch vielleicht nicht die Ehre Gottes sichergestellt. Man war sich einig: das Kind würde zur ehrenvollen Versorgung ins Kloster gebracht.

Immerhin war es selbst im 17. Jahrhundert nicht ganz so einfach aus einem kleinen Mädchen eine Äbtissin zu machen. Mag sie noch so frühreif gewesen sein, Jacqueline hatte doch gerade erst das Alter erreicht, das wir das Alter der Vernunft nennen. Aber die Arnaulds ließen nicht locker. Man hatte für seine Pläne das Kloster Port-Royal im Tal der Chevreuse in Aussicht genommen. Es wurde von der betagten Mère Boulehart geleitet, mit deren Tod man etwa zu dem Zeitpunkt rechnen konnte, da Jacqueline, zunächst als ihre Gehilfin, wie man hoffte, aufgenommen, ihrerseits imstande war, die Nachfolge anzutreten. Mère Boulehart wollte anfangs von dem ganzen Handel nichts wissen, gab aber schließlich auf Grund eines „guten Geschäfts", über das wir nichts Näheres erfahren, nach. Was die fünfjährige Jeanne betrifft, deren erster Widerstand sich offenbar leicht überwinden ließ, so sollte sie die Abtei von Saint-Cyr erhalten. In der Zwischenzeit würde eine Stellvertreterin die Geschäfte führen, bis der Arm der jungen Titularin genügend gekräftigt wäre, um selbst den Krummstab halten zu können.

Nach der weltlichen Seite hin war es nicht schwer, die Verhandlungen zu einem günstigen Abschluß zu bringen. König Heinrich IV. geizte wahrhaftig nicht im Vergeben von Abteien und hatte Sinn für Humor. Anders war es mit Rom. Rom war offenbar nicht schlecht unterrichtet und verweigerte die Bullen. Konnten die beiden Schwestern also nicht auf der Stelle Äbtissinnen werden, so konnte man logischerweise immerhin einmal damit anfangen, sie zunächst einfach zu Klosterschwestern zu machen. Man arran-

gierte also für Jacqueline eine sehr hübsche Einkleidungsfeier in Saint-Antoine des Champs, nach welcher Vater Arnauld alle Geladenen zu einem Festmahl mit in sein Haus nahm samt der jungen Novizin, die auf diese Weise ihre Probation mit einem festlichen Schmaus begann.

Nach einem Aufenthalt in Saint-Cyr, wo es nicht ausblieb, daß die beiden jugendlichen Nonnen sich tüchtig zankten, wurde Jacqueline für ihr Noviziat nach Maubuisson geschickt, wo durch die Gunst Heinrich IV. Angélique d'Estrées regierte, die Schwester der „schönen Gabriele", die es verstand, die Gunst des königlichen Liebhabers auf ihre ganze Familie auszudehnen. Diese Mère Angélique, die an Frivolität ihrer Schwester kaum nachstand, war für Jacqueline eine eigentümliche Novizenmeisterin. Wenigstens konnte das junge Mädchen in Maubuisson seine Betrachtungen über die Eigenschaften anstellen, die wenig zum Amt einer Äbtissin passen und über die Nachteile, die es mit sich bringt, wenn Klöster mit reichen Dotationen versehen werden; denn daher kamen ja diese ganzen Mißstände.

Inzwischen hatte sich Jacquelines Personenstand juristisch geändert. Sie hatte den Namen Angélique erhalten und war rasch zur Profeß zugelassen worden. Sie war jetzt neun Jahre alt und sich, wie sie versichert, der Verpflichtungen ihres Standes durchaus bewußt. Aber sie wußte noch nicht, was es sie einmal an Gewissensbissen kosten würde, daß sie die Verantwortung in einer kirchenrechtlich so anfechtbaren Weise auf sich genommen hatte.

Diese frühe Profeßablegung ist für die religiösen Sitten der Zeit bezeichnend. Sie paßte sehr gut in die Pläne einer ehrbaren und unbescholtenen Familie, die aber für solche Verfälschungen gar kein Gefühl hatte. Ja, noch mehr: nicht lange, und man machte die Entdeckung, daß die junge Ordensfrau, die nun Mère Angélique de Sainte-Madeleine geworden war, streng genommen nicht mehr Jacqueline Arnauld war und in keiner Weise identisch sein mußte mit dem kleinen Mädchen, dem Rom die Bullen verweigert hatte. Und wo man schon einmal so weit war, was verschlug es, wenn man sie ein wenig älter machte? Sieben Jahre mehr, das machte keinen so großen Unterschied. Rom war weit, und sein Blick reichte nicht in solche Ferne. Und für die Öffentlichkeit würde ein gutes Paar Stöckelschuhe von sechs Zoll Höhe der Frau Äbtissin eine hinreichende Größe verleihen. So wandte man sich also, nachdem das königliche Patent innerhalb von 48 Stunden erlangt war, an den Heiligen Vater mit der Bitte, die nötigen Erlaubnisse zu geben, die aus Angélique die kommende Vorsteherin des genannten Klosters machen sollten, alles, wie es sich versteht, „ohne List, Betrug oder unerlaubtes Paktieren". Man weiß nicht recht, warum Rom dennoch zögerte. Am Ende aber kamen die Papiere doch. Sie bestellten die Mère Angélique zur Koadjutorin und, beim Hinscheiden von Madame de Boulehart, zur Äbtissin von Port-Royal.

Das Unternehmen war anfangs langsam vorangekommen; aber es war geschickt geführt worden. Auf einmal ging alles sogar ein wenig zu schnell; denn die regierende Äbtissin starb so plötzlich, daß man bei einem andern Anlaß von einem providentiellen Ereignis gesprochen hätte. Jedenfalls scheinen die Arnaulds durch den Lauf der Ereignisse einigermaßen außer Atem gekommen zu sein. Dennoch verloren sie keineswegs den Kopf. Kaum war

Madame Boulehart am 4. Juli verschieden, regelte schon Tags darauf der Generalvikar von Cîteaux, Dom Bomereau, in aller Eile an Ort und Stelle die Nachfolge, während man Angélique schleunigst aus Maubuisson herbeiholte. Noch am gleichen Abend befand sich die junge Äbtissin innerhalb der Klostermauern und nahm unter dem gebräuchlichen Zeremoniell von ihrem Lehen Besitz. Mochte der Kern der Sache noch so faul sein, die Formen wurden genauestens eingehalten. Man schrieb das Jahr 1602. Angélique war noch keine elf Jahre alt.

Großvater Marion konnte sich die Hände reiben. Doch die Freude wurde bald erheblich gedämpft, als man das Kloster erst genauer in Augenschein nahm. Port-Royal war eine recht schäbige Zisterzienserabtei. Die Gebäulichkeiten verfielen, und der Zustand des Ganzen versprach wenig Gutes; es sei denn, daß die Arnaulds, deren wirtschaftliche Lage sich gebessert hatte, Hand anlegten und ihr Geld hineinsteckten. Madame Arnauld kam, um ihrer Tochter beizustehen, das heißt das Haus zu regieren und sich über die ihrer Tochter zustehenden Rechte zu vergewissern. Zugleich mit dem unerläßlichen Einlagekapital nahm Herr Arnauld die Verwaltung der späteren Einkünfte seiner Tochter in die Hand. Wahrhaftig, die Familie kümmerte sich um Dinge, die sie nichts angingen! Aber in Anbetracht des Zustandes, in dem Port-Royal sich befand und des Umstands, daß die Kinder des Lichtes oft in Handhabung des ungerechten Mammons wenig geschickt sind, fuhren die Ordensfrauen nicht schlecht dabei.

Es waren ihrer nicht sehr viel: zehn im ganzen, darunter drei „Einfältige" und zwei Novizen. Die reichsten unter diesen Damen trugen Masken und Handschuhe, und hielten bei Gelegenheit eine üppige Tafel; sie empfingen Besuche, verließen die Klausur und verfügten über ihr „Taschengeld", wie es ihnen beliebte. Die Armen dagegen konnten auch im Kloster mit zwei Eiern und etwas Butter an den fleischlosen Tagen zugrunde gehen. Sie erhielten pro Jahr zwei Tragkörbe Obst, obwohl das Kloster so viel Obst hatte, daß man es nach draußen verkaufte. Wenn sie heizen wollten, mußten sie Holz auflesen gehen. Und krank durften sie nicht werden; denn die Kranken behandelte man so schlecht wie die Gesunden. Kein Wunder, daß die Diener wahrnahmen zu plündern, wo sie etwas fanden.

Bei einer solchen Vernachlässigung der klösterlichen Armut wäre es nicht zu verwundern gewesen, wenn die moralische Haltung gleichfalls entsprechend zu wünschen übrig gelassen hätte. Das war aber nicht der Fall. Angélique deutet nur einen einzigen bedauerlichen Fall an. Das ist bei einem solchen Zustand des Müßiggangs nicht viel. Nicht als ob Port-Royal eine Ausnahme gebildet hätte, aber es hielt sich in dieser Hinsicht doch weit besser als manche andere Klöster. Das wollte wohl Dom Boucherat sagen, als er wenig später das Kloster visitierte und im Bericht über diese kanonische Visitation bemerkt, er habe gefunden, daß die Kommunität „die Observanz gut beobachte".

Was hatte denn Dom Boucherat gesehen? Im günstigsten Fall hatte er bemerken können, daß die Beobachtung der Ordensregel nicht so weit ging, die Seelen zum Gotteslob zu entflammen. Wohl aber hat er eine gewisse Regelmäßigkeit in Verrichtung der geistlichen Übungen festgestellt: „einen gewissen Frieden ... und Wohlanstand in der Lebensführung". Sonst war

ihm nichts aufgefallen. Es wurde nur wenig gelesen; denn man war sich nicht bewußt, daß die geistliche Lesung eine der Grundlagen aller religiösen Bildung ist. Es scheint, daß man sich mit dem Anhören einiger Predigten zufrieden gab. Dabei waren die Predigten, welche die Beichtväter gelegentlich hielten, so armselig, „daß sie uns, obwohl wir sehr unwissend waren, zum Gelächter wurden". Die durchreisenden Prediger waren nicht besser. Oft waren es herumziehende, ungebildete Mönche, arme Teufel auf Suche nach Almosen oder einem Essen. Sie packten ihren armseligen Vorrat frommer Beredsamkeit aus, um ihn nachher anderswo wieder feilzubieten. Es kam vor, daß auch ihr Wandel zu wünschen übrigließ.

Inmitten dieser recht durchschnittlichen kleinen Welt wachte Madame Arnauld darüber, daß das Benehmen ihrer Tochter durchaus dem entsprach, was sie als Ehrenkodex empfand und was nach ihren Grundsätzen zur Schicklichkeit und guten Verwaltung gehörte. Doch da sie nicht ständig im Kloster wohnen konnte, ernannte sie eine Priorin (bzw. ließ sie sie ernennen). Die Priorin hieß Mère Catherine Dupont, ein gutes, aber einfältiges Menschenkind, nicht gerade begabt, aber sehr brav und ihrer kleinen Oberin völlig ergeben, was in den Augen der Familie vor allem in die Wagschale fiel. Mère Dupont erreichte, daß im Hause die Ordenszucht einigermaßen beobachtet wurde. Ihr wurde wenig später eine Schaffnerin zur Seite gestellt, die von Saint-Cyr herüberkam, Madame de Jumeauville, die, zumal in den geistlichen Dingen, unglaublich unwissend war. Sie hatte über das Korn zu wachen und sich gleichzeitig der jungen Äbtissin zu widmen. Diese hatte außerdem eine Dienerin, Marie Baron, der gegenüber sie die Freundlichkeit besaß, ihr Weißbrot anstelle des ihrem Stande angemessenen Graubrotes zuzustecken.

Von Zeit zu Zeit spielte das Kind mit großem Ernst die Oberin. Einmal nahm sie sogar Profeßgelübde entgegen. Am 29. September 1602 empfing sie auf die unbegreifliche Initiative des Abbé Edme de la Croix hin (der diese ganze Familiengeschichte angezettelt hatte), die Äbtissinnenweihe, vor der selbst die Arnaulds bis dahin zurückgeschreckt waren. Diese Weihe war ähnlich den heutigen französischen 12-Uhr-Trauungen ein nach Herzenslust mondänes Fest, dessen Glanz noch durch die Anwesenheit der sattsam bekannten Madame de Maubuisson und der Äbtissin von Gif erhöht wurde, die offenbar nicht viel mehr taugte als jene. Die junge Äbtissin empfing bei dieser Gelegenheit die erste heilige Kommunion. Anschließend war „große Gesellschaft und großes Festmahl". Muß noch eigens gesagt werden, daß die kindliche Äbtissin, die so unwissend war wie ihre Untergebenen, in keiner Weise auf diesen wichtigen Akt vorbereitet worden war? Nur ein einziger, bezeichnenderweise ein Armer, hatte überhaupt daran gedacht: ein Flickschuster, der für das Haus arbeitete, hatte Angélique ein kleines Gebetbuch geschenkt, das ihr einige Andacht vermittelte.

Die Äbtissinnenweihe hatte bei der Betroffenen keineswegs den Ordensberuf erweckt. Angélique wuchs heran und erblühte zu einer schönen Jungfrau. Das ist an sich kein Hindernis; aber die Äbtissin liebte das Spiel, den Luxus, schöne Kleider und die Kinder und lebte in einer „schrecklichen Abneigung gegen das Klosterleben". Sie entschuldigte sich von den gemeinsamen Übungen des Konvents. Sie wird selbst (vielleicht mit einer gewissen

Übertreibung) später sagen, daß damals ihr Sinn auf Scherz und Schäkereien gerichtet war, und meint damit wohl, daß sie gern geheiratet hätte. Sie half sich, so gut es ging, über die Langeweile hinweg und las lieber im Plutarch als in ihrem Stundenbuch. Eine Zeitlang ging sie sogar so weit, ihr Ohr den Zuflüsterungen gewisser kalvinistischer Tanten zu leihen, die sie anreizten, zur Ehre Kalvins und ihrer eigenen Befriedigung aus dem Kloster auszuspringen. Angélique ging aus und empfing Besuche. Die Äbtissin von Villiers, die goldene Knöpfe an ihren Ärmeln hatte und sehr fein daherkam, machte auf sie einen großen Eindruck, als sie sie in Port-Royal besuchen kam, begleitet von einem hochwürdigen Pater und zwei stattlichen Edelleuten. Mit einem Wort: Angélique, durch ihren Stand von der Welt getrennt, lebte im übrigen sehr nach dem Geist der Welt, und, ohne daß sie es wußte und wollte, begann man über sie zu reden, während Madame Arnauld, die in diesem Punkte sehr empfindlich war, mit entsprechenden ernsten Ermahnungen auf ihre Tochter einredete.

Dabei führte Angélique keineswegs ein sorgenfreies Leben. Sie war sich völlig über die Nichtigkeit ihrer Gelübde im klaren und litt darunter. Entschlossen, in dem Lebensstand zu verharren, den das Familieninteresse ihr zugewiesen hatte, und der weltlichen Ehre das Opfer zu bringen, das sie von ihr verlangte, wurde sie schließlich krank. Die Familie holte sie zuerst nach Paris und dann nach Andilly, und Angélique war fast überrascht zu sehen, daß man sie so gut pflegte. (Wir wollen hoffen, daß es auch einfach ihrer Person, nicht nur der einst von ihr erhofften Einkünfte wegen geschah.) Doch das Heilmittel sollte sich schlimmer auswirken als das Übel selbst. Die Äbtissin entdeckte mit entzückten Augen, wie schön die Welt war, die sie bis dahin nur durch die Abschirmung selbst ihres dürftigen Klosterlebens erraten hatte. Kurz, um nicht hinter ihren hübschen Besucherinnen zurückzustehen, ließ sie sich ein Korsett mit Fischbeinstäbchen machen. Wieder einmal zogen sich die Augenbrauen von Madame Arnauld unwillig zusammen. So verzichtete denn Jaqueline, um neuen Vorstellungen der Mutter zuvorzukommen und sie nicht zu betrüben, auf ihr modisches Korsett und bestellte, so daß es jeder hören konnte, ein einfaches weißes Kleid aus Serge ohne Fischbeinstäbchen. Monsieur Arnauld sorgte seinerseits dafür, daß alles endgültig ins Lot kam; er ließ seine Tochter eine Bestätigungsurkunde ihrer sieben Jahre zuvor abgelegten Gelübde unterzeichnen: „Ich unterzeichnete und wäre vor Wut fast gestorben."

II

Einigermaßen wiederhergestellt kam Angélique nach Port-Royal zurück. Und da ward ihr nun die Gnade zuteil, auf die sie gar nicht gewartet hatte. Ein frommes Buch, dessen Titel sie lediglich andeutet, weckte in ihr die Frömmigkeit. Sie fühlte sich schon in dieser Richtung angezogen, als ein gewisser Kapuzinerpater Basilius nach Port-Royal kam. Er war nicht sehr gut empfohlen und nahm es mit seiner Regel nicht gerade genau. Er hatte große Dummheiten gemacht und sollte deren noch weitere begehen. Natürlich kannte man in Port-Royal seine Streiche nicht, und da er schon früher vor den Ordensfrauen gepredigt hatte, gab ihm die Äbtissin, die Predigten liebte, gern die Erlaubnis zu sprechen. „Der Pater sprach von der Menschwerdung

und der Erniedrigung des Sohnes Gottes bei seiner Geburt und in der Krippe, wo er sich, indem er Fleisch annahm, zur Nahrung der Tiere gemacht habe, denn alles Fleisch ist Heu und er verbreitete sich des weiteren über diesen Gedanken, der vom heiligen Bernhard stammt." Noch bevor der dürftige Prediger zum Schluß seiner Predigt gekommen war, hatte sich die „übermächtige Lust" im Triumph der Seele Angéliques bemächtigt. Sie würde in Zukunft nicht nur eine richtige Ordensfrau sein: sie würde eine Heilige werden. Dieses geschah an einem Märzabend des Jahres 1608, kurz vor dem Beten der Komplet.

Wir brauchen uns nicht vorzustellen, daß dieser Durchbruch der Gnade von einem Sturmesbrausen begleitet war, wie es später gegen die Mauern des heiligen Hauses andrängen sollte. Die Bekehrung der Mère Angélique hat nicht auf einem Sinai stattgefunden. Es war vielmehr ganz einfach so: mit einem Mal hatte die junge Ordensfrau ihren Beruf begriffen und ihn voll bejaht. Eine Zeitlang blieb dieses Geheimnis „zwischen ihr und dem König". Es scheint sogar, als habe das neuartige innere Erleben, das über sie gekommen war, ihren Geschmack am Befehlen zunächst gedämpft, der ihr doch angeboren war und von dem sie in naher Zukunft wieder erstaunliche Beweise geben sollte. Es ist wahr, daß sie erst sechzehneinhalb Jahre alt und völlig unwissend war. Was sollte sie mit sich selbst und mit ihrem Kloster anfangen? Sie ermaß die erschreckende Größe der Aufgabe und zögerte — von ihrer Klugheit beraten —, ihre Gefährtinnen auf eine Höhe zu heben, auf der sie selbst bei all ihrer Entschlossenheit die größte Mühe hatte, sich zurechtzufinden. Im übrigen war sie sich mehr denn je der Irregularität ihrer Lage bewußt und hielt es für unerläßlich, mit ihrer religiösen Ausbildung ganz von vorn anzufangen. Einen Augenblick dachte sie an den Karmel, der gerade in Frankreich eingeführt worden war und wegen seiner heiligen Strenge einen hohen Ruf genoß. Bedeutende Namen zierten ihn. Angélique wäre sich unter ihnen nicht am falschen Platz vorgekommen. Aber der Karmel war die große Mode, und sie träumte keineswegs von einer Einkleidung, die Aufsehen gemacht hätte. Oder sollte sie Feuillantine werden, und zwar in Toulouse, wo die Ordensregel streng beobachtet wurde?

Angélique eröffnete sich einem Kapuziner, Pater Bernhard, der oft nach Port-Royal kam. Doch der ging nicht auf ihre Ideen ein und fing an, vor der Klostergemeinde offiziell von der Reform zu reden. Seine plumpe und wenig gewinnende Beredsamkeit kam den Nonnen völlig unerwartet und stieß sie vor den Kopf. Der Erfolg war Aufregung und Bestürzung. Wenigstens war die Frage in aller Klarheit gestellt. Die Schwestern wußten, was es geschlagen hatte, und die Äbtissin mußte, bevor sie aufgab, wenigstens den Versuch wagen, die Regularität einzuführen.

Der Widerstand kam von einer Seite, von der man ihn am wenigsten erwartet hatte. Es gab in Port-Royal unter den Ordensfrauen einige nicht mehr ganz junge, denen man in einer gewissen äußeren Beobachtung nichts vorwerfen konnte, die es aber um so besser verstanden, um sich eine absolut undurchdringliche Mauer zu errichten, die sich jedem Einfluß versagte. Diese „unbeweglichen Festungen" blieben jedem Belebungsversuche verschlossen.

Die Priorin Catherine Dupont besaß gewiß nicht nur Fehler. Es scheint sogar, daß sie zu den weniger Mittelmäßigen gehörte; doch auch sie hatte etwas von dieser Mentalität. Sie war durchaus mit sich selbst zufrieden und empfand gar kein Bedürfnis, sich zu reformieren. Ihr genügte es, ordentlich zu leben und ihrer Äbtissin mit Verehrung zu begegnen. Sie machte auch gar kein Hehl daraus. Angélique berichtet: die Priorin gab mir meine große Jugend zu bedenken und meinte, wenn ich anderswo in der Frömmigkeit und Regeltreue aufgewachsen wäre, dann ginge es an, andere zu lehren, was ich selbst zuvor Jahre hindurch gelebt hätte. Sie verschwieg auch nicht, daß eine völlige Gütergemeinschaft bei der Armut des Klosters wenig angezeigt sei; pflegt sie doch eine schwerere Last zu sein als der Brauch, kleine persönliche Einkünfte zu gestatten. — Das war gar nicht so übel argumentiert. Der Wille, in Ruhe gelassen zu werden, gibt manchmal treffende Antworten ein. Jedenfalls wußte Angélique nicht, was sie auf so schlagende Argumente antworten sollte. Alles was sie tun konnte war, mit der klösterlichen Armut immer mehr ernst zu machen, mehr zu beten und möglichst viel Buße zu tun. In ihren Bußübungen war sie oft ohne die nötige Klugheit. So ließ sie sich glühendes Wachs über die Hände laufen, sie legte die Manschetten ab, so daß der rauhe Stoff der Ärmel ihre Handgelenke wundscheuerte, und ähnliches mehr.

Gewiß, die Älteren zuckten bloß mit den Achseln. Aber bei den Jüngeren, die noch nicht so „geformt" waren und noch keine Gewohnheiten zu überwinden hatten, waren Herz und Geist zugänglicher. Sie begannen auf das Beispiel ihrer Oberin zu schauen. Sie erkannten, daß Vollkommenheit nicht mit Stagnation gleichbedeutend sei; und daß, wenn es auch die unbewegte Ewigkeit als Ziel zu erobern galt, es keineswegs nötig war, schon jetzt diese Unbeweglichkeit in einer Sklerose des ganzen geistlichen Lebens vorwegzunehmen. Was sie vor allem traf, war das stumme oder doch sehr zurückhaltende Beispiel ihrer Oberin. Nach und nach schlossen sich ihr einige dieser „Eitlen" an. Dies geschah nicht, ohne daß sie von den „Regeltreuen" bespitzelt wurden. Kein Wunder, daß sich nach einiger Zeit als erstes Ergebnis der Reform eine Spaltung der Gemeinde abzeichnete. Mère Dupont hatte allen Grund zu denken: dieses Reformieren bringt wirklich allerlei durcheinander!

Inzwischen schaltete sich Monsieur Arnauld persönlich ein. Die neue Klosterordnung war von einer solchen Härte, daß selbst Angélique darüber erschrak. Pater Bernhard beging die neuerliche Ungeschicklichkeit, sie dem Generalvikar von Cîteaux und Abt von Morimond, Dom Masson, mitzuteilen. Dieser, ein intimer Freund von Monsieur Arnauld, unterließ nicht, seinen Freund davon zu unterrichten. Kurz darauf erschien Vater Arnauld, um seine Tochter abzuholen. Ein Aufenthalt in Andilly würde die Dinge schon wieder ins Lot bringen; denn diese „Reform" ließ ihn nichts Gutes ahnen. Nervös und gereizt nahm er sich Angélique vor, schimpfte auf den Kapuziner und wurde schließlich vor Wut und Ekel richtig krank. Die ganze Familie mischte sich ein. Mit Entsetzen brachte man heraus, daß die Äbtissin, die in ihren Kleidern schlief, sich Läuse zugezogen hatte. In einem unbeschreiblichen Lärmen und Schreien wollte man wissen, ob denn die Frömmigkeit im Schmutz bestehe. Der Abt von Morimond stimmte in

den Chor ein. Ohne sichtlichen Grund beschimpfte er die Kapuziner als „Mucker, Heuchler und Frömmler". Angélique trotzte, erschöpft und selbst krank, dem Ansturm und blieb unerschütterlich.

Nach Port-Royal zurückgekehrt, fühlte sie sich am Ende ihrer Kraft. Es schien, daß die älteren Nonnen niemals nachgeben würden. Da geschah das Unerwartete: die Priorin, die offenbar kein gutes Gewissen hatte, streckte plötzlich, wie von Gottes Geist berührt, die Waffen. Ja noch mehr: sie zog den größten Teil des Konvents mit sich. Nun hieß es für Angélique, keinen Augenblick zu verlieren. Sogleich wurde völlige Gütergemeinschaft in allen Dingen beschlossen, und dieser Beschluß war um so verdienstlicher, als bei einigen Besitzenden die Begeisterung nicht gerade sehr groß war. Am vorgesehenen Datum, dem Benediktus-Tag 1609, brachten alle Ordensfrauen das heroische Opfer „ihrer Kassetten und all ihrer Habe". Auch eine einfältige, taube Schwester machte mit, ohne recht zu wissen, worum es eigentlich ging.

Nur zwei Nonnen dachten nicht daran nachzugeben. Die eine, Mère Mulot, gehörte zu der Art halsstarriger und unbelehrbarer Frauen, mit denen zu verhandeln völlig sinnlos ist. Man bat sie, wenigstens still zu sein; doch auch das konnte und wollte sie nicht. Sie machte sich und andern das Leben schwer. Schließlich zog sie in ein anderes Kloster. Sie starb, heißt es, „mit großer Anerkenntnis ihrer Fehler". Das wäre jedenfalls kein geringer Triumph der Gnade gewesen.

Madame Morel, ihre Gefährtin in der „Widerstandsbewegung", war eine von den Frauen, die zu allen Opfern bereit sind, mit Ausnahme eines Punktes, von dem sie, mag er noch so absurd sein, niemals lassen wollen. Sie schloß sich der Kommunität an und brachte all ihre Habe zum Opfer, mit einer einzigen Ausnahme: sie besaß einen kleinen Garten. Den hatte sie in ihr Herz geschlossen. Sie wurde aufgefordert, den Schlüssel herauszugeben. Sie weigerte sich. Man bat und bestürmte sie. Ein Kapuziner zögerte nicht, sich vor ihr auf die Knie zu werfen, um sie zum Nachgeben zu bewegen (eine dramatische Szene; aber sie beleuchtet die Atmosphäre, in der sich die Reform abspielte). Alles war umsonst! Bis eines Tages, wie das so zu gehen pflegt, Mère Morel völlig ungebeten, den Schlüssel dem Kapuziner aushändigte mit dem Auftrag, ihn der Frau Äbtissin zu übergeben, die sich, schlau wie sie war, wohl hütete, den Begleitbrief zu öffnen. „Ein Wunder ist geschehen!" rief Schwester Anna vom heiligen Augustin aus. Die Beobachtung der klösterlichen Armut war gesichert.

Blieb das Problem der Klausur. Bei der Frage der Gütergemeinschaft hatte die Äbtissin eine große Langmut an den Tag gelegt. Sie war mit Milde und Überredung zu Werk gegangen. Diesmal glaubte sie, autoritativ entscheiden zu können. Sie spürte, daß sie den Konvent genügend in der Hand hatte und gab bekannt: in Zukunft würden Besuche nicht mehr im Haus, sondern nur noch im Sprechzimmer empfangen. Diese Regel dulde keine Ausnahme und gelte für Monsieur und Madame Arnauld so gut wie für jeden andern. Es war nur folgerichtig, wenn sie selbst das Beispiel gab. Aber war nicht zu befürchten, daß ihre Familie diesen Entschluß als Herausforderung empfand? Bald ahnte die Äbtissin, welche Folgen dieser Schritt haben konnte. Sie zog Pater Quersaillou zu Rate. Dies war ein Zisterzienser,

der kurz nach Angéliques Rückkehr nach Port-Royal gekommen und für die Reform gewonnen war. Er hatte den besten Willen von der Welt, aber machte im übrigen eine Dummheit nach der andern. Er riet zu stolzer Unbeugsamkeit. Angélique wußte auch, was sie wollte: aber sie kannte die Ihren und legte Wert darauf, daß die Form gewahrt würde. Sie ließ also ihre leibliche Schwester, Madame Le Maître wissen, „daß im Falle sie beabsichtigten, ihr die Ehre eines Besuches zu geben, sie es nicht übel vermerken möchten, wenn sie sie im Sprechzimmer empfänge". Andernfalls „würde sie sich im Gewissen verpflichtet fühlen, ihnen den Eintritt zu verweigern". Madame Le Maître kannte ihren Vater. Sie hielt es für klüger, die Mutter zu informieren, die sich ihrerseits wohl hütete, Monsieur Arnauld direkt etwas zu sagen. Aber Vater Arnauld erfuhr es schließlich doch. Er beschloß, das ganze Gewicht seiner väterlichen Autorität einzusetzen, und meldete ohne weitere Umstände seinen Besuch für den 25. September an.

Das Drama, das nun folgte, ist bekannt: die Äbtissin vergewisserte sich, ob alle Türen fest verschlossen waren, dann steckte sie die Schlüssel zu sich. Bald darauf traf Vater Arnauld ein und klopfte an das Tor. Angélique erwartete ihn. Aber anstatt öffnen zu lassen, hielt sie sich hinter dem Gitter eines Schalters oder Gucklochs. Mehr tot als lebendig stand sie ganz allein ihrem Vater gegenüber. Ihre Mitschwestern hatten die Flucht ergriffen. Und nun kam es zu dem großen Auftritt: Monsieur Arnauld wurde ungeduldig, er klopfte und schrie. Die Familie schloß sich ihm an.

Angélique aber blieb wie versteinert. Sie sei bereit, den Vater zu empfangen, wenn es im Sprechzimmer geschehen könne; aber nirgends sonst. Vergebens regten sich die Nonnen mit wehenden Schleiern auf, allen voran Mère Morel, die immer noch die Geschichte mit dem kleinen Garten nicht vergessen konnte. Die Äbtissin, die sich bewußt war, daß der Augenblick gekommen war, wo es um Sein oder Nichtsein ging, gab ihnen zurück: „Es ist wirklich zum Lachen. Sie haben mich mit neun Jahren zur Nonne gemacht, als ich nicht die geringste Lust dazu hatte, und nun, wo ich im Ernst als Ordensfrau leben will, wollen sie, daß ich es um den Preis der Regeltreue tue!" Es heißt, sie habe in diesem Stil noch eine Weile fortgefahren und sogar die Bibel zitiert, was in einer solchen Lage wahrhaftig nicht wenig Kaltblütigkeit voraussetzt.

Es ist uns nicht überliefert, was Monsieur Arnauld darauf zu erwidern wußte. Er verfiel auf die grobe Auskunft, die Herausgabe seiner beiden andern Töchter Jeanne und Marie zu verlangen, die sich gleichfalls in Port-Royal aufhielten. Offenbar wollte er sich in dem Augenblick gewaltsam Zutritt verschaffen, da die Schwestern herauskommen würden. Aber man ließ sie durch die Kirche zu ihm heraus. Und als sie erst bei der Familie waren, nahmen die beiden mutig für Angélique Partei. Mitten in dem Streiten und Schreien zitierten sie sogar die Bestimmungen des Konzils von Trient. Aber, wie man sich denken kann, erwischten sie nicht die richtigen und wurden prompt abgewiesen.

Des Haders müde, gab Monsieur Arnauld schließlich nach. Er begab sich ins Sprechzimmer. Dort erwartete ihn Angélique; aber sie stand hinter dem Sprechgitter. Der arme Mann war neuerdings geschlagen. Er begann zu reden, und aus seinen Worten sprach ein solcher Schmerz, daß die junge

Äbtissin, am Ende ihrer Kraft, in Ohnmacht fiel. Wieder fing die Familie zu schreien an. Die erschreckten Nonnen ahnten nicht, daß es sich diesmal um Hilferufe handelte, und hielten es für klüger, sich nicht einzumischen. Niemand kam. Es daurte eine geraume Zeit, bis sie sich hervorwagten. Als sie endlich kamen, konnten sie sehen, wie ihre junge Äbtissin, nahe dem Gitter auf einem Ruhebett liegend sich friedlich mit ihrem Vater unterhielt, dessen Zorn auf einmal verflogen war.

In diesem Augenblick betrat Pater Quersaillou die Szene. Der gute Mann, der zum äußersten Widerstand geraten hatte, fand es vorteilhafter, sich in der entscheidenden Stunde in sicherer Entfernung zu halten. Doch als er hörte, daß die Schlacht gewonnen sei, wandelte ihn plötzlich der Heroismus an, und es drängte ihn, der Gnade zu Hilfe zu eilen. Er durchschritt die Sicherheitszone und gedachte den Versammelten seine Gründe darzulegen. Doch das hieß, die Familie Arnauld schlecht kennen. Er bekam einige Wahrheiten zu hören, die er sich an den Hut stecken konnte. Beschämt zog er ab und war froh, wieder draußen zu sein. Monsieur Arnauld, der ihm nicht zuletzt kräftig die Meinung gesagt hatte, hatte dabei doch die Zeit gefunden, festzustellen, daß der gute Mann reichlich jung erschien, um Nonnen Beicht zu hören. Bei gelegener Zeit wird er sich dessen erinnern.

III

Um das Ausmaß einer Reform richtig einzuschätzen, die von Port-Royal aus einen großen Teil des monastischen Frankreich beeinflussen sollte, mußte der Zustand einer Abtei in die Erinnerung gerufen werden, die nach den Krisen des ausgehenden Mittelalters, nach der Renaissance und den Religionskriegen nicht zu den schlechtesten gehörte. Die Reform lag übrigens in der Luft. Männer wie Bérulle, Vinzenz von Paul und Bourdoise dachten genau wie Mère Angélique. Der Fall von Port-Royal ist nur von besonderer Anschaulichkeit: die Persönlichkeit seiner Äbtissin, die Umstände ihres Aufstiegs und ihre Haltung bei der Reform spielen dabei keine geringe Rolle, noch ehe der Streit um den Jansenismus entbrennt. Allerdings ist zuzugeben, daß die Geschichte der Abtei, wie sie auf uns gekommen ist, den heutigen Kritiker vor keine leichte Aufgabe stellt. Sie ist hinterher von Annalisten geschrieben worden, denen es darum zu tun war, die Heldenhaftigkeit ihrer Heiligen inmitten einer durch die Prüfungen überhitzten Atmosphäre sicherzustellen. Der Ton mancher Berichte, manche für die Psychologie der handelnden Personen aufschlußreiche Einzelheiten umgeben das fromme Haus mit dem Glanz der Heiligenlegende. So groß und liebenswert ersteht es in seiner unbeugsamen Strenge vor unsern Augen, daß wir in der Unmöglichkeit, die Zuverlässigkeit der Berichte nachzuprüfen, sie einfach mit Entzücken hinnehmen, wie sie sind. Dennoch bleibt wahr, daß Port-Royal trotz der tragischen Abenteuer, in die es später geriet, und bevor Monsieur de Rancé sein großes Reformwerk begann, eine Zeitlang einfachhin das beispielhafte Kloster der zisterziensischen Reform im 17. Jahrhundert gewesen ist.

Tatsächlich hat sich das wahre Leben der Abtei nicht außerhalb, sondern innerhalb der heiligen Umfriedung abgespielt, innerhalb derer die Ordensfrauen nunmehr leben und sich, ihres Standes bewußt, dem Dienst

Gottes widmen. Die authentische Äbtissin von Port-Royal ist keineswegs die ungestüme, herrschsüchtige Person, als die man sie sich gewöhnlich vorstellt. In der Beziehung haben die sensationellen Ereignisse in der Geschichte Port-Royals ihr ohne Zweifel Unrecht getan. Jedenfalls ist sie im Augenblick weiter nichts als die allzu junge Vorgesetzte eines Konventes, der noch nicht übermäßig eifrig nach einer Reform strebt, den sie aber mit Tugend und Intelligenz dem von ihr erkannten Ziele sicher entgegenführt.

Die Bilder zeigen sie uns in Nonnentracht: das verständige, ernste Gesicht vom weißen Brustschleier umschlossen, dazu ein schwarzer Schleier und ein schwarzes Skapulier (das später von einem weißen mit einem roten Kreuz gezierten abgelöst wird). Ein weißes, sackförmiges Kleid, von einem Gürtel zusammengehalten, an dem ein mächtiger Rosenkranz hängt. Dazu ein weißer faltenloser Chormantel. Das Ganze, darauf legte Angélique Wert, war sehr ärmlich und vielfach geflickt, manchmal geradezu aus lauter Flicken zusammengesetzt, so daß zwei Ordensfrauen, die nach ihrem Rezept gekleidet gingen, als wahre „Ungeheuer" wirkten. Die Kleidungsstücke selbst bestanden „aus jenem groben, dicken, wachsgelben Stoff, der, wenn er schmutzig war, sich klebrig anfühlte". Anfangs hatte man selbst gegen die Wolle, die berühmte Zisterzienser-Wolle Bedenken. Ursprünglich waren nämlich die Hemden aus dem gleichen Stoff, aus dem die Pferdeplanen gemacht wurden. Er war so schwer, daß es Mühe machte, diese Kleidungsstücke zu tragen. Und doch galt dieses grobe Gewebe noch als Luxus, denn durch die Abnutzung wurde es glatt. Darum bestimmte Angélique, daß die altgewohnte Leinwand weiter zu tragen sei, die den Vorteil hatte, stets rauh zu bleiben. Wurde dieser Stoff, wie man ihr vorhielt, leicht schmutzig und zog das Ungeziefer an, so war es keiner verwehrt, ihn eben öfter zu waschen. — Wie weit ist das alles von jenem mondänen Fischbeinkorsett! — Alles übrige atmete den gleichen Geist: die Äbtissinnenzelle stand der Oberin nur dann zur Verfügung, wenn sie keine Kranken unterzubringen hatte, was selten genug vorkam. Ihr Bett bestand aus einem „alten halbverfaulten Strohsack samt einer unbestimmbaren, schmutzigen Decke". Bei Tisch tat sich Angélique äußersten Abbruch und schränkte heimlich ihr kärgliches Mahl immer mehr ein, bis sie schließlich ihre Schwestern überredete, der ständigen völligen Enthaltung von Fleischspeisen zuzustimmen.

Die große Lebensstrenge, mit der sie ein Beispiel geben wollte, verband sich bei der jungen Äbtissin mit einer ganz großen Güte. Die junge Oberin, die kaum zwanzig Jahre zählte, verstand die Kunst zuzuwarten. Sie hatte sich die Diskretion zum obersten Grundsatz der Führung erwählt: Maß halten und Ehrfurcht haben vor den ihr Anvertrauten. In dieser Haltung, die ihr die Zisterzienserregel nahelegte, sah sie das Geheimnis eines glücklichen Gemeinschaftslebens.

Gütig gegen die auswärtigen Armen, die sie gern speiste, wobei sie ihnen aus einem frommen Buche vorlas, war sie besonders innerhalb des Hauses, wo dies weniger Aufsehen erregte, voll Liebe und Aufmerksamkeit. Sie machte, was damals unerhört und auch heute nicht alltäglich ist, keinen Unterschied zwischen Chorfrauen und Laienschwestern. Dabei war sie froh und heiter wie alle ihresgleichen, von echter Frömmigkeit und, wie es sich versteht, genau in der Einhaltung der frommen Übungen. Ihre Entschei-

dungen hatten Hand und Fuß und hielten sich von allem Mystizismus fern. Sie paßten zu ihrer klaren und bestimmten Art. Es scheint, daß sie allen auffallenden Formen der Frömmigkeit mißtraute. Tatsächlich hört man im Kloster von Port-Royal nur ganz ausnahmsweise von derlei Dingen, während seine Anhänger draußen ganz anders darin schwelgten. „Wenn Gott mich auch töten würde", sagte Angélique, „ich würde dennoch auf ihn hoffen." In diesen Worten liegt ihre ganze innere Haltung. Kein Zweifel, daß sie absolut aufrichtig war.

Damals, im Mai 1610, legte sie ihre zweite und eigentliche Profeß ab. Die Äbtissinnenweihe dagegen wurde nicht wiederholt. Im Grunde ihres Herzens dachte sie noch immer daran, ihr Kloster zu verlassen. Die Pflicht, Ordensfrauen zu leiten, war ihr ehrlich eine Last. Wenigstens versuchte sie „den Druck dieser Last zu erleichtern, indem sie die Last der Liebe vermehrte".

Es war tatsächlich eine Last für sie. Es ist schon nicht leicht, sich selbst auf dem Weg der Vollkommenheit zu halten. Andere darauf zu führen, ist um vieles schwieriger, zumal, wenn man nichts verderben will und eine junge Äbtissin mit wenig Erfahrung ist und das bißchen Erfahrung unter wenig günstigen Verhältnissen gesammelt hat. In Männerklöstern regeln sich die Fragen der Führung meist ziemlich einfach, wenn es auch dort einer behutsamen Hand bedarf. In Frauenklöstern dagegen braucht es eine geistliche Leitung, die Erfahrung mit theologischem Wissen verbindet. Wer Ordensfrauen leiten will, muß so selbstlos und intelligent sein, um ein Ideal zu verstehen, das nicht immer sein eigenes ist, und so taktvoll, daß er jede Beunruhigung vermeidet. Er muß die Geduld haben, die unbedeutendsten Klagen anzuhören. Kurz, er muß sich vollständig auf die komplizierte Psychologie weiblicher Konvente verstehen. Andernfalls werden die Ordensfrauen nicht wissen, woran sie sind, und vom weiblichen Trieb nach Neuerungen getrieben, sich dem erstbesten durchreisenden Geistesmann anvertrauen. In dieser Beziehung empfand die Äbtissin lebhafte und durchaus berechtigte Befürchtungen. War sie anfangs zögernd, so trugen die Ereignisse bald dazu bei, ihr Klarheit zu geben. Sie war seltsamerweise der Auffassung, daß für diese Aufgabe Weltpriester den Ordensleuten vorzuziehen seien. Sie hatte offenbar ihre Gründe, die für die Ordensleute nicht gerade schmeichelhaft waren. „Ich habe eingesehen, daß die Leitung von Frauenklöstern den Mönchen selbst nicht guttut. Sie lassen sich verwöhnen, suchen zu herrschen, verwickeln sich in Intrigen, fallen zur Last und werden schließlich davongejagt ... Diese Mönche gewinnen Einfluß auf den Geist der Schwestern, machen sie ihren Oberinnen abspenstig, um sie in der Hand zu haben und sich unentbehrlich zu machen. Diese Parteiungen und Parteilichkeiten führen zum völligen Ruin des klösterlichen Geistes." — Man muß sagen: die Frau Äbtissin verstand zu beobachten. Es ist wahr, sie verdankte diese Gabe einer Reihe von wenig gewöhnlichen Erfahrungen, die ihr halfen, in dieser Frage sehr bestimmte Anschauungen zu haben.

Die Mönche ihrerseits gaben es ihr reichlich zurück und sahen voll Wut auf diese „Beghinen", diese „Schismatiker" und „Neuerer", welche die guten, alten Ordensbräuche untergruben.

Die zahlreichen Priester, die sich vorübergehend mit der Betreuung des Konventes befaßten, waren von der verschiedensten Herkunft. Die einen predigten im Kloster und zogen wieder weiter. Andere richteten sich als Beichtväter für dauernd ein. Nur einige besaßen die nötigen Gaben. Die meisten blieben, besonders in den Anfängen, nur für kurze Zeit. Ihre Galerie zeigt jämmerlich grelle Farben und beleuchtet bei aller Unvollständigkeit die Sitten der Zeit und erweist, wie sehr eine allgemeine Reform des Klerus notwendig war.

Es gab einige rühmliche Ausnahmen. Pater Archangelus von Pemboke, Engländer von Geburt, entstammte einer katholischen Adelsfamilie. Er war vor der Verfolgung aus seiner Heimat geflohen und hatte sich in Paris den Guisen angeschlossen. Nach seinem Eintritt bei den Kapuzinern spielte er in seinem Orden bald eine bedeutende Rolle. Dieser Ordensmann, der sich rückhaltlos der Reform anschloß und dennoch kein Bedenken trug, in der Welt zu verkehren, war wegen seines gesunden Urteils und seiner Lebensstrenge sehr geschätzt. Er war, berichtet Angélique, ein Mann von ausgezeichnetem Geist, eine majestätische Erscheinung und seiner hohen Abstammung durchaus würdig. Sein einziger Fehler in den Augen der Äbtissin war, daß er zu den Kasuisten hinneigte. Aus den uns bekannten Gründen gab er den Rat, vor Ordenspriestern auf der Hut zu sein, die Kapuziner nicht ausgenommen, was immerhin eine schöne Unabhängigkeit des Geistes beweist. „Selbst wenn sie mit Engelszungen predigten, hätten sie damit noch nicht die Gabe, sich auch gut aufzuführen." Er behielt die Reform von Port-Royal auch aus der Ferne im Auge und war immer um die „kleine Äbtissin", wie er sie in seinen Briefen nannte, väterlich besorgt. Durch ihn verbreitete sich im Konvent der Duft einer wahrhaft salesianischen Anmut. Eine seiner ersten Aufgaben war, Angélique endgültig mit ihrem Vater auszusöhnen, der noch immer mit einer gewissen Bitterkeit an das Vergangene dachte. „Denn", so sagte Pater Archangelus, „die Religion zerstört das Recht der Natur nicht, sondern verfeinert und entfaltet es."

Pater Archangelus führte den Pater Eustachius vom heiligen Paul, einen Feuillanten, in Port-Royal ein, der gleichfalls mit Monsieur Arnauld befreundet, die Familie über die Entwicklung des Konventes beruhigen konnte. Vor allem besaß dieser Geistesmann aus der Umgebung der Madame Acarie ein Maß von Erleuchtung, daß die Äbtissin keinen seinesgleichen kannte. Zu wiederholten Malen konnte er seinen geschätzten Rat beisteuern.

Der Jesuit Suffren, künftiger Beichtvater der Maria de Medicis und des Königs, war in jenen Jahren der dritte bedeutende Seelenführer der Ordensfrauen. Aus seinen Briefen spricht ein Mann, der mit seiner Zeit haushälterisch umgehen mußte, war er doch sehr in Anspruch genommen. Aber er war eifrig darauf bedacht, den Ordensfrauen seine Erfahrung zugute kommen zu lassen. Er war ein „guter Mann ... und sprach im Beichtstuhl und auf der Kanzel mit so viel Frucht, daß es heißt, das ganze Haus sei wie umgewandelt gewesen, seit er dorthin gekommen war." Anfangs sah er ohne Neid auf die Tätigkeit der Oratorianer. Aber schließlich fand er Mißfallen daran, daß ihre Kollegien denen der Jesuiten Konkurrenz machten.

Die frommen Frauen von Port-Royal zogen viele Berufe nach sich. Alle Seelen, die sich nach einem Ordensleben sehnten, das dieses Namens wür-

dig war, blickten zum Tal der Chevreuse. Angélique nahm sie mit Freuden auf und schaute weder auf Rang noch Vermögen. Ihr war es sehr zuwider, um ihre Töchter zu schachern, und sie dachte, es sei Simonie, Geld zu fordern, um Nachwuchs zu bekommen. Aber als praktische Hausfrau fügte sie lächelnd hinzu: „Im übrigen war es mir sehr recht, wenn welche zu uns kamen, die vermögend waren."

Tief durchdrungen von dem hohen Wert einer Lebensform, die für sie sehr genau mit einem Noviziat der Ewigkeit zusammenfiel, war Angélique vor allem darauf bedacht, in ihrer eigenen Familie die Berufe zu fördern, die sie zu erkennen glaubte.

Eine ihrer Schwestern nach der anderen trat in Port-Royal ein: zuerst Jeanne, dann Marie-Claire, dann Anna. Wir müssen uns aus Raumgründen leider versagen, deren jeweilige Berufsgeschichte zu erzählen.

Doch der Nachwuchs kam nicht aus der Familie Arnauld allein. Eines Tages meldete man der Äbtissin, daß ein ganzer Wagen mit Mädchen aus Chartres eingetroffen sei, die alle in die Abtei einzutreten wünschten. Die Äbtissin ging zu ihrer Begrüßung hinaus und erkannte mit einem Blick, daß die letzte von allen die einzig Berufene sei. Sie wurde ohne weiteres zugelassen, obwohl sie mit zeitlichen Gütern nicht gesegnet war. Die übrigen flößten ihr weniger Vertrauen ein. Sie glaubten, da sie fromm und nicht mehr jung waren, sie hätten ein Recht auf das Kloster und dürften nicht abgewiesen werden. Aber sie kamen an die Unrechte. Sie wurden heimgeschickt. Die junge Erwählte hieß Marie Suireau, die unter dem Namen Marie des Anges eine große monastische Laufbahn erfüllen sollte.

Diese „Schäflein", wie Pater Archangelus sie nannte, lasen den „Spiegel des Ordenslebens", die Selbstbiographie der heiligen Theresia, den „Mantel des Bräutigams", ein Titel, der niemanden zu verwundern braucht, wenn man an die gezierte Sprache der zeitgenössischen Preziösen denkt. Sie hielten ihre Betrachtung während einer der Messen, denen sie beiwohnten. Diese Übung war mit keiner komplizierten Methode verbunden; denn, so hieß es, „das innere Gebet ist nicht Menschen-, sondern Himmelsgabe". Unter der Leitung der Mère Agnès fühlte man sich wenig zu hohen „mystischen Gipfeln" emporgetragen. Aber es waren nicht mehr die ahnungslosen Nonnen der Anfänge, denen jede geistliche Bildung abging.

Um 2 Uhr früh stand man auf und begann das Chorgebet, das täglich mit vielen sonstigen Gebetsübungen verquickt war. In der Küche taten die Chorfrauen die niedrigsten Dienste unter der Leitung einer Laienschwester, der man wie einer Herrin gehorchte. Sie fegten die Kreuzgänge, jäteten den Gemüsegarten. Bei den Mahlzeiten wurde der Chormantel getragen, denn das Refektor ist ein offizieller Raum des Konventes und verlangt strenges Zeremoniell. Die Prozessionen „ließen an den Himmel denken" und die Beerdigungen waren schöner als die des Königs Heinrich. Wohl machte die ungesunde Lage in der Talmulde den Schwestern gesundheitlich zu schaffen, doch war alles so gut und froh geregelt, daß ein braves Mädchen aus der Abtei von Leau bei Chartres, die in Port-Royal zu Besuch weilte, kaum fassen konnte, was sie hier sah. Sie sagte immer wieder: sie habe gar nicht gewußt, was Ordensleben eigentlich sei. Man müsse nach Port-Royal kommen, um es zu erfahren. Das große Werk war geglückt.

Neutralität

Von PAUL ROTH

Neutral sein, Neutralität bewahren, bedeutet nach dem lateinischen Wortsinn, in einem Streitfall für keinen der beiden Gegner Partei ergreifen und sich aus diesem Streit ganz heraushalten. Streit ist nichts Gutes, und deshalb hat das Neutralbleiben den Beigeschmack des Löblichen und Verdienstlichen. Aber es gibt auch eine gegenteilige Einschätzung der Neutralität. „Ich weiß, du bist weder kalt noch warm. Wärest du doch kalt oder warm! Weil du lau bist und weder kalt noch warm, so werde ich dich ausspeien aus meinem Munde." So steht es in der Offenbarung,[1] und ohne Zweifel ist das die Verdammung eines Menschen, der sich in Grundfragen zwischen zwei Gegensätzen nicht für die eine oder die andere Seite entscheiden kann, ist eine Verurteilung der Neutralität.

Neutralität ist in erster Linie ein völkerrechtlicher Begriff und soll in dieser Hinsicht hier behandelt werden. Es ist interessant, daß die doppelte Bewertung der Neutralität sich auch in der Geschichte des Völkerrechts im letzten halben Jahrtausend verfolgen läßt; älter ist das moderne Völkerrecht ja nicht. Außer dieser Wandlung sollen kurz betrachtet werden die verschiedenen Formen der Neutralität, das heute geltende Neutralitätsrecht und die Frage der Neutralisierung.

„Dem christlichen Mittelalter galt der Friede als der gottgewollte Normalzustand menschlichen Zusammenlebens, der Krieg als verwerfliches Unrecht und Verbrechen."[2] Ein besonderes Problem bildete hierbei der Krieg gegen nichtchristliche Völkerschaften, so an der slawischen Ostgrenze Deutschlands, gegen die Sarazenen und gegen die Mauren in Spanien. Hier gab es widerstreitende Auffassungen. Nach der einen war der Krieg gegen Heiden an sich ein gerechter Glaubenskrieg, nach der andern wurde gefordert, daß auch für einen solchen Krieg ein gerechter Grund vorliegen müsse. Damit kommen wir auf den Kern der Lehre vom Kriege, die bereits die christliche Moraltheologie des Mittelalters entwickelt hat, und damit zugleich zu der mittelalterlichen, wenn auch noch nicht klar herausgearbeiteten Auffassung von der Neutralität. Vor allem der heilige Augustinus (354—430) und der heilige Thomas von Aquin (1225—1274) haben das Grundproblem dieser Lehre erörtert, nämlich die Frage des „gerechten Kriegs", des „bellum justum".[3] Augustin nimmt einen gerechten Krieg an, wenn eine begangene Ungerechtigkeit an einem Staat oder einer Stadt gerächt werden muß. Diese Definition wurde auch in die Rechtssammlung des Gratianus, das Gratianische Dekret (1137—1142), übernommen, und Thomas von Aquin bringt diese Auffassung in ein System, wobei er ebenfalls verlangt, daß ein gerechter Grund für einen Krieg vorhanden sein und der Angriff durch

[1] Offb 3, 15—16.
[2] *Georg Stadtmüller*, Geschichte des Völkerrechts I, Hannover 1951, S. 67.
[3] *Ernst Sauer*, Grundlehre des Völkerrechts, 2. Aufl., Köln 1948, S. 181.

irgend eine Schuld verdient sein müsse.[4] Die spanischen Spätscholastiker, der Dominikaner de Vitoria (1480—1546) und die Jesuiten Molina (1535—1600) und Suarez (1548—1617) haben diese Lehre dann ausgebaut. Man kann sie dahin zusammenfassen, daß es nur zwei Fälle des gerechten Krieges gibt, den Verteidigungskrieg (bellum defensivum) und den Strafkrieg (bellum punitivum). Nach Suarez müssen für einen solchen gerechten Krieg drei Voraussetzungen bestehen, ein abzuwehrendes oder zu bestrafendes Unrecht, die Unvermeidlichkeit der Anwendung militärischer Gewalt und ein angemessenes Verhältnis zwischen dem Kriegsgrund und den unausbleiblichen Kriegsschäden. Der Krieg selbst ist dann eine Art Gottesurteil. Wenn aber, wie bei dieser Auffassung angenommen wird, die gerechte Sache siegt, steht dem Sieger die Strafgewalt als Richter gegenüber den Schuldigen zu. Der moderne, in der Zwischenzeit zurückgedrängte und in Vergessenheit geratene Begriff des Kriegsverbrechers taucht also hier schon auf.[5]

Diese Lehre hat freilich zwei schwache Stellen. Ist die Sicherheit gegeben, daß die im Recht befindliche Partei siegen wird? Und besteht nicht die Möglichkeit, daß beide kriegführenden Seiten im Recht sind? Den spanischen Spätscholastikern sind diese Schwierigkeiten nicht entgangen.[6] Doch ändern sie an dem Grundprinzip des bellum justum nichts und brauchen schon deswegen nicht erörtert zu werden, weil hier ja nur die aus diesem Prinzip sich ergebende Auffassung der Neutralität festzustellen ist.

Die genannten Autoren befassen sich mit der Frage der Neutralität wenig. Auch der auf ihnen fußende Hugo Grotius (1583—1645), der, da die spanischen Spätscholastiker in Vergessenheit geraten waren, nicht ganz zu Recht als *der* Begründer des modernen Völkerrechts galt, tut dies kaum. Es ist jedoch klar, daß, wenn bei einem Krieg angenommen wurde, daß die eine Seite im Recht, die andere im Unrecht sei, eine gewisse moralische Verpflichtung bestand, der gerechten Seite zu helfen. Neutralität war mithin nichts Verdienstliches, sondern eine mittelbare Begünstigung des Unrechts. Völlig logisch erklärt daher Grotius die Neutralität nur dann für zulässig, wenn über die Rechtmäßigkeit des Streites ein Zweifel bestehe, nur „in re vero dubia", in einer tatsächlich zweifelhaften Sache.[7] Zum mindesten, so lehrte er, darf ein am Krieg nicht Teilnehmender nichts tun, was eine ungerechte Sache fördern oder die gerechte Sache beeinträchtigen könne.[8]

Aber die naturrechtlich-theologischen Lehren des Mittelalters über Krieg und Neutralität wurden in der Folge durch neue Theorien mehr und mehr verdrängt. Schon vor Hugo Grotius hatte der Florentiner Machiavelli (1469 bis 1527) die Loslösung der Politik von sittlichen Bedingungen verkündet, hatte der französische Jurist Jean Bodin (1530—1596) die Lehre von der

[4] *Dr. Joseph Höffner,* Christentum und Menschenrechte, Trier 1947, S. 53 ff.
[5] Vgl. *Paul Roth,* Völkerstrafrecht, in dieser Zeitschrift, Mai 1950, S. 99 ff.
[6] *Höffner* a.a.O., S. 263 ff.
[7] Zitiert in *Dr. Paul Guggenheim,* Lehrbuch des Völkerrechts, 2 Bde, Basel 1948 und 1951, S. 955.
[8] *von Waldkirch* und *Vanselow,* Neutralitätsrecht, im Handbuch des Völkerrechts. Stuttgart 1936, S. 21.

staatlichen Souveränität als der Quelle der Rechtssetzung entwickelt. So treten schon im 16. Jahrhundert in der politischen Praxis Anschauungen auf, die den Unterschied von gerechtem und ungerechtem Krieg nicht kennen, aber unbeschränkte Souveränität und imperialistische Ausdehnungsbestrebungen bejahen, was Suarez als heidnische Verirrung bezeichnete. „Das Dogma der unbeschränkten Souveränität hat die Theorie des gerechten Kriegs getötet."[9] Die Entwicklung ging in dieser Richtung weiter, und im 18. Jahrhundert hat die Völkerrechtslehre die mittelalterliche Unterscheidung zwischen gerechtem und ungerechtem Krieg längst fallen lassen. Stadtmüller zitiert hierzu das aus dieser Zeit stammende Staatslexikon Zedlers, das die Lehre vom Strafkrieg als friedengefährdend strikt ablehnt, einen Präventivkrieg aber billigt und dem europäischen Gleichgewicht den Vorrang vor reinen Rechtserwägungen gibt.[10] Anderseits fordern die meisten Vertreter des Völkerrechts, daß Neutrale sich unbedingter Unparteilichkeit gegenüber den kriegführenden Parteien befleißigen. Allerdings war man damals in der Begrenzung der Neutralität noch recht großzügig. Es galt, immer unter der Voraussetzung der Parität gegen die beiden Parteien, als mit der Neutralität vereinbar, Kriegführenden den Durchzug zu gestatten, ihnen Munition und Waffen zu liefern, die Errichtung von Werbestellen zu genehmigen, ja ihnen Truppen zuzuführen, die sogar aus den eigenen Staatsangehörigen aufgestellt werden konnten.

Die Grundsätze der Neutralität des Landkriegs entwickeln sich sehr langsam. Führend in der Neutralitätspolitik wurden die Vereinigten Staaten. Charakteristisch ist die 1793 von Washington im ersten Koalitionskrieg gegen das revolutionäre Frankreich erlassene Neutralitätsproklamation. Darin wird Neutralität als „freundliche und unparteiische Haltung" gegenüber den Kriegführenden definiert. Die amerikanischen Bürger werden gewarnt, gegen diesen Grundsatz zu verstoßen, insbesondere Kontrebandehandel zu treiben, und ein Verstoß gegen die Neutralitätsregelung kann strafrechtlich verfolgt werden.

Kodifiziert wurde das moderne Neutralitätsrecht durch mehrere auf der 2. Haager Konferenz vom Jahre 1907 abgeschlossene Abkommen, von denen eines die Landneutralität, vier die Seeneutralität betrafen. Für die Landneutralität wird bestimmt, daß das Gebiet eines neutralen Staates unverletzlich ist. Insbesondere dürfen die kriegführenden Staaten keine Truppen oder sonstige militärischen Zwecken dienende Transporte durch das Gebiet einer neutralen Macht hindurchführen. Wenn ein neutraler Staat eine Verletzung seiner Neutralität mit Gewalt zurückweist, so darf das nicht als feindliche Haltung angesehen werden. Ein neutraler Staat darf die Errichtung oder Benutzung eines Nachrichtendienstes für eine kriegführende Partei auf seinem Gebiet nicht dulden. Dagegen ist er nicht verpflichtet, die Ausfuhr oder Durchfuhr von Kriegsmaterial für Rechnung einer der krieg-

[9] *Nicolas Politis,* La neutralité et la paix, Paris 1935, S. 19.
[10] *Stadtmüller* a.a.O., S. 157.

führenden Mächte durch sein Gebiet zu hindern. Wichtig sind die humanitären Verpflichtungen neutraler Staaten gegenüber kämpfenden Formationen, die auf ihr Gebiet übertreten, sowie gegenüber Verwundeten und Kranken, die durch das neutrale Gebiet transportiert oder dort untergebracht werden.

Eher als für den Landkrieg bildeten sich Neutralitätsregeln für den Seekrieg heraus, wobei aber besondere Schwierigkeiten durch die Frage der Freiheit der Meere und den Widerstreit der Interessen der zur See mächtigen und der kleineren Staaten auftraten. Bis ins 12. Jahrhundert zurück reichen das französische Seerechtsbuch von Oléron und das englische „Black book of the Admiralty". Im Ostseeraum übernahm die Hansa die Regelung des Seerechts, im Mittelmeer Venedig und Genua. Diese Mächte übten auch eine Seepolizei aus, bekämpften das Piratenwesen und den Strandraub. Das im 14. Jahrhundert in Katalonien entstandene Seerechtsbuch „Consolato del mar" erlangte besondere Bedeutung. Ein wichtiger, die Frage der Neutralität betreffender Grundsatz dieses Buchs war die Lehre, daß im Kriegsfall die Wegnahme der Ladungen von Handelsschiffen unzulässig ist, wenn es sich um neutrale Ware handelt, unabhängig von der Flagge, die das Schiff führt. Dieser Lehre stand freilich die französisch-holländische entgegen, nach der nicht die feindliche oder neutrale Herkunft der Ware entscheidet, sondern die Flagge, die das Schiff führt.

Ein anderes Problem, das auch Fragen der Neutralität berührt, wurde durch die Ausdehnung der Schiffahrt auf die Ozeane wichtig. Die großen Seemächte, Spanien, Portugal, England beanspruchten die Herrschaft auch über die Meere. Hugo Grotius trat dem entgegen und schuf mit dem Werk „Mare liberum" (Das freie Meer) von 1608 das Schlagwort von der Freiheit der Meere, was also bedeutet, daß das Meer niemandes Hoheitsgebiet ist und allen Staaten offensteht. Es ist bezeichnend, daß demgegenüber im Jahre 1618 John Selden dem englischen König Jakob I. eine Gegenschrift „Mare clausum" (Das geschlossene Meer) überreichte, in der er die Ansicht vertritt, daß auch das Meer so gut wie das Land einer Herrschaft unterliegen oder privates Eigentum sein könne. In der Folge bildete sich dann der Grundsatz heraus, daß an den Küsten ein Streifen des Meeres zu dem Gebiet des betreffenden Landes gerechnet wurde, meist in einer Breite von drei Seemeilen, was der Reichweite der damaligen Geschütze entsprach. Wiederholt haben Staaten mit Meeresküsten diesen Bereich ihrer Hoheitsgewässer auszudehnen versucht, neuerdings die Sowjetunion, die zwölf Seemeilen beansprucht. Eine maßlose Übersteigerung solcher Ansprüche zeigten im vorigen Jahr Peru, Chile und Ecuador, indem sie eine 200-Meilenzone als Hoheitsgewässer beanspruchten, was offenbar schon an den Grundsatz der Freiheit der Meere rührt. Der Grund ist, daß die betreffenden Gewässer ein reiches Walfanggebiet bilden. Ob die genannten Staaten mit ihrer Forderung durchdringen, ist fraglich. Die britische Regierung hat sie bereits abgelehnt. Die Vereinigten Staaten, die 1945 wegen der Ölhaltigkeit des

Meeresbodens einen „Kontinentalsockel" von 250 Seemeilen vor ihrer Küste beanspruchten, erklärten dabei ausdrücklich, daß Seefahrt und Fischfang in dieser Zone frei bleiben.

Eine schwierige Frage des Seerechts war die Kaperei. Man versteht darunter die Wegnahme feindlicher Handelsschiffe und der auf neutralen Schiffen beförderten Bannware (Kontrebande). Hierzu konnten auch fremde Schiffe durch „Kaperbriefe" ermächtigt werden, was freilich zur Folge hatte, daß die Kaperei sich vielfach von Seeräuberei kaum unterschied. Durch die am Schluß des Krimkriegs zwischen England und Frankreich abgeschlossene Pariser Seerechtsdeklaration von 1856 wurde die Kaperei abgeschafft. Weitere Bestimmungen dieser Deklaration besagen, daß neutrale Flagge feindliches Gut deckt mit Ausnahme der Bannware, daß neutrales Gut unter feindlicher Flagge mit derselben Ausnahme nicht beschlagnahmt werden darf und daß eine Blockade effektiv sein muß. Derartige Forderungen waren bereits von den unter Führung Rußlands 1780 zu einer „bewaffneten Neutralität" zusammengeschlossenen Staaten aufgestellt worden, die während des nordamerikanischen Unabhängigkeitskriegs durch die britische Flotte schwer in Mitleidenschaft gezogen wurden. Diesem Neutralitätsbund schlossen sich Schweden und Dänemark, weiterhin auch Holland, Preußen und Österreich an, und Großbritannien mußte seine Hauptforderungen anerkennen.[11]

Die Pariser Seerechtsdeklaration von 1856 ist die Grundlage des modernen Seerechts. Eingehend befaßten sich dann die Haager Konferenzen von 1899 und 1907 mit Fragen des Seekrieges und der Seeneutralität. Allerdings muß bemerkt werden, daß in den beiden Weltkriegen gerade das Seekriegsrecht einschließlich des Seeneutralitätsrechts schwer getroffen wurde, so daß eine neue Kodifikation erforderlich wäre. Zu den im Haag vereinbarten Bestimmungen gehörten die Respektierung der Neutralität der Küstengewässer, die aber durchfahren werden dürfen, das Verbot, neutrale Häfen oder Gewässer für Seekriegsunternehmen auszunutzen, die Verpflichtung der Neutralen, Kriegsschiffe beider Parteien gleich zu behandeln, die Beschränkung des Aufenthalts von kriegführenden Schiffen in neutralen Häfen auf 24 Stunden außer bei Seeschäden, das Verbot für neutrale Handelsschiffe, eine der kriegführenden Parteien zu unterstützen. Der private Seehandel auch der neutralen Staaten ist im Kriege besonders gefährdet, zumal der Begriff der Bannware im Zeichen des totalen Kriegs kaum noch Grenzen hat. Dazu kommen die schweren Verletzungen des Seekriegsrechts, die sich beide Parteien der Weltkriege zu Schulden kommen ließen, wie Erweiterung der Minenkriegführung, Einrichtung von Sperrgebieten, unbeschränkter U-Boots-Krieg. Die Wiederherstellung der Achtung des Seekriegsrechts und die Sicherung der Neutralen im Kriege bilden daher eine Aufgabe für sich.

Inzwischen hatten sich in der praktischen Handhabung der Neutralität starke Abweichungen von der Unparteilichkeit entwickelt, wie sie Washing-

[11] Den Wortlaut der Neutralitätserklärung s. bei *Stadtmüller* a.a.O. S. 146.

tons Neutralitätserklärung von 1793 gefordert hatte. Der Begriff „wohlwollende Neutralität" kam auf; sicherlich gab es auch eine übelwollende Neutralität. Als z. B. im Jahre 1905 die russische Flotte von der Ostsee auslief, um die halbe Welt zu umfahren, bis sie bei Tsushima im Kampf gegen die japanische Flotte ihr Ende fand, war die Haltung Deutschlands den russischen Kriegsschiffen gegenüber freundlich neutral, die Englands unfreundlich. Guggenheim unterscheidet verschiedene Stufen der Neutralität, vollkommene (integrale), qualifizierte oder differentielle.[12] Die Haltung der Vereinigten Staaten im zweiten Weltkrieg noch vor ihrer Beteiligung macht diese Grade der Neutralität besonders deutlich. Sie verkauften an Großbritannien 1940 50 Zerstörer und gaben mit dem Pacht- und Leihsystem (Lend and lease act) den Gegnern der Achsenmächte eine große Waffenhilfe. Es war nur logisch, wenn damals die Formulierung aufkam, die Vereinigten Staaten seien „nichtkriegführend", aber nicht neutral.

Die unterschiedliche Handhabung der Neutralität hängt zusammen mit einer Wandlung der Auffassung und Bewertung der Neutralität als solcher, die ihrerseits auf einer veränderten Einstellung zum Kriege beruht. Wir hatten gesehen, daß die moraltheologische mittelalterliche Beurteilung des Krieges, die nur den „gerechten Krieg" zuließ, so daß Neutralität im Grund eine Begünstigung des einen ungerechten Krieg führenden Teils bedeutete, geschwunden war. Die mit der Erweiterung des Krieges zum Volkskrieg, durch das Wettrüsten, die Erfindung neuer furchtbarer Waffen und schließlich durch den totalen Krieg immer fürchterlicher werdenden Kriegsfolgen hatten etwa seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Bewegung zur Kriegsverhütung hervorgerufen. An sich war dieser Gedanke nicht neu. Insbesondere reichen bis ins Mittelalter zurück politische Pläne, durch einen Zusammenschluß oder eine Union Europas wieder einen Zustand wie die Pax Romana, den Frieden des römischen Weltreichs, zu schaffen.[13] Doch sind diese Pläne in der Regel mit dem Streben nach einer politischen Hegemonie verbunden wie der Grand plan des französischen Königs Heinrichs IV. Der Frieden von Utrecht, der den Spanischen Erbfolgekrieg beendete, stellte als Mittel zur Sicherung des Friedens den Grundsatz des Gleichgewichts der Kräfte auf. Teils auf Grund dieser Idee, teils in ihrer Erweiterung entwarf der Abbé de St. Pierre (1658—1743) den Plan einer europäischen Union „pour rendre la paix perpétuelle" (um den dauernden Frieden zu schaffen); seine Gedanken verbinden sich mit den Lehren der Aufklärung, die den Krieg verurteilen. Diese im Grunde philosophische Ablehnung des Krieges gipfelt in der Schrift Kants „Vom ewigen Frieden" vom Jahre 1795.

Erfolg hatten diese Ideen nicht. Es kam vielmehr die Zeit der Napoleonischen Erschütterungen mit einem Übermaß von Unrecht und Gewalt, daraus aber die Sehnsucht nach der Wiederherstellung der bürgerlichen Rechts-

[12] *Guggenheim* a.a.O., S. 955. 980. Vgl. auch *von Waldkirch-Vanselow* a.a.O., S. 11 f.

[13] Eine Zusammenstellung solcher Pläne siehe bei *Richard Coudenhove-Kalergi*, Die europäische Nation, Stuttgart 1953, S. 61 ff.

ordnung, die dann die Aufgabe des Wiener Kongresses wurde. Als Napoleon mit seiner Rückkehr von Elba den Frieden der Welt erneut bedrohte, sprachen die acht Signatarmächte des Friedens von Paris vom 13. März 1815 seine Ächtung aus. Er habe, so heißt es in dieser Erklärung, sich „außerhalb der Grenzen bürgerlicher und gesellschaftlicher Beziehungen gestellt" und sich „als Störer des Weltfriedens der öffentlich-rechtlichen Ahndung ausgesetzt". Der Gedanke tauchte auf, ihn vor Gericht zu stellen. Doch blieb es bei der harten Verbannung nach St. Helena, und der Gedanke de Vitorias, daß dem Sieger das Recht zustehe, Übeltäter und Kriegsverbrecher vor Gericht zu stellen, blieb noch über ein Jahrhundert ohne Auswirkung und Anwendung. Niemand dachte daran, die Schuldigen an den Kriegen des 19. Jahrhunderts zu suchen und zur Verantwortung zu ziehen. Während aber gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die Rüstungen der europäischen Mächte immer bedrohlicher anwuchsen, erstarkten auch der Pazifismus im Sinne einer auf ethischen Motiven begründeten Friedensbewegung und die Bestrebungen zur Kriegsverhütung. In den Haager Friedenskonferenzen 1899 und 1907 traten „zum ersten Mal in der Geschichte Staaten ausschließlich zu dem Zweck zusammen, um ohne politische Nebengedanken Grundlagen zu einem Friedensverband zu schaffen".[14] Doch sie erreichten nur eine in zahlreichen Verträgen niedergelegte Stärkung des Prinzips, zwischenstaatliche Konflikte durch schiedsrichterliche Methoden zu lösen. Der erste Weltkrieg konnte indes nicht verhindert werden. Aber an seinem Ende warfen sich die Siegermächte zu Richtern über die Besiegten auf, indem sie Deutschland zwangen, mit Art. 231 des Versailler Vertrags das Bekenntnis seiner Schuld am Kriege auszusprechen, und sie forderten im Art. 228 des Vertrags die Auslieferung der „wegen eines Verstoßes gegen die Gesetze und Gebräuche des Kriegs angeklagten Personen" mit dem deutschen Kaiser an der Spitze, eine Forderung, auf die allerdings gegen das deutsche Anerbieten verzichtet wurde, solche Kriegsverbrecher vor eigene Gerichte zu stellen.

Es ist hier nicht der Ort darzulegen, daß die Siegermächte mit ihrer Einstellung zur Frage der Kriegsschuld und der Kriegsverbrechen einseitig und ungerecht waren. Wesentlich ist aber, daß damit der Gedanke des „ungerechten Kriegs" wieder aufgegriffen worden war. Dieser Gedanke tritt verstärkt zutage in dem aus der amerikanischen Bewegung zur Kriegsächtung hervorgegangenen Kellogg-Pakt vom 27. August 1928, der in der Folge von über 50 Staaten unterzeichnet wurde und der im Art. 1 besagt, daß die vertragschließenden Mächte im Namen ihrer Völker „es feierlich verurteilen, in internationalen Streitigkeiten zum Kriege zu greifen". Der Schweizerische Bundesrat stellte fest, daß hiermit „die Verurteilung des Angriffskriegs aus der moralischen Ordnung in die juristische übergegangen sei". Und Politis meint, der Kellogg-Pakt habe, indem er den Krieg verurteilt, ja, als internationales Verbrechen auffaßt, zugleich auch die Neutralität verurteilt.[15]

[14] *Schücking-Wehberg,* Die Satzung des Völkerbundes, Berlin 1924, S. 3.
[15] *Politis* a.a.O., S. 131. 133.

Inzwischen war bereits der Völkerbund mit den Pariser Vorortverträgen ins Leben getreten. Sein Hauptzweck war die Erhaltung des Friedens. Jeder Krieg und jede Bedrohung mit Krieg, so besagt Art. 11 der Völkerbundssatzung, ist eine Angelegenheit des ganzen Bundes, der die zum wirksamen Schutz des Völkerfriedens geeigneten Maßnahmen zu ergreifen hat. Die Mitglieder des Bundes verpflichten sich, in Streitfragen eine schiedsrichterliche oder richterliche Entscheidung herbeizuführen. Schreitet ein Bundesmitglied trotzdem zum Kriege, „so wird es ohne weiteres so angesehen, als hätte es eine Kriegshandlung gegen alle anderen Bundesmitglieder begangen". Infolgedessen sind die Bundesmitglieder verpflichtet, an Strafmaßnahmen gegen den Friedensstörer teilzunehmen, die in erster Linie in wirtschaftlichen Sanktionen bestehen, aber auch in einer Beteiligung an der „bewaffneten Macht, die den Bundesverpflichtungen Achtung zu verschaffen bestimmt ist" (Art. 16).

Es ist in diesem Zusammenhang nicht zu erörtern, daß und warum der Völkerbund zu schwach war, um gemäß den angezogenen Bestimmungen seiner Satzung den Frieden zu schützen. Die grundsätzliche Bedeutung der vorgesehenen Maßnahmen liegt aber darin, daß „während bisher das Völkerrecht eine zwangsweise Durchsetzung der internationalen Verpflichtungen durch eine Staatengemeinschaft nicht kannte, fortan der Grundsatz gelten soll: Alle für einen, einer für alle".[16] Das aber bedeutet, daß Neutralität zu bewahren, nun nicht mehr im Belieben des einzelnen Staates liegt, daß er vielmehr verpflichtet ist, gegebenenfalls in einen Krieg einzutreten, an dem er unmittelbar gar nicht beteiligt ist. Die Völkerbundsmitglieder „haben sich des Rechts, die Neutralität zu wahren, begeben".[17] Die sittliche Verurteilung eines ungerechten Krieges hat also zu der rechtlichen, aber nur aus moralischen Erwägungen verständlichen Verpflichtung geführt, nicht neutral zu bleiben.

Mit der Schaffung der Vereinten Nationen, die nach dem zweiten Weltkrieg an die Stelle des Völkerbunds traten, ist diese Linie der Entwicklung fortgesetzt worden. Scharf unterstrichen wird diese Tendenz durch die Kriegsverbrecherprozesse, die die siegreichen Alliierten in Nürnberg und in Tokio durchführten. Denn diese Prozesse richteten sich nicht nur gegen Kriegsverbrechen im herkömmlichen Sinne, nämlich Verletzungen der Kriegsgesetze und -gebräuche sowie Verbrechen gegen die Menschlichkeit, sondern, und zwar in erster Linie, gegen „Verbrechen gegen den Frieden, nämlich: Planen, Vorbereitung, Einleitung oder Durchführung eines Angriffskriegs oder eines Kriegs unter Verletzung internationaler Verträge, Abkommen oder Zusicherungen oder Beteiligung an einem gemeinsamen Plan oder an einer Verschwörung oder Ausführung einer der vorgenannten Handlungen". Daß die Nürnberger Prozesse, auch wenn sie in vielen Fällen die gerechte Sühne furchtbarer Verbrechen brachten, schwere rechtliche

[16] *Schücking-Wehberg* a.a.O., S. 617.
[17] *von Waldkirch-Vanselow* a.a.O., S. 13.

Mängel aufwiesen,[18] ändert nichts an der Bedeutung der darin niedergelegten Grundsätze der Verdammung und der Strafbarkeit eines Angriffskriegs und eines Kriegs unter Bruch bindender Verträge. Kommt es zu der Kodifizierung eines „Völkerstrafrechts", womit eine Kommission der Vereinten Nationen befaßt ist, so wird diese Beurteilung des Kriegs, in der die Gedanken der spanischen Spätscholastiker nach 400 Jahren wiederkehren, sicherlich an bevorzugter Stelle Aufnahme finden. Und es ist bemerkenswert, wie weitgehend sich diese grundsätzliche Einstellung mit der Meinung des Heiligen Vaters deckt, der am 30. September des vorigen Jahres vor dem Weltkongreß der Ärzte in Rom sagte: „Zweifellos ist das Vom-Zaun-Brechen eines solchen (nämlich eines modernen) Krieges, ohne jeden Grund, das heißt, ohne daß er durch ein äußerst schweres, auf keine andere Weise zu behebendes Unrecht aufgezwungen wird, infolge der Schrecken und der unermeßlichen Leiden, die daraus folgen, ein derartiges Verbrechen, das die strengsten innerstaatlichen und internationalen Sühnemaßnahmen fordert."

Vom Völkerbund hatten die Vereinten Nationen auch den Grundsatz übernommen, einer Friedensstörung durch kollektives Einschreiten entgegenzutreten. Um nötigenfalls „ein schnelles und wirksames Handeln zu gewährleisten", wie es im Art. 24 der Charta der Vereinten Nationen heißt, also um die Mängel auszuschalten, die in dieser Hinsicht der Völkerbund besaß, war der Sicherheitsrat geschaffen worden. Dieser hat (Art. 39 ff. der Charta) festzustellen, ob eine Bedrohung des Friedens, ein Friedensbruch oder eine Angriffshandlung vorliegt, die Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen aufzufordern, Maßnahmen ohne Anwendung bewaffneter Gewalt zu ergreifen, nötigenfalls aber auch mit Mitteln des Kriegs einzugreifen. Alle Mitgliedsstaaten sollen in diesem Fall dem Sicherheitsrat „auf Grund besonderer Abmachungen bewaffnete Streitkräfte, Beistand und Erleichterungen unter Einschluß des Durchmarschrechts zur Verfügung stellen". Im Falle Korea ist das bekanntlich geschehen. Inwieweit der Sicherheitsrat in Zukunft seine Aufgaben in diesem Sinne erfüllen kann, bleibt abzuwarten. Im Zusammenhang unserer Betrachtungen ist wichtig, daß von den Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen erwartet wird, daß sie in einem Krieg, den der Sicherheitsrat als „ungerechten Krieg" erklärt, nicht neutral bleiben, sondern daß sie in diesen Krieg eintreten. Auch wenn ein solcher Krieg als Sanktion oder strafweise Exekution gedacht ist, wäre es eben doch ein Krieg. Der Grundsatz der kollektiven Zurückweisung eines Angriffs, also der Verzicht auf Neutralität eines nicht unmittelbar beteiligten Staates, liegt auch den zahlreichen nach dem zweiten Weltkrieg geschaffenen Defensivbündnissen zugrunde, wie dem Nordatlantikpakt, dem südosteuropäischen Pakt, der Westunion, die zur Westeuropäischen Union erweitert werden soll, und andern.

---

[18] Vgl. hierzu die Schrift des Verteidigers des Admirals Dönitz, *Otto Kranzbühler,* Rückblick auf Nürnberg, Hamburg 1949.

Die moderne Entwicklung der Möglichkeiten und der Wertung der Neutralität hat unter den Völkerrechtslehren eine Kontroverse darüber hervorgerufen, ob denn Neutralität überhaupt noch möglich, ja, ob sie sittlich noch zu rechtfertigen oder zu verwerfen ist. Politis vertritt die Meinung, daß „Neutralität ein Erzeugnis internationaler Anarchie" sei, „unfaßbar für eine organisierte Völkerrechtsgemeinschaft", ein „Anachronismus, bestimmt zu verschwinden".[19] Von Waldkirch dagegen ist der Ansicht, daß Neutralität ihre „eigene moralische Berechtigung" in sich trage. „Sie will vor allem die zwischenstaatliche Friedensordnung aufrechterhalten, den Krieg räumlich und sachlich einengen. Dieses Streben ist ethisch hoch zu bewerten."[20] In der Tat könnte, wenn es in einem Kriegsfall keine oder nur wenige neutrale Staaten gibt, die ungünstige Rückwirkung eintreten, daß der Krieg sich ausweitet, während die Möglichkeiten einer Friedensvermittlung eingeschränkt sind. Auch die alten, schon von den Spätscholastikern Spaniens behandelten Schwierigkeiten der Feststellung, welche Partei denn nun im Unrecht sei, können sich geltend machen.

Fraglich ist schließlich, ob in Zukunft gelingt, was dem Völkerbund nicht gelang, nämlich ein solidarisches Eintreten einer Staatengemeinschaft gegen einen Friedensbrecher herbeizuführen. So ist sicher anzunehmen, daß Schweden in einem Kriegsfall versuchen würde, wie in den beiden Weltkriegen seine Neutralität aufrechtzuerhalten, oder daß Indien sich aus einem Krieg heraushalten würde, der aus dem ideologischen Gegensatz zwischen der freien und der kommunistischen Welt entspringen könnte. Aber der Grundsatz der Verdammung des Kriegs ist richtig und sollte moralisch und rechtlich immer mehr vertieft und völkerrechtlich verankert werden. Einen ungerechten Krieg zu bekämpfen, dem Angreifer keine Hilfe zu gewähren, ihn in gemeinsamer Anstrengung zurückzudrängen und zu bestrafen, ist ein sittliches Postulat und Neutralität in solchem Falle ein Unrecht.

Von Neutralität zu unterscheiden ist Neutralisierung, ein Begriff, der in Verbindung mit der Zukunft Deutschlands politisch aktuell geworden ist. Guggenheim definiert Neutralisierung oder Neutralisation als den „mit Zustimmung des neutralen Staates errichteten oder ihm aufgezwungenen permanenten Neutralitätsstatus".[21] Damit sind zwei Formen der Neutralisierung unterschieden, eine von dem betreffenden Staat ausgehende und eine ihm auferlegte. Für Guggenheim als Schweizer ist diese Unterscheidung wesentlich. Denn die Schweiz hat von sich aus den Wiener Kongreß gebeten, ihre in jahrhundertelanger völkerrechtlicher Gewohnheit herausgebildete Neutralität zu bestätigen, und in der Wiener Kongreßakte vom 20. November 1814 wird diese Neutralität anerkannt und gewährleistet, indem festgestellt wird, daß „die Neutralität und Unverletzlichkeit der Schweiz, ebenso ihre Unabhängigkeit von jedem fremden Einfluß den wahren Interessen der europäischen Politik entspricht". Dies ist offenbar kein Zwang, sondern eine

[19] *Politis* a.a.O., S. 8f.
[20] *von Waldkirch-Vanselow* a.a.O., S. 18.
[21] *Guggenheim* a.a.O., S. 960.

Garantie. Neutralisiert wurde dagegen durch die Entscheidung einer Mächtekonferenz unmittelbar nach seiner Entstehung im Jahre 1830 das Königreich Belgien. Signatarmächte des betreffenden Londoner Protokolls waren England, Frankreich, Preußen, Österreich und Rußland. Die belgische Neutralität wurde bekanntlich im ersten Weltkrieg von Deutschland verletzt und nach dem Kriege von Belgien selbst aufgegeben. Für die Schweiz bildet ihre Neutralität eine Schwierigkeit im Falle ihres Beitritts zu internationalen Organisationen mit Verpflichtungen, sich an etwaigen kollektiven Maßnahmen gegen einzelne Staaten zu beteiligen. Dem Völkerbund gehörte die Schweiz an, erklärte aber von vornherein, daß sie sich nur an wirtschaftlichen, nicht aber an militärischen Sanktionen beteiligen würde, und 1938 zog sie auch diese Zusage wieder zurück, womit sie von einer „differentiellen" wieder zu ihrer „integralen" Neutralität zurückkehrte. Den Vereinten Nationen ist die Schweiz nicht beigetreten.

In Verbindung mit der zukünftigen politischen Entwicklung Deutschlands ist die Frage seiner Neutralisierung aufgeworfen worden. In erster Linie ist dies das Ziel der Sowjetregierung und der kommunistischen Partei.[22] Doch dürfte auch die Forderung unserer Sozialdemokratie nach einer „Bündnislosigkeit" des wiedervereinigten Deutschlands, wie sie im Oktober vorigen Jahres im Bundestag vertreten wurde, auf dasselbe hinauslaufen, insbesondere wenn Deutschland in ein System kollektiver europäischer Sicherheit eingegliedert würde, wobei der Bestand Deutschlands wohl formell garantiert, seine Neutralität aber als Verpflichtung festgelegt würde, was eben Neutralisierung bedeutet. Mit der Forderung nach Neutralisierung wird von der sowjetischen Seite die Forderung nach Entmilitarisierung Deutschlands verbunden. Diese Verbindung ist nicht selbstverständlich. Die neutralen europäischen Staaten Schweden und Schweiz sind vielmehr hochgerüstet. Dies ist auch völkerrechtlich deswegen unanfechtbar, weil die Selbsterhaltung, das heißt, nötigenfalls die Verteidigung gegen einen Angriff, zu den Grundrechten eines Staates gehört und dementsprechend auch im Art. 51 der Charta der Vereinten Nationen festgelegt ist.

Die Westmächte und die Bundesregierung streben im Gegensatz zu Moskau die Eingliederung Deutschlands in das Verteidigungssystem des Westens und in die hierfür bestehenden oder zu schaffenden Organisationen des Nordatlantikpaktes und der Westeuropäischen Union an. Die Entscheidung der Meinungsverschiedenheiten zwischen Ost und West, die durch die gegenwärtige Spaltung Deutschlands kompliziert wird, ist keine völkerrechtliche Frage, sondern hängt von dem Ausgang des politischen Ringens zwischen den beiden Mächtegruppen ab. Eine Stellungnahme hierzu muß davon ausgehen, inwieweit dem von der Sowjetregierung stark herausgestellten Programm eines friedlichen Nebeneinanderbestehens der freien und der kom-

[22] Vgl. hierzu *Boris Meißner*, Rußland, die Westmächte und Deutschland, Hamburg 1953, insbesondere den Abschnitt: Der sowjetische Plan einer Friedensregelung mit Deutschland, S. 343 ff.

munistischen Welt Vertrauen entgegengebracht werden kann. Die sowjetische Politik seit dem Kriegsende ist freilich in keiner Weise geeignet, ein solches Vertrauen zu erwecken. Und an dem Endziel des Kommunismus, die Herrschaft über die ganze Welt zu erringen, kann nicht gezweifelt werden, auch wenn angenommen wird, daß Moskau zur Zeit an einer Entspannung der internationalen Lage ehrlich interessiert ist.

Eichendorff als Nihilist

Zum historischen Materialismus in der Literaturgeschichte

Von GERHARD MÖBUS

Schon in der 1845/46 entstandenen Schrift „Die deutsche Ideologie" haben Marx und Engels den Bereich des Geistigen auf die Weise entwertet, die für ihr späteres System des historischen Materialismus charakteristisch ist. Denn schon dort finden sich die Sätze: „Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten ... nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein." Diese grob vereinfachende These nimmt aus den weitreichenden Wechselwirkungen aller Größen des geschichtlichen Lebens das Geistige heraus und erklärt es als „ideologischen Reflex". Im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie" von 1859 erhält diese Auffassung schließlich ihre schärfste Formulierung: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt." Die Konsequenz dieser Sätze hat Marx in seiner Polemik gegen Proudhon gezogen: „Die Handmühle gibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten."

Es gehört gewiß mehr als Mut dazu, in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts im Sinne dieser Vereinfachungen des historischen Materialismus Geistesgeschichte zu treiben. Denn es ist nicht zu viel gesagt, wenn man fest-

stellt, daß es nicht eine einzige geistesgeschichtliche Darstellung gibt, der es gelungen wäre, die Thesen des historischen Materialismus in ihrem Bereich überzeugend durchzuführen. Im Gegenteil: immer wieder wird bewiesen, daß es zu geradezu grotesken Simplifizierungen führt, wenn Vertreter des historischen Materialismus im Bereich der Geistesgeschichte mit ihren Thesen ernst machen.

Ein Beispiel dafür bietet der marxistische Literarhistoriker Georg Lukacs. Von ihm ist im Aufbau-Verlag Berlin 1952 eine Anzahl von Aufsätzen unter dem Titel „Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts" erschienen. Es ist aufschlußreich, daß sich der marxistische Literarhistoriker im Vorwort zu dem Zugeständnis gezwungen sieht, es sei ihm nicht gelungen, den Zusammenhang zwischen „gesellschaftlicher Grundlage" und literarischer Leistung für das neunzehnte Jahrhundert systematisch herzustellen. Er hilft sich mit dem Kunstgriff, die Literatur dieser Epoche in Deutschland, die Klassik und Romantik, dadurch zu charakterisieren, daß er „diesen geistigen und künstlerischen Synthesen" eine „äußerst schwache heimatliche Seinsbasis" zuschreibt. Das heißt: wenn es ihm nicht gelingt, die Basis-Überbau-These für diese Epoche der deutschen Literaturgeschichte anzuwenden, dann liegt das nicht an der These, sondern daran, daß dieser Epoche die „gemeinsame gesellschaftliche Entwicklungsbasis" fehlt. Es zeugt von einer Voreingenommenheit ohnegleichen, wenn Lukacs überhaupt nicht der Gedanke kommt, einer These, die einer Epoche gegenüber in diesem Maße versagt, müsse soviel an Geltung abgesprochen werden, als sie an erhellender Kraft der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber vermissen läßt.

Hat man in diesem Vorwort verfolgt, wie der marxistische Literarhistoriker die messerscharfe Theorie in ein hölzernes Eisen verwandelt, um sie für die Wirklichkeit einer literarischen Epoche handlich zu machen, so darf es als ein Musterstück marxistischer Interpretation gelten, wie Lukacs es zuwege bringt, das Werk und die Persönlichkeit Joseph von Eichendorffs der Formel des historischen Materialismus zu unterwerfen.

Mit Hilfe des marxistischen Vokabulars kommt es erst einmal zu der folgenden einleitenden Charakteristik: „Wir haben es ... offenbar mit dem reinsten Typus des feudalen Romantikers zu tun. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß Eichendorff von Geburt katholisch war, daß die extremsten Reaktionäre der Romantik, Görres und Friedrich Schlegel, seine geistige Entwicklung beeinflußten."

Lukacs stellt dann fest, daß sich diese scheinbar sehr einfache Lage bei näherem Zusehen kompliziere. Denn Eichendorff sei zwar ein gläubiger Katholik „samt allen damit verbundenen reaktionären Zügen", aber er sei es von Geburt und ohne jede Problematik. Sein Katholizismus begleite seinen Alltag, beschränke seinen weltanschaulichen Horizont, ändere aber sehr wenig an seiner normalen äußeren wie inneren Lebensführung: „Wir haben also in Eichendorffs Lebensablauf etwas ganz anderes vor uns als in den meisten Biographien führender Romantiker: eine geradlinige, unproblema-

tische Anständigkeit, eine feste, oft bornierte Überzeugung. All dies ist weit entfernt von dem richtungslosen, heuchlerischen oder zynischen Abenteurertum solcher Menschen wie Adam Müller oder Gentz. Ebenso fern ist es der Haltlosigkeit und Zerrissenheit des romantischen Typus, wie ihn Brentano verkörpert. Eichendorff ist ein gewissenhafter und tüchtiger Beamter; er heiratet früh und lebt ein unproblematisches und musterhaftes Familienleben. Die schriftstellerische Tätigkeit fügt sich ebenfalls ohne Konflikte in den gegebenen Lebensrahmen."

Diesen Sätzen ist nichts hinzuzufügen; indessen führen sie unvermeidlich zu der Frage: wenn sich Eichendorff so sehr von den andern Romantikern unterscheidet, was macht ihn dann überhaupt zum romantischen Dichter? Auf diese Frage zielt auch Lukacs, wenn er fortfährt: „Diese (oft bornierte) Festigkeit und Geradlinigkeit seiner öffentlichen und privaten Lebensführung ist ganz und gar unromantisch. Trotzdem ist seine Produktion, und zwar in völlig ungekünstelter Weise, spontan, tief und typisch romantisch."

Das erste, was Eichendorff für Lukacs zum Romantiker macht, ist sein „romantischer Antikapitalismus". Über ihn heißt es: „Romantisch ist vor allem die Art seiner Auflehnung gegen jene kapitalistische Prosa, die sich im damaligen Deutschland von vornherein in verknöcherten, spießbürgerlichen Formen äußert; in Deutschland wird der engstirnige und engherzige Philister des verfallenden Zunftwesens langsam zum kapitalistischen Spießbürger." Nun steht außer Frage, daß sich durch Eichendorffs Gesamtwerk sehr charakteristisch auch die Ader der romantischen Ironie zieht. Aber Lukacs selbst muß zugeben, daß sich Eichendorff nicht nur vom ersten Roman an von allen Übertreibungen ferngehalten hat, sondern seinerseits die poetische Phantastik der Pseudo-Poeten schon in „Ahnung und Gegenwart" verspottet hat.

Der marxistische Literarhistoriker zieht daraus den Schluß: „Eichendorff sucht also eine echte, eine religiöse Romantik. Seine Religiosität ist unproblematischer und darum unkritischer und noch bornierter als die seiner ironisierend unaufrichtigen oder zerrissen verzweifelten Zeitgenossen ..." Mit andern Worten: was Eichendorff als Person zum anständigen Mann macht, läßt ihn für Lukacs als Dichter desto fragwürdiger erscheinen. Denn: „er findet ebensowenig wie diese einen Ausweg, kann ebensowenig deutlich sagen, wie die Welt, die seinen Idealen entspricht, eigentlich aussehen soll. Die romantische Ratlosigkeit, die Unfähigkeit, mit den Problemen des neuen Lebens fertig zu werden, ja selbst sie in ihrer wahren Gestalt zu erkennen, tritt bei ihm womöglich noch schärfer und verwirrender als bei seinen poetischen Kampfgenossen hervor, weil diese Ratlosigkeit in einem seltsamen und völlig unaufgelösten Gegensatz zu seiner menschlichen Festigkeit, zu seinem unerschütterlichen Glauben an die romantischen Ideale steht. Aber die Macht der Tatsachen, die Macht des wirklich vorhandenen Gegensatzes zwischen Sein und Bewußtsein bricht ununterbrochen hervor, und Eichendorff ist gezwungen, sich zu den Lebensproblemen oft ebenso nihilistisch zu verhalten

wie viele andere, menschlich ganz anders geartete Romantiker. Er muß, ebenso wie diese, oft zugeben, daß er das Wesen des Lebens nicht begreift, daß die Wirklichkeit ihm undurchdringlich und unerkennbar erscheint."

Damit beginnt Lukacs mit dem Maßstab des historischen Materialismus zu messen; einmal, indem er sich auf den „Gegensatz zwischen Sein und Bewußtsein" bezieht; zum andern, indem er Eichendorff zum Nihilisten erklärt, weil dem Dichter die Wirklichkeit undurchdringlich und unerkennbar erscheine. Bei beidem handelt es sich um Behauptungen, die zu beweisen sind. Das heißt: wir stehen an der Stelle, wo der marxistische Literarhistoriker von der These zu den Tatsachen kommen muß. Wie ist es bei Lukas damit bestellt?

Er zitiert zum ersten einen aus dem Zusammenhang genommenen Satz, in dem Eichendorff das Leben mit seinen bunten Bildern ein unübersehbar weitläufiges Hieroglyphenbuch nennt. Wer Eichendorffs Werke kennt, weiß, daß die Hieroglyphe für ihn die Bedeutung „Sinnbild" hat und auf den tieferen Sinn alles Sichtbaren hinweist. Für wen freilich die Welt so ohne Sinntiefe und Sinnfülle ist wie für den Marxisten, der ist in Gefahr, dem Dichter den eigenen Mangel zuzuschreiben, zugleich das Fehlen jedes Ansatzes zu einem Weltbild im Sinne des historischen Materialismus festzustellen, also Nihilismus zu konstatieren. Sehr bezeichnend ist dafür, was Lukacs über Eichendorffs ersten Roman „Ahnung und Gegenwart" schreibt: „Auch die Handlung des genannten Romans drückt diesen verzweifelten Nihilismus zwar ungewollt, aber desto stärker aus. Eichendorff zeichnet drei Menschen, mit denen er innerlich sympathisiert. Keiner findet seinen Platz im Leben. Der eine wandert, verzweifelt, nach Amerika aus; der zweite zieht sich in ein Kloster zurück; der dritte geht sogar nach Ägypten, um sich dort der Magie zu ergeben."

Dieses Urteil enthält eine derartige Entstellung des Tatsächlichen, daß man annehmen muß, der marxistische Literarhistoriker hat anstatt des Romans selbst nur die abfälligen Bemerkungen gelesen, die sich in Ricarda Huchs Romantik-Buch über dieses Werk Eichendorffs finden; hat er ihn aber gelesen, dann ist er entweder mit Blindheit geschlagen oder er macht sich einer Fälschung schuldig. Um mit der Gestalt des Rudolf zu beginnen, der nach Ägypten geht, um sich der Magie zu ergeben: er ist die Verkörperung des Unglaubens, der jedem Aberglauben anheimfällt. Er ist das genaue Gegenbild seines Bruders, des Grafen Friedrich, der ihn bis zum letzten Augenblick von seinem verworrenen Vorhaben abzubringen sucht. Nachdem Rudolf Abschied genommen hat, heißt es: „Lange blickten sie ihm nach und bedauerten den unglücklich Verwirrten."

Und wandert der Graf Leontin tatsächlich verzweifelt nach Amerika aus? Friedrich und Leontin haben an einem Aufstand teilgenommen und sind beide geächtet und enteignet aus ihrem Vaterlande geflohen. Ist das Verzweiflung, wenn Leontin in dieser Lage sagt: „Und so will ich denn in dem noch unberührten Waldesgrün eines andern Weltteiles Herz und Augen

stärken, und mir die Ehre und Erinnerung an die vergangene große Zeit, sowie den Schmerz über die gegenwärtige heilig bewahren, damit ich der künftigen besseren, die wir alle hoffen, würdig bleibe, und sie mich wach und rüstig finde?"

Ist das Resignation, wenn Friedrich, der ins Kloster geht, diesen Plan Leontins mit den Worten billigt: „... wer von Natur ungestüm, sich berufen fühlt, in das Räderwerk des Weltganges unmittelbar mit einzugreifen, der mag von hier flüchten, soweit er kann. Es ist noch nicht an der Zeit, zu bauen, solange die Backsteine noch weich und unreif unter den Händen zerfließen." Und ist das gar verzweifelter Nihilismus, wenn Friedrich selbst von seinem eigenen Entschlusse, Priester zu werden, sagt: „Mir scheint in diesem Elende, wie immer, keine andere Hilfe als die *Religion*. Denn wo ist in dem Schwalle von Poesie, Andacht, Deutschheit, Tugend und Vaterländerei, die jetzt, wie bei der babylonischen Sprachverwirrung, schwankend hin und her summen, ein sicherer Mittelpunkt, aus welchem alles dieses zu einem klaren Verständnisse, zu einem lebendigen Ganzen gelangen könnte? Wenn das Geschlecht vor der Hand einmal alle seine irdischen Sorgen, Mühen und fruchtlosen Versuche, der Zeit wieder auf die Beine zu helfen, vergessen und wie ein Kleid abstreifen, und sich dafür mit voller, siegreicher Gewalt zu Gott wenden wollte, wenn die Gemüter auf solche Weise von den göttlichen Wahrheiten der Religion lange vorbereitet, erweitert, gereinigt und wahrhaft durchdrungen würden, daß der Geist Gottes und das Große im öffentlichen Leben wieder Raum in ihnen gewönne, dann erst wird es Zeit sein, unmittelbar zu handeln, und das alte Recht, die alte Freiheit, Ehre und Ruhm in das wiedereroberte Reich zurückzuführen. Und in dieser Gesinnung bleibe ich in Deutschland und wähle mir das Kreuz zum Schwerte. Denn wahrlich, wie man sonst Missionarien unter Kannibalen aussandte, so tut es jetzt viel mehr not in Europa, dem ausgebildeten Heidensitze."

Schon wahr: das Vorhaben des Grafen Friedrich ist nicht das eines kommunistischen Funktionärs, der Stalins „aktive Rolle des Überbaus" beherzigt, aber es ist doch weit entfernt davon, etwas von Resignation oder gar Nihilismus an sich zu haben. Es ist nicht zu verheimlichen: der marxistische Literarhistoriker hat die Tatsachen, hier also den Text des Romans, bedenkenlos beiseite geschoben, um das von ihm gewünschte Ergebnis zu erzielen.

Der Gewinn, den Lukacs aus seiner Ungenauigkeit zieht, ist, daß er weiterhin wie selbstverständlich von der Ratlosigkeit Eichendorffs spricht: „Wie seine ganze Poesie ist diese Ratlosigkeit und Unzufriedenheit später eine Art Begleitmusik des Lebens. Sie äußert sich als Sehnsucht nach ‚Natur', nach der ‚guten, alten Zeit', in der das Leben noch sinnvoll und unproblematisch war. Und diese Sehnsucht nimmt zuweilen offen religiöse, offen katholische Formen an. In diesem Sinne ist Eichendorff wirklich ein feudaler Romantiker.

Aber diese Sehnsucht bleibt bei ihm ganz verschwommen, ohne Programm, ja, wenn er als Gestalter auf die ‚gute, alte Zeit' zurückgreift, gerät

er mit seiner Weltanschauung in schwer ausgleichbare Widersprüche ... Dieser Widerspruch in der Darstellung, der Eichendorff nie bewußt geworden ist, der aus der Richtungslosigkeit seiner Weltanschauung stammt, macht solche Werke verschwommen, konturlos, trotz Schönheit der Details im wesentlichen formlos, unkünstlerisch."

Lukacs stellt zwar selbst fest, Eichendorff sei „bei all seiner katholischen Beschränktheit" ehrlich genug, das Adelsleben der Vergangenheit und Gegenwart nicht zu idealisieren; er entschließt sich aber nicht, diese Tatsache als Konsequenz des Eichendorffschen Denkens anzuerkennen, sondern gesteht ihr nur den Wert eines „Widerspruchs in der Darstellung" zu, der aus der „Richtungslosigkeit seiner Weltanschauung" kommen soll. Es sollte stutzig machen, wenn demselben Dichter erst „katholische Borniertheit" zugeschrieben wird, dann wieder von Richtungslosigkeit seiner Weltanschauung die Rede ist. Was für den Kommunisten immer der Wert einer solchen „Borniertheit" sein mag, richtungslos macht sie auf keinen Fall. Auch hier hat es sich Lukacs zu leicht gemacht: weil Eichendorff ein Adeliger ist, setzt der marxistische Literarhistoriker seinen „Feudalismus" als selbstverständlich voraus. Es wäre für Lukacs ein Leichtes gewesen festzustellen, daß eines der Themen in den Gedichten schon der Schulzeit, das Eichendorff in mehreren Variationen behandelt hat, das des „Unedlen von Adel" ist. Für Eichendorff hat es nie einen Zweifel daran gegeben, daß nicht die Geburt, sondern das Leben und die Leistung den Adel eines Menschen ausmacht. So schreibt er noch in einer der späteren Novellen, „Viel Lärmen um nichts", über einen jungen Dichter: „Der Sturm der Zeit, der so viele Sterne verlöscht und neue entzündet, hatte auch den Stammbaum seines alten, berühmten Geschlechtes zerzaust, seine Eltern starben an gebrochenem Stolze, ihre Güter und seine Heimat waren längst an andere Besitzer gekommen, die er nicht einmal dem Namen nach kannte. Aber Unglück gibt einen tiefen Klang in einem tüchtigen Gemüte und hatte auch ihn frühzeitig durch den tragischen Ernst des Lebens der Poesie zugewendet. Mit freudigem Schauer fühlte er sich bald einer andern wunderbaren Adelskette angehörig, über welche die Zeit keine Gewalt hat, und rasch Konnexionen, Brotperspektiven und allen Plunder, der das Gemeine bändigt, von sich abschüttelnd, zog er nun eben arm, aber frei und vergnügt in die Welt, wie in sein weites, fröhliches Reich hinaus." Wir wissen, wieviel in diesem Schicksal des jungen Dichters für Eichendorff an eigener Lebenserfahrung nachklingt. In jedem Falle haben diese Sätze nichts mit „Sehnsucht nach der guten, alten Zeit" zu tun; und es mag noch daran erinnert sein, daß es dieselbe Erzählung ist, in der Eichendorff für eine Gesellschaft, die sich aus ihrer inneren Unechtheit heraus eine falsche Welt der Illusion schafft, das Wort vom „vornehmen Gesindel" gesprochen hat.

Doch von alledem ist bei Lukacs nicht die Rede; er geht auch hier wieder über den Text des Eichendorffschen Werkes hinweg. Denn nur so wird es ihm möglich, den schwierigsten Teil seiner Aufgabe zu lösen, nämlich die

Lyrik Eichendorffs nach der Manier des historischen Materialismus zu interpretieren. Von ihr heißt es nämlich: „Ihr wesentlicher Inhalt ist: Sehnsucht, Sehnsucht, aus dem ‚normalen', aus dem modern-bürgerlichen Leben herauszukommen; Sehnsucht nach der freien Natur der Wälder, nach Wanderungen, nach der Ferne; in Deutschland nach der Schönheit Italiens, in Italien nach der trauten Enge der Heimat; Sehnsucht nach einer ‚guten, alten Zeit', die in einer stets wiederkehrenden Weise stilisiert und deren gesellschaftlicher Inhalt im Kopf des Dichters widerspruchslos, konfus und konturlos vorhanden ist, aus der er jedoch in der Lyrik nur das Naturhafte und die allgemeine Sehnsucht nach einem menschlich einfacheren und menschlich sinnvolleren Lebenszustand gestaltet."

Lukacs meint, dieses Träumen Eichendorffs von einer besseren Wirklichkeit sei eigentlich ein Wachtraum. Das unterscheide ihn von Novalis und E. T. A. Hoffmann. Es gibt wohl unter dem vielen Fragwürdigen, das über Eichendorff geschrieben worden ist, weniges, das so unzutreffend ist wie die folgende Bemerkung über die Sehnsucht, die das Wesen der Eichendorffschen Lyrik ausmache: „Es ist eine subjektiv echte, tiefe Sehnsucht, aber mit einem leisen Wissen um ihre eigene traumhafte Wesenlosigkeit, eine gewisse Erkenntnis, daß sie nur eine Begleitmusik zum wirklichen Leben bildet." Wer das „wirkliche Leben" wie die Marxisten nur in dem sieht, was sie die „Produktionsverhältnisse" nennen, für den kann eine Lyrik, die nicht ausdrücklich der kommunistischen Propaganda dient, unter allen Umständen nur „ideologischer Reflex" sein; was kann also Eichendorffs Lyrik für Lukacs anderes sein als „Begleitmusik". Begleitmusik, die der rat- und ahnungslose Dichter zu Gesellschaftszuständen macht, die noch weit entfernt sind, die Zustände der klassenlosen Gesellschaft zu sein.

Lukacs hat diese Deutung der Eichendorffschen Lyrik nicht etwa aus den Gedichten Eichendorffs selbst entwickelt; er stützt sie vielmehr zusammen mit seinem gesamten Gedankengang im letzten auf seine Interpretation der Eichendorffschen Erzählung „Aus dem Leben eines Taugenichts". Es lohnt sich, diese Auslegung näher anzusehen.

Lukacs sagt von dieser Dichtung: „Der ‚Taugenichts' ist eine Idylle mit fast märchenhaften Zügen von schattenhaften Gefahren und unerwarteten glücklichen Lösungen. Er enthält — unmittelbar — nichts Gesellschaftskritisches, Polemisches (respektive nur sehr gelegentlich und episodisch), er verdankt jedoch seinen dauernden Erfolg der dennoch in ihm immanent enthaltenen Polemik." Um das einleuchtend zu machen, weist Lukacs auf Äußerungen von Marx hin, in denen die Verkürzung des Arbeitstages gefordert wird. Auf dieser Linie seien auch die Bemühungen der Romantiker zu sehen, die, wie Friedrich Schlegel, den Müßiggang verherrlichen; sie kritisierten einen Übelstand, seien aber unfähig, seine Herkunft in der „kapitalistischen Arbeitsteilung" zu erkennen. Gerade auch Eichendorffs „Taugenichts" zeige, wie die „vollständige weltanschauliche Unklarheit sich mit einem menschlich-dichterisch richtigen Instinkt" verbinden könne. Es

nimmt sich seltsam aus, den Marxisten von einem „menschlich-dichterisch richtigen Instinkt" reden zu hören, obwohl sich im „Taugenichts" auch nicht die Spur einer Gesinnung findet, die im marxistischen Sinne als „fortschrittlich" gelten könnte. Das Kunststück ist, unter diesen Umständen die Theorie des historischen Materialismus aufrecht zu erhalten, ohne den Schimmer eines „ideologischen Reflexes" nachweisen zu können, wie er sich eigentlich für die Novelle eines Dichters gehört, der den „reinsten Typus des feudalen Romantikers" darstellt.

Lukacs hat dieses Kunststück in den folgenden Sätzen versucht: „Sein Held ist ein Vagabund, aber er hat nichts von der deklassierten, intellektuellen, boheme-anarchistischen Opposition an sich. Diese Opposition setzt nämlich bereits auf dem Niveau der vollzogenen sozialen Deklassiertheit durch die kapitalistische Arbeitsteilung ein und bekämpft sie deshalb in einer unfruchtbaren verzerrenden Weise. Dadurch, daß der Eichendorffsche Held ein märchenhafter Bauernjunge vor diesem Deklassierungsprozeß ist, entsteht eine tiefere und richtigere Art der romantischen Opposition, in welcher der in dieser Tendenz enthaltene richtige Kern viel reiner und kräftiger, vor Verzerrungen bewahrter zum Ausdruck kommt als in den früheren und späteren Bohemerevolten gegen die kapitalistische Arbeit."

Das also wäre des Rätsels Lösung: der Taugenichts ist ein märchenhafter Bauernjunge vor dem kapitalistischen Deklassierungsprozeß. Warum ihn Eichendorff zum Helden der Erzählung gemacht hat und was es mit dem „menschlich-dichterisch richtigen Instinkt" auf sich hat, der ihn zu dieser Wahl geführt hat, bleibt offen; dafür gibt der marxistische Interpret schließlich eine jener Redensarten zum besten, wie sie seit langem in den Literaturgeschichten stehen, um die Beziehungslosigkeit zur Dichtung Eichendorffs nicht zu sehr sichtbar werden zu lassen: „Alle Unklarheit Eichendorffs, die sonst seine Epik und Dramatik verschwommen, physiognomielos macht, ist hier nur ein silberner Nebel der verschwiegenen Melancholie, die die innere Heiterkeit der Idylle tief und anziehend macht. Nur hier — sonst allenfalls noch in seinen allerbesten Gedichten — hat die verworren oppositionelle Sehnsucht Eichendorffs eine adäquate und dichterisch tiefe Gestaltung erfahren."

Die Wahrheit sieht anders aus; sie ist aber nur zu erkennen, wenn man sich an die historischen Materialien und nicht an den historischen Materialismus hält. Gibt man Lukacs zu, daß der „Taugenichts" am reinsten das Wesen der Eichendorffschen Dichtung widerspiegelt, dann zeigt sich gerade an dieser Novelle, daß Eichendorff alles andere als ein Dichter ist, den Ratlosigkeit und Ziellosigkeit kennzeichnen. Der „Taugenichts" ist tatsächlich im Gegenzug zur aufkommenden Arbeitswelt des neunzehnten Jahrhunderts geschrieben; aber nicht aus einem unklaren Unbehagen an den Zeitverhältnissen heraus, sondern im voll bewußten Gegensatz zu ihnen. Es mag für einen Marxisten nicht vorstellbar sein, daß das vor Marx und ohne Rücksicht auf den historischen Materialismus der Fall sein kann. Es ist aber der

Fall gewesen und nachweisbar. Im Jahre 1805 noch war der erste Band von „Des Knaben Wunderhorn“ erschienen, und dieser erste Band enthielt den Aufsatz Achim von Arnims „Von Volksliedern“. Arnim hatte sich dort gefragt, woher es denn komme, daß im Volke das Singen und Wandern immer mehr aufhöre. Und er kam zu der Antwort: „Der Nährstand, der einzig lebende, wollte tätige Hände, wollte Fabriken, wollte Menschen, die Fabrikate zu tragen, ihm waren die Feste zu lange Ausrufungszeichen und Gedankenstriche; ein Komma, meinte der, hätte es auch wohl getan. Noch mehr, seine Bedürftigkeit wurde den andern Ständen Gesetz, weil der Nährstand eines festen Hauses bedarf, so wurde jeder als Taugenichts verbannt, der umherschwärmte in unbestimmtem Geschäfte ...“ Da haben wir den Taugenichts. Und wenig später spricht Arnim davon, daß den Menschen der Blick verlorenzugehen droht, der ihnen mehr erschließt, als in der nächsten Nähe um sie ist. Es komme darauf an, an einen Sonntag zu glauben nach den Werktagen. Weil dieser Blick und dieser Glaube immer mehr schwinde, seien vielleicht „alle bereits eingefangen in einem großen Arbeitshause“.

Joseph von Eichendorff hat „Des Knaben Wunderhorn“ 1807 in Heidelberg gelesen und ist tief beeindruckt worden. Denn wer nur einmal die erste Seite seines „Taugenichts“ nachliest, findet, daß da alles Geist vom Geiste Arnims ist. In der Gestalt des Taugenichts steht leibhaft vor uns, was im Aufsatz Arnims als Forderung erscheint. Da bricht ein Mensch auf zur Wanderschaft, singend und spielend, und macht offenbar, daß die Arbeit nicht der einzige Maßstab des menschlichen Daseins ist. Er erhebt das abschätzige „Du Taugenichts!“ damit zum Ehrennamen. In seinem Liede sind eben die die „Trägen“, von denen er singt: „Sie wissen nur vom Kinderwiegen, / von Sorgen, Last und Not um Brot.“ Denkt man an die Worte Arnims über den Sonntag zurück, dann gewinnt auch der Satz über den Taugenichts seinen tieferen Sinn, daß es ihm war „wie ein ewiger Sonntag im Gemüte“. Arnim und Eichendorff wußten, daß der Geist des Menschen es ist, der sich seine Welt schafft; daß es im Menschen selbst seine Ursache hat, wenn er die Welt als Schöpfung Gottes aus den Augen verliert und sich in einer Welt einrichtet, die ein großes Arbeitshaus ist. Das ist es in Wahrheit, was der Dichtung Eichendorffs ihre helle Heiterkeit und ihren tiefen Sinn gibt: die Welt ist ihm Schöpfung Gottes und der Mensch als göttliches Geschöpf größer als alles, was er selbst zu schaffen vermag.

Zeitbericht

Rückgang des Theologiestudiums in Deutschland — Britisch Zentralafrika — Ein Karmel in Kamerun — Um die Wiedervereinigung Togos — Kommunistische Umerziehung — Die Kirche Chinas in der Verfolgung — Die Wohnungsfrage in Frankreich — Frau und Politik — Die Arbeit der Hausfrau — Schwierigkeiten in der Sowjetunion — „Reformen"

Rückgang des Theologiestudiums in Deutschland. Nicht selten hört man auch von Katholiken die Meinung vertreten, einer der Gründe für den Mangel an Priesterberufen, Ähnliches gilt natürlich auch für die Ordensberufe, sei die Verpflichtung des katholischen Priesters zum Zölibat. Daß dies nicht der Fall ist, geht aus der Tatsache hervor, daß die gleiche Erscheinung, sogar in einem noch etwas größerem Ausmaß, auch bei den evangelischen Pfarrerberufen zu beobachten ist. Darauf geht Prof. Heinz-Horst Schrey in einem Aufsatz im *Deutschen Pfarrerblatt* (1. Januar 1955) ein.

Während die Gesamtzahl der Studierenden in der Deutschen Bundesrepublik zunahm, sank die Zahl der Studierenden der Theologie beider Fakultäten, und zwar bei den evangelischen Theologen von einem Gesamtanteil von 3,1 % im WS 1951/52 auf 2,5 % im WS 1953/54, bei den katholischen Theologen von 3,5 % auf 3 % im gleichen Zeitraum.

Nahezu die Hälfte aller evangelischen Theologen studiert in Tübingen, Göttingen und Heidelberg. Der Rückgang zeigt sich vor allem bei den ersten beiden Semestern, die mindestens ein Viertel der Gesamtzahl stellen müßten, um den Nachwuchs zu sichern. Tatsächlich machen sie nicht einmal ein Fünftel der Gesamtheit aus.

Die evangelischen Landeskirchen sind dadurch in großer Verlegenheit. Die rheinische Kirche rechnet mit einem zusätzlichen Bedarf von 550 Pfarrern, was einem jährlichen Mehrzugang von 50 Kandidaten entspräche. Hessen-Nassau hat 33 % zu wenig Pfarrer. In Baden ist zwar der laufende Abgang gedeckt, doch müssen auf Jahre hinaus 10 % der Pfarrstellen und die Hälfte der Vikarsposten unbesetzt bleiben. Württemberg kann mit einem jährlichen Zugang von 50 bis 55 Kandidaten rechnen; es bräuchte jedoch für die nächsten Jahre durchschnittlich jährlich 90—95 Neuzugänge.

Worin liegen die Gründe für diese Erscheinung? Als ersten nennt Prof. Schrey mit dem holländischen Kulturphilosophen Huizinga die Unlust am Dienen, wie ja auch der Mangel an Schwestern und Diakonen zeige. Einen zweiten meint er in einer Krise um die Stellung der Kirche im öffentlichen Leben zu erkennen. Zwar sei die Kirche heute im Staat eine institutionell fundierte Ordnungsmacht erster Ordnung, ja sogar zu einem Mitträger der politischen Gesamtordnung geworden, aber anders als im Zeitalter der Staatskirchenhoheit verlocke das heute die Studenten nicht mehr, das Pfarramt zu ergreifen. Die gleiche Erscheinung zeige sich auch beim juristischen Studium, das in besonderer Weise als Vorbereitung für den Staatsdienst angesehen werden könne. Zwar würden sehr viele dieses Studium ergreifen, aber nur wenige gingen in den Staatsdienst. Die meisten wollten in die freie Wirtschaft. Außerdem habe der Theologiestudent nur eine verhältnismäßig geringe Auswahl an Berufsmöglichkeiten. Der heutige Student aber wolle sich nicht allzufrüh verbindlich festlegen. Einen dritten Grund sieht Schrey in der besonderen Lage der evangelischen Theologie, die durch Bultmanns Entmythologisierungsversuch so schwierig geworden sei, daß sich die Theologiestudenten oft nicht mehr hinaussähen. Einen vierten Grund nennt der Verfasser in der fortschreitenden Säkularisierung des Lebens, die sich vor allem im protestantischen Volksteil bemerkbar mache. So sehr man auch den „christlichen Humanismus" propagiere, so zeige sich doch ein um so deutlicherer Trend zu den

technisch-naturwissenschaftlichen Fächern, auch hier wieder stärker bei den evangelischen Abiturienten als bei den katholischen.

Weniger tief liegende Gründe sieht Schrey in dem Verlangen des heutigen Studenten, möglichst schnell und möglichst viel Geld zu verdienen. Er meint allerdings, das sei wohl verständlich bei der zweimaligen Ausblutung des deutschen Volkes. (Wird damit freilich nicht allzuviel entschuldigt, etwa im Vergleich mit anderen Völkern, die durch die beiden Kriege kaum weniger betroffen wurden?) Einen weiteren Grund, den er nicht übersehen möchte, findet er im Rückgang des humanistischen Gymnasiums. Mancher Abiturient, der vielleicht den Pfarrerberuf ergriffe, wird dadurch abgeschreckt, wenn er außer dem Latinum auch noch ein Graecum und ein Hebraicum machen soll. (Interessanterweise tritt Schrey sowohl für die gute Kenntnis des Griechischen wie des Hebräischen ein, da diese Sprachen den Zugang zur Heiligen Schrift bildeten.) Einen letzten Grund sieht der Autor im Wegfall der Schülerbibelkreise, die eine Gesinnungsgemeinschaft gebildet hätten, in der der einzelne leichter Entscheidungen fälle, als wenn er ganz allein auf sich gestellt sei.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man die meisten dieser Gründe, manche vielleicht nicht in der gleichen protestantischen Färbung, auch für den Nachwuchsmangel im Priesterberuf und in den Orden verantwortlich macht. Der schwindende Glaubensgeist, die zunehmende Materialisierung, vor allem beim Landvolk, das bisher die Mehrzahl der Berufe stellte, die Auflösung der Familie, vielleicht auch eine Theologie, die manchmal zu leicht an den Nöten der Zeit vorbeigeht, und was dergleichen mehr ist.

Schrey schließt mit einigen beherzigenswerten Worten: „Nur wenn es einen Durchbruch durch alle die genannten widrigen Gründe gegen das Pfarramt und das Theologiestudium gibt, werden diese wesenlos, nur wenn die Sache des Dieners am Wort so groß und wichtig wird, daß daneben alles andere klein und nichtig ist, wird sich auch der Zugang zum Theologiestudium erhöhen ... Wir sollten uns aber auch nicht scheuen, die uns begegnenden Jungen unter dem Gesichtspunkt anzusehen, ob sie nicht zum Amt geeignet wären und in diesem Sinne mit ihnen reden. Oft fehlt einfach die Anregung dazu, und warum sollte sie nicht vom Pfarrer kommen?“ Dem ist wohl auch von katholischer Seite nichts hinzuzufügen.

Britisch Zentralafrika. Das Gebet der Kirche gilt im Februar ganz besonders Britisch Zentralafrika. Dieses neue Land besteht aus den drei ehemaligen britischen Kolonien Nyassa (2330000 Einwohner), Nordrhodesien (1950000) und Südrhodesien (2180000). Von den Einwohnern sind mehr als 170000 Weiße.

Das Land wird aus zwei, fast von einander abgeschnittenen Teilen gebildet. Wo nämlich Belgisch-Kongo und Portugiesisch-Ostafrika sich am meisten nähern, bilden sie einen schmalen Korridor von rund 200 km Breite, durch den der nordöstliche Teil des Landes mit dem südlichen verbunden ist. Dieser südliche Teil ist in jeder Hinsicht eine Fortsetzung der südafrikanischen Union. Dort ist die Industrie, vor allem Kupferminen, dort wohnen die meisten Weißen, rund 160000.

Die Mission dieses Teiles ist seit 1879 den englischen Jesuiten übertragen, mit denen zusammen einige deutsche Jesuiten arbeiten. Mittelpunkt der Mission ist Salisbury. Seit 1927 arbeiten auch polnische Jesuiten dort, denen von 1931 ab eine ganze Reihe anderer Missionsgesellschaften folgte. Insgesamt sind jetzt 252 Patres und 81 Brüder dort tätig, die von 560 europäischen und 123 einheimischen Schwestern unterstützt werden. Die hohe Zahl der europäischen Schwestern erklärt sich aus der hohen Zahl von Weißen, von denen 16000 katholisch sind. Die Mission geht langsam voran im Vergleich mit anderen afrikanischen Missionen. Von den rund 3 Millionen Eingeborenen sind nur 231355 katholisch. Einheimi-

sche Priester gibt es nur 10 aus dem Weltklerus, im Priesterseminar von Salisbury sind nur 19 Seminaristen.

Günstiger stehen die Verhältnisse im Norden des Landes. Die Nyassamission wurde 1889 den Weißen Vätern anvertraut. Ihr erster Missionsoberer, P. Dupont, drang von Tanganyika aus ins Land ein und kam den Engländern zuvor. Er verhandelte mit den einheimischen Fürsten, gewann das Vertrauen eines von ihnen, der ihn nach seinem Tod zum Erben seiner Herrschaft einsetzte. Der neue „König", zugleich Apostolischer Vikar, stellte manche Unsitten ab. Nachdem er seine Herrschaft einem weltlichen Fürsten abgetreten hatte, widmete er sich wieder ganz der unmittelbaren Mission. 1903 rief er Montfortaner Patres zu Hilfe, die noch heute zusammen mit den Weißen Vätern das Gebiet missionieren, insgesamt 279 Patres und 36 Brüder. Ihnen stehen 53 einheimische Priester, 159 europäische und 123 einheimische Schwestern zur Seite. 59 Seminaristen bereiten sich im Seminar zu Kachbere auf das Priestertum vor. Die Zahl der Katholiken beträgt 550645. *(Revue du Clergé Africain*, Nov. 1954.)

Ein Karmel in Kamerun. Am 16. Juli, dem Fest U. L. Frau vom Berge Karmel, erhielten in der Mission von Efok 6 schwarze Mädchen den Habit des Karmels. Alle sechs Schwestern waren vorher bereits Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft, die vor allem in Krankenhäusern und Schulen Dienst tut.

Um die Wiedervereinigung Togos. Die ehemalige deutsche Kolonie Togo wurde 1919 als Völkerbundsmandat zwischen Frankreich und England geteilt. Heute ist das Gebiet der UNO unterstellt. Durch die Teilung wurde vor allem der Stamm der Ewe betroffen, die dadurch politisch auseinandergerissen wurden. Seit langem bemüht sich nun der Stamm um die Wiedervereinigung seines Landes, die freilich durch die in beiden Teilen je und je verschiedene politische Entwicklung ziemlich erschwert wird. Während nämlich der französische Teil unter einer selbständigen Verwaltung steht, wurde der britische zur Goldküste geschlagen. Diese hat seither immer größere politische Freiheit gewonnen und wird wohl bald ganz selbständig werden. Was soll jedoch aus dem Teil werden, der juridisch unter der UNO steht? Die Volkspartei der Goldküste möchte ihn ganz ihrem Land eingliedern, was auch von der britischen Regierung nicht ungern gesehen würde. Erst nach diesem politischen Anschluß soll das Problem der Wiedervereinigung der beiden Teile Togos erörtert werden. Dem widersetzen sich jedoch die Bewohner Togos, die Ewe. Sie möchten gerne zuvor über die Wiedervereinigung verhandeln, da sie fürchten, daß Frankreich ähnliche Wege geht wie England, wodurch dann die Wiedervereinigung unmöglich würde. Außerdem sehen manche Einwohner Togos den Anschluß an die Goldküste auch deswegen nicht gerne, weil sie für ihr Volkstum fürchten. *(Revue du Clergé Africain,* Nov. 1954.)

Kommunistische Umerziehung. Der frühere Obere der chinesischen Mission Sienshien, der von den Kommunisten zu 7 Jahren Zwangsarbeit verurteilt worden war, inzwischen jedoch wieder frei wurde, berichtet über die Jahre dieser Zwangsarbeit. Zunächst mußte er im Gefängnis Zündholzschachteln und Sohlen für Holzschuhe herstellen. Bald jedoch wurde er in die Gefängnismühle versetzt, wo er 9 Monate arbeitete. In dieser Mühle wurde der Mais gemahlen, aus dem das Brot für die Insassen des Gefängnisses hergestellt wurde. Die Mühle bestand aus zwei großen Steinen, der eine fest am Boden, der andere drehbar, eine Mühle, wie sie schon 2000 v. Chr. bei den Babyloniern in Gebrauch war. Damals waren es Sklaven, die den Dienst an der Mühle zu versehen hatten, und für Marx war diese Mühle das Symbol der Sklaverei schlechthin. Was hätte er wohl zu einem System gesagt, das nichts anderes sein will als die konsequente Durchführung seiner

Ideen und nun die Menschen in diesen Mühlendienst einspannt? Zu Beginn brachten es die drei Mühlen auf 500 Pfund Mehl im Tag. Aber das reichte offenbar nicht. So setzte das echt kommunistische System der Kritik und Selbstkritik ein. Dazu machte man den „Sklaven" Versprechungen. Nach zwei Monaten war die Produktion auf das Doppelte gestiegen. Jetzt erst galt es die Norm zu finden. Also veranstaltete man einen Wettbewerb. Der Rekord, den die Mannschaft des Missionsobern aufstellen konnte, stündlich 36 Pfund, wurde dann als Norm verkündet. Täglich wurde zehn Stunden gearbeitet. Um diese Norm zu erreichen, mußten die „freiwilligen" Sklaven stündlich 6 km gehen, im Kreis selbstverständlich. Ein Großteil der Gefangenen trug dabei eiserne Ketten an den Füßen von etwa 4 Kilo Gewicht. Ein Inferno des Lärms und der Entwürdigung! Ein Bild aus dem untersten Kreis der Hölle Dantes! Alle zehn Minuten wechselten die Mannschaften ab, zehn Stunden im Tag. Die Arbeit war so anstrengend, daß die Gefangenen bei minus 10° in Hemdärmeln arbeiteten und ganz in Schweiß gerieten. Nach 9 Monaten kam der Missionar in ein Zwangsarbeitslager, die in diesem Paradies der Arbeiter gesetzlich eingeführt sind (vgl. diese Zeitschrift Bd. 155 [Januar 1955] S. 303). Unter anderen Arbeiten wurde er wie ein Zugtier vor den Karren gespannt. Hier enthüllt sich das wahre Antlitz des Kommunismus: er verleugnet die Grundlagen des menschlichen Daseins. Dieser durchgehende Gegensatz zur wahren Freiheit kann, wie Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft erklärt, nicht durch wirtschaftliche Mittel überwunden werden, wie man immer mehr zu meinen scheint. Auf solche Täuschung würde eine nur um so bitterere Enttäuschung folgen.

Die Kirche Chinas in der Verfolgung. Von 144 chinesischen Diözesen hatten bis zum November 1954 mindestens 126 ihren Oberhirten verloren. 114 von diesen waren Ausländer, 30 Chinesen, darunter der Kardinal von Peking. 78 ausländische Bischöfe oder Apostolische Präfekten wurden des Landes verwiesen; 9 chinesische und ausländische Oberhirten sind im Gefängnis oder sonst gestorben. Drei chinesische und drei ausländische Bischöfe sind im Gefängnis; die übrigen stehen unter strenger Bewachung.

1948 gab es in China 3015 ausländische Priester, 2351 fremde Ordensfrauen und 475 Brüder. Ende November war diese Zahl auf insgesamt 89 ausländische Missionare zusammengeschrumpft. Von ihnen sind 3 Bischöfe und 19 Priester in den Gefängnissen. 30 bis 40 wurden getötet oder starben im Gefängnis.

Von den 2675 einheimischen Priestern wurden 100 bis 200 getötet oder starben im Gefängnis; etwa 400 sind augenblicklich eingesperrt, wobei zu bemerken ist, daß sich diese Zahl ständig ändert. Viele andere sind spurlos verschwunden. Ungefähr 300 befinden sich außerhalb Chinas. Rund 4000 von den 5000 einheimischen Ordensfrauen leben irgendwo verstreut auf Einzelposten. 35 chinesische Brüder und 14 Ordensfrauen kamen ums Leben. Außerdem befindet sich eine große Zahl katholischer Laien in den Gefängnissen.

Die Wohnungsfrage in Frankreich. Das gesamte Wohnungsdefizit Frankreichs betrug 1949, ungerechnet die Kriegsschäden, 9,6 Millionen Wohnungen, die in den nächsten 25 Jahren erstellt werden müssen, um die normalen Bedürfnisse zu befriedigen. Vier Jahre nach dem Krieg zählte man in Paris eine halbe Million Wohnungssuchende. In Caen wurden 40 % aller Einzimmerwohnungen von drei und mehr Personen bewohnt; in Montpellier verfügte jeder Einwohner über durchschnittlich 1,14 Zimmer, im nordfranzösischen Industriegebiet Lille-Roubaix-Tourcoing über 1,04 Zimmer, in Paris über 0,88, in Grenoble über 0,74, in Limoges über 0,69, in Saint-Etienne über 0,58 Zimmer. Die Lage hat sich seither nicht wesentlich gebessert. Wohl wurden inzwischen rund 600000 Wohnungen fertig-

gestellt, doch stürzten 700000 Räume ein, die 1945 noch bewohnt waren, während der Geburtenzuwachs jährlich rund 100000 neue Wohnungen fordert.

Ein Volk mit 40 Millionen Einwohnern sollte über eine Wohnungsreserve von etwa 10 Millionen Wohnungen verfügen. Diese Reserve muß erhalten bleiben, wozu eine jährliche Erneuerung von 2 % nötig ist. Ferner entsprechen etwa $^2/_3$ des Geburtenüberschusses zwanzig Jahre später der neuen Wohnungsnachfrage, was bei einer niedrigen Geburtenzahl, wie sie Frankreich hat, etwa 100000 Wohnungen entspricht. Dazu kommt die genannte Erneuerung des Wohnungsbestandes mit etwa 200000 Wohnungen, so daß also ein jährliches Wohnungsbauminimum von 300000 Wohnungen erforderlich wäre. Damit wäre freilich dem Wohnungsdefizit noch nicht abgeholfen. Tatsächlich wurden jedoch in Frankreich seit dem Kriege im Jahr nicht mehr als 120000 Wohnungen errichtet, 1953 sogar nur 118000. Wollte man den tatsächlichen Bedürfnissen gerecht werden, so müßten jährlich etwa 600000 Wohnungen erstellt werden. Man erwartet, daß jetzt, nachdem der für Frankreich so kostspielige Indochinakrieg zu Ende ist, mehr Geld für den Wohnungsbau frei wird. (*Labor*, Monatsschrift des Internationalen Bundes der Christlichen Gewerkschaften, Dez. 1954; vgl. dazu diese Zeitschrift Bd. 150 [April 1952] S. 56, Bd. 153 [Januar 1954] S. 298.)

Frau und Politik. Über das Thema Frau und Politik bringt die *Revue de l'Institut de Sociologie* (Brüssel 1954) eine aufschlußreiche Untersuchung. Zwar handelt es sich dabei um französische Verhältnisse. Trotzdem dürften manche der Ergebnisse auch für Deutschland gelten. Zunächst wird festgestellt, daß sich die Frau nur wenig für Politik interessiert. 34 % der Frauen sind der Ansicht, Politik sei nichts für Frauen. Deswegen sind die Frauen auch schlechtere Zeitungsleser als die Männer. 34 % (18 % der Männer) lesen überhaupt keine Zeitung. $^3/_5$ der Zeitungsleserinnen überlassen die Wahl der Zeitung dem Mann oder einem anderen männlichen Familienglied. Aber auch diese Zeitungsleserinnen ziehen die reinen Nachrichten der Politik vor. Auswärtige Politik lesen nur 27 % der Frauen, 61 % der Männer, bei der inneren Politik steht es mit 23 % der Frauen und 60 % der Männer etwas besser für die Frauen. Auch in der Unterhaltung der Frauen spielt die Politik eine verhältnismäßig geringe Rolle. Nur etwa 35 % der Frauen (70 % der Männer) reden mit ihren Bekannten über Politik, mit Unbekannten lassen sich nur 10 % der Frauen, bei den Männern 30 %, in politische Gespräche ein. Dabei ist zu bemerken, daß in kleinen Orten und Kleinstädten das Interesse an der Politik bei den Frauen gegenüber den Bewohnerinnen der Großstädte sichtlich abnimmt. $^1/_3$ der Frauen ($^1/_7$ der Männer) wußte über augenblickliche politische Vorgänge überhaupt keinen Bescheid. Dagegen kennen sich die meisten Frauen sehr gut in den Lebensmittelpreisen, in Wohnungsfragen und anderen Fragen des täglichen Lebens aus. Bei Wahlen gibt die Frau ihre Stimme leichter den konservativen und „christlichen" Parteien. So hatten in den Wahlen nach dem Krieg die Kommunisten rund 60 % männliche und 40 % weibliche Stimmen erhalten; genau umgekehrt verhielt es sich mit dem katholischen MRP, der 40 % männliche und 60 % weibliche Stimmen erhielt. Doch ist es falsch zu behaupten, die Frau ließe sich bei der Wahl vor allem durch religiöse oder berufliche Motive leiten. Es ist vielmehr der Einfluß des Mannes, der die Frau bestimmt, einer Partei ihre Stimme zu geben, und zwar in 80 % der Fälle. Nur wenn die Frau anders wählt als der Mann, ist meistens der religiöse Gesichtspunkt ausschlaggebend. Das Übergewicht der männlichen oder weiblichen Stimmen bei einer Partei erklärt sich fast ausschließlich durch die Stimmen der Unverheirateten.

Die Arbeit der Hausfrau. „Ohne Beruf" heißt es in den Angaben der Matrikeln, vielleicht noch „Hausfrau", und wer dies liest, bedenkt meist nicht, wie viel mehr Arbeit schon die einfache Hausfrau zu leisten hat als irgendein Arbeiter. Dies geht

aus Untersuchungen des Institut National d'Etudes Demographiques ganz eindeutig hervor, wobei 1795 Frauen meist aus städtischen Haushaltungen befragt wurden. Danach umfaßt die Arbeitswoche einer ganz gewöhnlichen Hausfrau 56 Stunden, für die Mutter eines Kindes kommen noch 18 zusätzliche Stunden dazu, für die Mutter von zwei oder drei Kindern sogar 22 Stunden. Bei den meisten Frauen waren diese Arbeiten von der Frau allein zu leisten, also ohne jegliche Hilfe. Dabei handelt es sich um Arbeiten, bei denen es auf die mannigfachsten Kunstfertigkeiten ankommt, von denen noch die geringsten das Kochen und Nähen sind. Wieviel pädagogischen Verstand braucht doch eine Mutter, und dies manchmal nicht nur mit ihren Kindern!

Schwierigkeiten in der Sowjetunion. Schon 1953 verzichtete die Sowjetregierung darauf, die Ernteerträgnisse bekanntzugeben. Im August 1953 wandte sich Malenkow gegen die Angabe der sogenannten „biologischen Erträgnisse", d. h. jener auf Grund biologischer Daten im voraus berechneten Erträgnisse, die nur zu Übertreibungen und ungerechtfertigtem Optimismus führten. Nun hätte die Sowjetregierung zweifellos die tatsächlichen Ergebnisse bekanntgeben können. Sie verzichtete jedoch darauf, wahrscheinlich um nicht eingestehen zu müssen, daß die Ernte nur zu $^3/_4$ den Erwartungen entsprach. Man begnügte sich mit der Feststellung, daß die Ernte von 1953 in etwa der Ernte von 1952 entsprach.

Ähnlich war es 1954. In seiner Rede vom 6. November 1954 beschränkte sich Saburow auf den einzigen Satz: „Die gesamte Getreideernte wird dieses Jahr etwas höher sein als 1953." Er wies dann auf die ungünstigen Witterungsverhältnisse in der Ukraine und an der Wolga hin. Dagegen betrügen die Ergebnisse in Westsibirien das Doppelte des vergangenen Jahres, im Altai habe man viermal so viel und in der Republik Kasachstan rund 35 % mehr als im vergangenen Jahr geerntet.

Diese Ausführungen sind in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Einmal zeigen sie, daß die Sowjets es noch immer nicht wagen können, die tatsächlichen Erträgnisse anzugeben. Zweitens aber, daß die Ernte kaum wesentlich gesteigert werden konnte gegenüber dem Vorjahr, und dies trotz der ungeheuren Neulandgewinne durch Urbarmachung riesiger Steppen (vgl. diese Zeitschrift Bd. 154 [Juni 1954] S. 218, Bd. 155 [Okt. 1954] S. 63). Durch die neuen Ländereien konnten also nur die durch Trockenheit und Dürre sowie die durch Auswinterung entstandenen Schäden ausgeglichen werden. Ist auch zuzugeben, daß solche unvorhergesehenen Witterungsschäden nicht jedes Jahr eintreten, so kann man doch mit Sicherheit sagen, daß auch in Zukunft Schwierigkeiten nicht ausbleiben werden.

„Reformen". In den Schachdiagrammen der tschechoslowakischen Zeitungen wird in Zukunft der Läufer nicht mehr durch eine Bischofsmitra dargestellt, sondern, ähnlich wie bei den deutschen Diagrammen, durch einen Mann mit Hut und Feder. Außerdem wird man die Jahre nicht mehr „vor" oder „nach Christi Geburt" zählen, sondern „vor" oder „nach unserer Ära".

Umschau

Besuch aus Moskau

Auf einer Veranstaltung der „Wirtschaftspolitischen Gesellschaft von 1947" erklärte der Präsident der Evangelischen Kirche in Hessen, D. Niemöller, einige evangelische Kirchenleitungen im Bundesgebiet beabsichtigten, russische Kirchenvertreter zu einem Besuch in der Bundesrepublik einzuladen (Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 288, 11. Dezember 1954). Ein solcher Be-

such kann selbstverständlich nur im Einverständnis und Auftrag des Patriarchen von Moskau stattfinden. In diesem Zusammenhang dürfte eine kurze Charakterisierung des Patriarchen und seines Stellvertreters nicht ohne Interesse sein.

Patriarch Alexius, mit seinem bürgerlichen Namen Sergius Vladimirovitsch Simanskij, wurde am 9. November 1877 geboren. Er entstammt einer aristokratischen Familie und erhielt eine sehr sorgfältige Erziehung, absolvierte das Gymnasium in Moskau, studierte dann Rechtswissenschaft und schrieb eine Doktorarbeit über Internationales Recht. Im Jahre 1899 begann er an der Moskauer geistlichen Akademie das theologische Studium, wurde 1902 Mönch und erhielt im Jahre darauf die Priesterweihe. Nach zehnjähriger Tätigkeit in verschiedenen Priesterseminarien, zuletzt als Rektor in Novgorod, wurde er im Jahre 1913 durch den gerade in Rußland weilenden Patriarchen von Antiochien, Gregor, zum Bischof geweiht, wirkte zunächst als Hilfsbischof, bis er 1926 zum Erzbischof von Novgorod aufstieg. Er war ein entschiedener Gegner der kirchlichen Neuerer, die es mit den Sowjets hielten. 1933 wurde Alexius Metropolit von Leningrad und zeichnete sich als solcher bei der Belagerung der Stadt durch die Deutschen aus, wofür er von der Sowjetregierung einen Orden erhielt.

Nach dem Tode des Patriarchen Sergius im Mai 1944 wurde er Patriarchatsverweser, und im Februar 1945 wählte ihn das allrussische Konzil zum Patriarchen von Moskau und ganz Rußland. Die Wahl geschah durch Akklamation und war in keiner Weise frei. Alexius war der Kandidat Stalins und mußte deshalb gewählt werden. Das Wohlwollen des roten Diktators hatte er sich durch seine zur Schau getragene Begeisterung für das Regime erworben. In seinem Herzen dürfte Alexius schwerlich Kommunist sein. Das wäre bei seiner Herkunft doch wohl unglaublich. Trotzdem ließ er es nicht an Lobsprüchen für den „weisen, von Gott gesandten Führer und Lehrer der Völker der Sowjetunion" fehlen. Er „führt Rußland auf dem alten heiligen Wege der Macht, der Größe und des Ruhmes" (vgl. „Das orthodoxe Rußland" 1947 Nr. 20, S. 13), „sein Name sei gepriesen" (Moskauer Patr. Ztschr. 1948, Nr. 8, S. 43). In seiner Rede zum 70. Geburtstag Stalins feierte der Patriarch dessen Verdienste für das Vaterland und für die Verwirklichung der hohen ethischen Ideale der ganzen Menschheit. Er pries ihn als den „treuen Verteidiger der Kirche" (Mosk. Patr. Ztschr. 1950, Nr. 1, S. 4). Noch in seinem Beileidstelegramm an die Sowjetregierung beim Tode Stalins nannte er diesen den „großen Erbauer des Volksglückes" (a. a. O. 1953, Nr. 3, S. 8).

Die Einstellung des Patriarchen zur katholischen Kirche ist durchaus negativ. In seiner Rede auf der interorthodoxen Synode von Moskau, Juli 1948, erhob er gegen das Papsttum den einfach unsinnigen Vorwurf, es leiste der Gottlosigkeit Vorschub (Sondernummer der Patriarchats-Ztschr. zur Synode Juli 1948, französische Ausgabe, S. 16: „La Papauté prépare un terrain propice au germe des semences de l'athéisme"). Christus habe weder mit Herodes noch mit Pilatus einen Bund geschlossen. Die Vertreter der römischen Kirche dagegen ließen sich auf politische Bündnisse und Intrigen ein. Die papistischen Ideen hätten mit Christentum nichts mehr zu tun (ebd.).

Auch die protestantische Kirche wird in dem an erster Stelle von Alexius unterzeichneten Aufruf der Moskauer Synode an alle Christen der Welt aufs schwerste angegriffen: „Aus dem Nest des Protestantismus, Amerika, hören wir Segenssprüche für einen neuen Krieg, Hymnen zur Verherrlichung der Atombombe und ähnlicher Erfindungen zur Zerstörung der Menschenleben." Das gleiche gilt natürlich auch vom Vatikan (a. a. O. S. 31).

Patriarch Alexius ist in den letzten Jahren gegenüber seinem Stellvertreter Metropoliten Nikolaus von Krutitsy mehr und mehr zurückgetreten. („Krutitsy" ist der Name eines Moskauer Klosters. Der Metropolit von Krutitsy ist traditionsgemäß der Vikar des Patriarchen.) Alexius hat nach 1947 die Sowjetunion nicht mehr verlassen, während Nikolaus als Leiter des Außenamtes der Kirche und vor allem als Mitglied des Welt-Friedens-Rates ständig im Ausland herumreist. Noch im Mai 1954 weilte er aus Anlaß der außerordentlichen Sitzung dieses Rates in Berlin.

Metropolit Nikolaus, von Haus aus Boris Dorofejevitsch Jaruschevitsch, wurde 1892 in Litauen geboren, besuchte das Gymnasium in Kaunas und studierte zunächst Mathematik und Naturwissenschaft in Petersburg, dann Theologie an der dortigen geistlichen Akademie. Nach Beendigung des theologischen Studiums wurde er im Jahre 1914 Mönch. Das ist in Rußland die nötige Voraussetzung für einen Aufstieg zum Rang eines Bischofs. Nikolaus empfing 1922 die Bischofsweihe und wurde 1935 Erzbischof von Novgorod und Pskov. Nach Ausbruch des Krieges und der Teilung Polens zwischen Hitler und Stalin ernannte ihn der damalige Patriarchatsverweser Sergius zum Exarchen der bislang polnischen Westukraine und nach Ausbruch des deutsch-russischen Krieges zum Metropoliten von Kiew und Halitsch. Als zu Beginn des Krieges das Patriarchat seinen Sitz nach Uljanovsk verlegte, blieb Metropolit Nikolaus in Moskau und leitete praktisch die dortige Kirche. Er erhielt zur Anerkennung seiner Verdienste von der Regierung die Medaille für die Verteidigung Moskaus. Damals wählte man ihn in die staatliche Kommission zur Erforschung der deutschen Verbrechen im besetzten Rußland. In einer Erklärung, die er der Sowjet-Presse im November 1942 abgab, nannte er die Deutschen: „leibhaftige Mißgeburten mit menschlichem Antlitz, geschworene Feinde des Christentums" (W. Haugg, Die politische Situation der orthodoxen Kirche in Sowjet-Rußland; in: „Die Wandlung" I [1945/46] S. 911).

Gegen Ende des Krieges nach der Rückeroberung Kiews durch die Russen wurde Nikolaus Metropolit von Krutitsy und damit der zweite Mann in der russischen orthodoxen Kirche. Er tritt, wie gesagt, heute mehr in Erscheinung als der Patriarch selbst und gilt als dessen vermutlicher Nachfolger. Nikolaus ist ein hervorragender Redner und Prediger. Seine Predigten, die in der Moskauer Patriarchats-Zeitschrift und auch in einem eigenen Band veröffentlicht wurden, sind wirklich nicht schlecht. Aber die Haupttätigkeit dieses Mannes ist heute die eines politischen Propagandisten im Dienst der Sowjet-Union. Er nannte Stalin in einem Aufsatz, der im Januarheft 1944 der Moskauer Patriarchats-Zeitschrift erschien, „den größten aller Menschen, den unser Land je hervorgebracht hat", ... „die Inkarnation (!) alles dessen, was an Gutem und Schönem das heilige Erbe des russischen Volkes ausmacht" (S. 14). In seinen Aufsätzen und in seinen Reden auf den Friedenskongressen und am Rundfunk macht er ganz offen Propaganda für die politischen Ziele der Sowjet-Union. In seiner Ansprache auf dem Friedenskongreß in Wien im November 1953 forderte er die christlichen Kirchen Amerikas auf, die amerikanische Regierung zur Anerkennung der Rechte des koreanischen Volkes auf seine Unabhängigkeit zu veranlassen. Er stellte dann weiter in pathetischen Worten den Christen der westeuropäischen Länder ihre Verantwortung vor Augen. Sie könnten mit Leichtigkeit einen Umschwung in der öffentlichen Meinung bewirken, um einen Kongreß der fünf Großmächte zu ermöglichen (a. a. O. 1953, Nr. 12, S. 8). Vor der Bundestagswahl im September 1953 wandte sich Metropolit Nikolaus durch den Moskauer Sender an die Christen der Bundesrepublik und mahnte sie an ihre

„Pflicht", den Kommunisten ihre Stimme zu geben, da der Kommunismus die Verwirklichung der Grundsätze der Bergpredigt sei. In der Septembernummer 1954 der Moskauer Zeitschrift schrieb Nikolaus einen Artikel über das Thema: „Der Kampf für den Frieden, eine Pflicht der Christen", in dem er den Christen des Westens die Furcht vor der Tyrannei des Ostens nehmen will. Eine solche Tyrannei ist natürlich nur ein Phantasiegebilde. Der Osten ist friedlich gesinnt, wie das sein Vorschlag eines Verbotes der Atomwaffe und sein Wunsch nach allgemeiner Abrüstung beweisen. Der Osten hat den Frieden in Korea herbeigeführt, er wünscht sehnlichst einen Friedensvertrag mit Deutschland und Österreich. Der Osten will mit dem Westen in friedlichem Wettbewerb die bestmögliche Art finden, das Leben der Völker zu organisieren. Nikolaus ermahnt die Christen Amerikas, dafür zu sorgen, daß Korea, Japan und Deutschland nicht wieder Herde eines neuen Krieges werden (S. 45/46).

Metropolit Nikolaus hat gerade mit den Christen Deutschlands in letzter Zeit Kontakt gesucht. Bei seinem Aufenthalt in Berlin im Mai 1954 besuchte er die Parteileitung der CDU der DDR. Er schrieb Artikel für die „Wochenpost", für die „Neue Zeit" und andere Blätter. Die Moskauer Zeitschrift veröffentlicht in ihrer Juninummer 1954 ein Interview des Metropoliten mit Vertretern der CDU des Ostens und eine Begrüßungsbotschaft an den Evangelischen Kirchentag in Leipzig (S. 24—26). Die Oktobernummer der gleichen Zeitschrift bringt eine Botschaft des Metropoliten Nikolaus an den Kongreß der Christlich-Demokratischen Union. Er bedauert lebhaft, nicht dabei sein zu können und übermittelt dem Kongreß den Segen der russischen orthodoxen Kirche, wünscht ihm Erfolg in seinem Kampf gegen die Versuche, eine sogenannte europäische Verteidigungsgemeinschaft aufzubauen und gegen das Übel des Militarismus. Der Westen Deutschlands werde von seinen Regierenden zur Feindschaft gegen den Osten aufgehetzt. Das sei unchristlich. Zum Beweis beruft er sich auf das Wort des heiligen Johannes: „Wer sagt: Ich liebe Gott, und seinen Bruder haßt, der ist ein Lügner" (1 Joh. 4, 20). Der widerchristliche Geist des Militarismus feiere im Westen seine Wiederauferstehung (a. a. O. S. 28). Nach allem ist es gewiß keine Verleumdung, wenn wir den Metropoliten Nikolaus einen Sowjet-Propagandisten im geistlichen Kleid nennen.

Um seine Einstellung gegenüber der katholischen Kirche zu kennzeichnen, möge ein Zitat aus seiner Rede auf dem Friedenskongreß in Wien 1951 genügen: Den ersten Platz unter den Helfershelfern der Kriegsbrandstifter „nimmt jener Mann ein, der an der Spitze der römisch-katholischen Kirche steht. Um materieller Vorteile willen und infolge seiner Anhänglichkeit an den von der historischen Szene abtretenden Kapitalismus verdammt der Papst von Rom alle, die nach Frieden dürsten. Vom Haß gegen die ganze fortschrittliche Menschheit verblendet, ist der Vatikan, der schon lange von den Grundlagen des Christentums abgerückt ist, heute eine reaktionäre Agentur des amerikanischen Imperialismus und der Organisator der verschiedenen antikommunistischen Kreuzzüge. Den Würdenträgern des Vatikans ist noch immer die unwiderlegbare Wahrheit fremd, daß es keinem einzigen Volk je in der Geschichte gelungen ist, seine Ideologie durch Gewalt einem andern Volk aufzuzwingen" („Offenes Wort", Wien 10. Nov. 1951).

Diese Zitate, die sich beliebig vermehren ließen, mögen genügen, die beiden führenden Männer der offiziellen Moskauer Patriarchats-Kirche zu charakterisieren. Wir müssen um der Gerechtigkeit willen hinzufügen, daß diese Männer durchaus nicht als authentische Vertreter der russischen orthodoxen Kirche gelten können. Sie werden von der überwältigenden Mehrheit der Auslandsrussen in der freien Welt aufs schärfste abgelehnt.

Um sich davon zu überzeugen, genügt ein Blick in ihre Zeitschriften etwa „Das orthodoxe Rußland" (New York) oder „Der russische Gedanke" (Paris). Wie vor kurzem aus Rußland heimgekehrte katholische Geistliche, darunter der armenische Jesuitenpater Petrus Alagiagian, glaubwürdig berichten, hat die offizielle russische Patriarchats-Kirche beim gläubigen Volk sehr wenig Rückhalt. Patriarch Alexius und Metropolit Nikolaus haben jedenfalls nicht das Recht, im Namen der russischen Orthodoxie zu sprechen.

Wilhelm de Vries S.J.

Tiefenpsychologische Deutung der Religionsgeschichte

Nach Jung ist das Thema der Individuation oder der Selbstwerdung durch Aussöhnung des bewußten Ich mit dem Unbewußten der eigentliche Inhalt der Mythen und Legenden, ja auch der Religion. Immer stärker beschäftigt ihn diese Frage in seinen letzten Werken.[1] Überall findet er Symbole, in denen sich dieser Prozeß mit seinen Leiden, Gefahren, Umwegen und Fehlschlägen bildhaft und dem Uneingeweihten meist unverständlich darstellt. Es ist unmöglich, hier auf das ungemein reiche Material einzugehen, das J. von überallher zusammengetragen hat. Allerdings bedient er sich dabei einer Methode, die zu der Zeit, da er sein Werk „Symbole der Wandlung" zum ersten Mal unter dem Titel „Wandlungen und Symbole der Libido" herausgab, in der Religionswissenschaft und in der liberalen protestantischen Theologie beherrschend war. Die einzelnen religiösen oder mythischen Phänomene werden aus ihrem Zusammenhang herausgenommen und ohne Rücksicht darauf und auf ihren Ursprung nach gewissen Ähnlichkeiten zusammengestellt, die nicht gerade immer das Wesentliche betreffen. In dem genannten Werk ist diese Methode auch noch in der Neubearbeitung am stärksten zu spüren, wie er da auch für das Christentum sich fast ausschließlich auf Werke der damaligen liberalen Schule stützt. So stößt denn auch J. etwas Ähnliches zu wie jenen Gelehrten. Wie ihnen sich alles Geschichtliche in Mythen auflöste, so bei J. in Psychisches. Da das Unbewußte die Bilder für seine Vergegenständlichung der Welt entnehmen muß, so besteht zwischen ihnen und dem Wirklichen natürlich eine Ähnlichkeit. Die Versuchung liegt nahe, die Vergleichung in verkehrter Richtung durchzuführen; dann verwandeln sich die Tatsachen unter der Hand in Spiegelungen und bloße Bilder des Unbewußten und verlieren ihre geschichtliche Festigkeit und Tatsächlichkeit. Bereits früher hatte Ad. E. Jensen[2] darauf aufmerksam gemacht, daß die Ähnlichkeit zwischen den Sagen der Primitiven und den Träumen heutiger Menschen, die J. in seinen Werken aufzeigte, sich weitgehend verflüchtigt, wenn man nicht aus dem Zusammenhang gerissene Einzelheiten, sondern die Zusammenhänge, in denen sie auftreten und aus denen sie ihren Sinn haben, miteinander vergleicht. Außerdem werde vorausgesetzt, daß gewisse Motive allgemein verbreitet sind, während sie in Wirklichkeit nur in bestimmten Kulturen vorkommen.

Nach H. Reuning[3] ist ferner auch der Umstand zu beachten, daß für eine psychotherapeutische Behandlung im allgemeinen nur finanziell leistungsfähige Patienten in Betracht kommen. Diese kennen aber aus ihrem Studium oder ihrer Lektüre die antike Mythologie und

[1] *C. G. Jung*, Gestaltungen des Unbewußten. (616 S.) 1950, Ln. DM 32,—; *ders.*, Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte. (561 S.) 1951, Ln. DM 26,—; *ders.*, Symbole der Wandlung. (821 S.) 4. Auflage 1952, Ln. DM 38,—; *ders.*, Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus. (681 S.) 1954, Ln. DM 36,—. Alle Bände: Zürich, Rascher.

[2] *Ad. E. Jensen*, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. 2. Aufl. Stuttgart 1949, S. 128 ff.

[3] *H. Reuning*, Psychologische Beiträge zur Völkerkunde, in: Studium Generale 7 (April 1954) S. 219.

oft auch Sagen und Märchen fremder Völker; außerdem sind in ihrer Umgebung die entsprechenden kunstgewerblichen Gegenstände und Darstellungen, Vasen, Ornamente oder Schmuck zu finden. Die in ihren Träumen auftauchenden Bilder verdanken somit ihre Ähnlichkeit mit der Vorstellungswelt fremder Völker diesem Wissen und dieser Umwelt, und es ist unnötig, dafür einem geheimnisvollen kollektiven Unterbewußtsein zugehörige Archetypen zu bemühen.

Dazu kommt dann noch, daß bei J. die Unterscheidung zwischen Geist und Psyche fehlt.[4] Er vertritt eine doch wohl überholte Bewußtseinsphilosophie, die die transzendierende Intentionalität der geistigen Erkenntnis übersieht; im Psychischen allerdings ist diese Transzendenz weniger ausgeprägt. Wie sehr das Wesen der Erkenntnis verfehlt wird, zeigt sich in Aussagen wie: „Metaphysische Behauptungen sind *Aussagen der Seele*, und darum sind sie psychologisch."[5]

Die Folge ist, daß die vom Psychischen unabhängige Tatsächlichkeit z. B. des Daseins eines persönlichen Gottes oder die Geschichtlichkeit der christlichen Heilstatsachen zwar nicht einfachhin geleugnet werden, aber dem Leser doch zum mindesten fragwürdig vorkommen müssen, da die psychologische Erklärung anscheinend vollkommen genügt. J. selbst begleitet die Lehre des Bardo Thödol, des tibetanischen Totenbuches, „daß auch die Götter Schein und Licht der eigenen Seele sind", mit den Worten: „Damit ist dem östlichen Menschen keine Sonne untergegangen, wie dem Christen, welchem Gott dadurch geraubt würde, sondern seine Seele ist das Licht der Gottheit, und die Gottheit ist die Seele." Hinzugefügt wird noch, „daß der Geber aller »Gegebenheiten« in uns selber wohnt", und daß „die Welt aus dem Wesen der Seele »gegeben« wird".[6] Übrigens läßt gerade ein Vergleich dieses Werkes, das die Schicksale des Menschen nach dem Tode und den Übergang zu einer neuen Geburt beschreiben will, mit dem katholischen Dogma den abgrundtiefen Unterschied zwischen beiden sichtbar werden. Das Totenbuch projiziert psychische Zustände des Menschen in jenes Zwischenstadium. So ist es kein Wunder, daß der Psychologe reichlich Symbole des Unbewußten darin findet. Das Dogma hingegen übt in der Darstellung des Jenseits keusche Zurückhaltung und bleibt sich immer bewußt, daß es sich um keine bloße Verlängerung irdischer Zustände und Erfahrungen über den Tod hinaus, sondern um eine ganz neue, für uns unvorstellbare Daseinsweise handelt.

Damit soll nun nicht gesagt sein, daß in religiösen Symbolen und vor allem in den Mythen und damit auch in den Gestalten mythischer Gottheiten, wie des tibetanischen Pantheons, nicht auch die Mächte des Unbewußten wirksam sind und sich bildlich darstellen. Der Mythus möchte ja die unheimlichen Mächte der Welt gestalten und dadurch die Angst vor ihnen bannen. Da die Psyche naturhaft mit dem Kosmos verbunden ist, während der Geist ihm selbständig gegenübersteht, wirken diese Mächte auf sie ein und beunruhigen sie. Aus einer tiefen Ergriffenheit durch das Rätsel der Welt und des eigenen Seins gestaltet der Mensch absichtslos seine Eindrücke, und es ist klar, daß in dieser Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit sich auch das Psychische stark zur Geltung bringen wird. So sind an sich Untersuchungen, wie sie in diesen Bänden vorliegen, nicht einfach zu verwerfen; aber sie müssen sich vor jeder Einseitigkeit bewahren. Vor allem kann man über den geschichtlichen oder bloß mythisch-legendären Charakter von Berichten nicht auf Grund einer bloßen Ähnlichkeit entscheiden. Diese Ent-

[4] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 152, September 1953, S. 401—415: Theologie oder Tiefenpsychologie?

[5] *C. G. Jung*, Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol, in: Das tibetanische Totenbuch. 5. Aufl., Zürich 1953, Rascher, S. LVIII.

[6] Ebd., S. LX.

scheidung muß mit geschichtlichen Mitteln durchgeführt werden. Entsprechendes gilt von metaphysischen Erkenntnissen, die so wenig wie mathematische Wahrheiten psychologische Aussagen sind. Die Psychologie ist für diese Fragen überhaupt nicht zuständig.

Das zeigt sich klar in der Behandlung der Frage des Bösen bei Jung.[7] Im Psychischen begegnet nur ein Böses, das seinem Wesen nach naturhaft ist. So wird für ihn alles Böse naturhaft, eine positive Macht, die gleich wirklich ist wie das Gute. Damit gerät er wie auch in anderen Fragen in eine bedenkliche Nähe zum Gnostizismus und Manichäismus und kann folgerichtig das sittlich Böse von dem naturhaften Übel nicht mehr genügend unterscheiden, was tatsächlich die Aufhebung des Sittlichen bedeutet. Die katholische Lehre vom Bösen hat er leider nicht verstanden. Diese unterscheidet das Böse als böses Seiendes von dem Bösen als dem, was macht, daß dieses Seiende böse ist. Nur von diesem wird gesagt, daß es in nichts Positivem, sondern in einem Fehlen besteht; ungenau wird statt Fehlen zuweilen Verminderung des Guten gesagt. Dieses Fehlen ist keine bloße Abwesenheit, sondern die Abwesenheit dessen, was da sein sollte. Ein böses Seiendes ist hingegen etwas sehr Positives; denn nur einem Positiven kann etwas fehlen. Die alltägliche Redeweise, der auch Jung folgt, meint mit dem Bösen böse Seiende. Dann muß natürlich die Behauptung, das Böse sei nichts oder nur eine Verminderung des Guten, unsinnig scheinen.[8]

Schließlich bleibt aber die Frage, ob sich auf dem von Jung eingeschlagenen Weg sein Ziel, Sinn und Bedeutung der Religion, der Sakramente und der Dogmen dem heutigen Menschen wieder zugänglich zu machen, wirklich erreichen läßt. In einzelnen Fällen mag dies der Fall sein. Aber im ganzen ist doch wohl zu befürchten, daß die Blindheit für das Religiöse nicht dadurch aufgehoben wird, daß man vielleicht nicht theoretisch, wohl aber praktisch das Göttliche ganz aus dem Psychischen erklärt, so daß ihm keine darüber hinausgehende Wirklichkeit mehr bleibt. Das erinnert doch allzusehr an das Vorgehen der Aufklärung aller Zeiten, nur daß jetzt andere innerweltliche Ursachen, das Psychische und Unbewußte, an die Stelle der äußern Natur als Erklärungsgrund treten. Daran ändert die wiederholte und nicht zu bestreitende Versicherung nichts, daß das Psychische eine Wirklichkeit, und eine nicht zu vernachlässigende Wirklichkeit ist. Man stelle sich nur die Frage, ob jemand, der von den Ansichten Jungs überzeugt ist, noch zu Gott beten und zu ihm in ein persönliches Verhältnis treten kann. Muß nicht der Gedanke, es handle sich dabei um ein vielleicht unumgängliches „Als ob", die innere Einstellung so beeinflussen, daß zwar noch psychotherapeutische und psychotechnische Übungen wie im Yoga oder im Zen möglich bleiben, echtes religiöses Verhalten aber ausgeschlossen ist? Auch bedeutet die Erlösung, wie sie das Christentum versteht, etwas anderes als die Integration und Selbstwerdung im Sinne Jungs, wenn sie diese auch als ein Moment enthält und auf eigene Weise verwirklicht. Sie ist die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Ordnung in der vollkommenen Aneignung des Leibes durch den Geist, der durch die Verbindung mit Gott dazu die Kraft erhält.[9] Eine solche Aneignung, die den Leib über sich selbst hinaushebt, läßt keinen Platz mehr für Unbewußtes.

So ergibt sich als Folgerung: über Anwendungsmöglichkeit und Grenzen der psychologischen Analyse und Auslegung religiöser Phänomene muß größere Klarheit geschaffen werden; erst dann wird sie für die Religionswissenschaft von Nutzen sein können.

A. Brunner S. J.

[7] Vgl. besonders: Aion, S. 81 ff.

[8] Vgl. *A. Brunner*, Die Grundfragen der Philosophie. 3. Aufl. Freiburg 1949, S. 77 ff.: Wert und Unwert.

[9] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 153, Febr. 1954, S. 321—333: Erlösung; und Bd. 145, November 1949, S. 81—87: Ewige Vollendung.

Besprechungen

Geschichte

Schwarz, Hans: Wenn Kroisos über den Halys geht. Frankfurt a. M. und Hamburg (Rütten & Loening Verlag 1954). (63 S.)

Der entscheidende Grundgedanke dieses Essays steht am Anfang: wie nach Einstein die Zeit eine Funktion des Raumes ist, so ist auch Geschichte als Funktion eines bestimmten Raumes zu begreifen. Eine solche raumgeschichtliche Betrachtung führt nun der Verfasser an dem Beispiel des durch den Halys vom eigentlichen Asien abgetrennten kleinasiatischen Raumes durch, der nach dem seit Konstantin geschichtsmächtigen christlichen Heilsplan als „römisches Reich griechischer Nation" zusammen mit dem andern römischen Reich in Mitteleuropa das ganze Europa umfassen sollte. Aber die Geschichte ist so verlaufen, daß der Raum heute zerstückelt ist. Immer hat sich dabei der Halys als entscheidende Grenze gezeigt: für Kroisos, Alexander, Trajan, Soliman, Kemal — denn es ist das immanente, zuerst vom delphischen Orakel erkannte Gesetz dieses Raumes, daß er nur von der Halyslinie her beherrscht — erobert oder verteidigt — wird. Die Tragik Europas war es, daß die Halyslinie durch eigenen Verrat (Eroberung Ostroms durch Venedig 1204) europafremden Mächten zugefallen ist. Allerdings zeigt sich die immanente Gesetzlichkeit dieses Raumes ausgerechnet heute, da sich über schärfste weltanschauliche Gegensätze hinweg die drei wichtigsten Staaten in diesem Raum zu einem Pakt zusammenfinden: die Türkei — Griechenland und Jugoslawien.

Der klare, in Bildern und Begriffen ausgewogene und sehr konsequente Stil erinnert an Ernst Jünger, der sich in ähnlicher Form vor kurzem mit dem Ost-West-Problem auseinandergesetzt hat („Der gordische Knoten"); allerdings ist bei Hans Schwarz die weltanschauliche Haltung und geschichtsphilosophische Einstellung stärker ausgeprägt, während bei Ernst Jünger das Denken in Bildern überwiegt. M. Scherer

Srbik, Heinrich Ritter von: Metternich. Der Staatsmann und der Mensch. Bd. III. Quellenveröffentlichungen und Literatur. Eine Auswahlübersicht von 1925—1952. (235 S.) München 1954, F. Bruckmann K.G. Ln. DM 23,50.

Von unserem heutigen geschichtlichen Ort aus nimmt sich die Gestalt Metternichs und seiner Kabinettspolitik ziemlich barock, d. h. seltsam verschlungen und scheckig, aus. Aber das Seltsame an dieser Gestalt ist doppelsinnig. Metternich war jahrzehntelang mit dem Fluche der neueren nationalen und nationalistischen sowie der liberalen Geschichtsschreiber beladen als die verleiblichte Reaktion. Feind der Freiheit, der nationalen Sonderwünsche, des jungen, brausenden, gärenden Europas, selbst wo es sich als deutsche Burschenschaft und Turnerbund entfaltete, Feind der deutschen Einheit und Größe und des zum Einheitsstaat strebenden Italiens, Hemmschuh und Bremse auf dem Wege der aufstrebenden neuen Geisteskultur — das ungefähr ist das Bild, das mit dem Namen Metternich früher verbunden war.

Diese Zeichnung mußte sich in der jüngsten Zeit manche Korrektur gefallen lassen. Vor allem Srbiks Metternichwerk hat da Wandel geschaffen. Aber noch mehr als Srbik haben die Zeit und die Ereignisse den Historiker zum Umwerten gezwungen.

Im vorliegenden Ergänzungsband bietet der Verfasser eine Auswahlübersicht über die seit dem Erscheinen seiner Metternichbiographie weiter veröffentlichten Quellen und Abhandlungen zum Thema Metternich, sichtet und wertet sie im Hinblick auf sein eigenes Werk, übt Kritik und ergänzt seine eigenen Ausführungen. Er braucht an seinem Metternichbild von damals nichts Wesentliches zu ändern, sondern nur hie und da kleine Züge beizufügen und zu ergänzen.

Der österreichische Außenminister und Staatskanzler der napoleonischen Wirren, der Befreiungskriege und des Wiener Kongresses, der Zeit der Heiligen Allianz und des strengen Vormärzes ist ein seltsames Gemisch. Er ist absolutistisch im Sinne nicht des neuen, sondern des alten aufklärerischen patriarchalischen Absolutismus. Er bewundert Karl V., aber nicht dessen katholisch-kaiserlichen Universalismus, sondern seine weltpolitische Staatskunst. Er hat kein inneres Verhältnis zur romantisch-katholischen Strömung seiner Zeit, etwa zum Hofbauerkreis, aber er ist aus Staatsräson für den Bund von Thron und Altar. Er lehnt es nach den Freiheitskriegen ab, das alte römisch-deutsche Kaisertum zu erneuern, ist aber für einen losen deutschen Bund und eine europäische Staatengemeinschaft. Er ist gegen den liberalen Katholizismus, setzt sich selbst aber ohne Bedenken über die Vorschriften des Kirchenrechtes hinweg, wo es ihm die Staatsklugheit zu fordern scheint.

Daß seine Politik trotz ihrer offenbaren Fehler Europa auf Jahrzehnte hinaus befriedet hat, schätzen wir heute wieder ganz anders als noch die Historiker der Jahrhundertwende. Er sah das Chaos, in dem Europa lebt, voraus und hat — freilich oft mit unzulänglichen und falschen Mitteln — versucht, seinen Ausbruch zu verhüten. Es gelang ihm nur ein Aufschub — aber auch das verdient anerkannt zu werden.

G. F. Klenk S.J.

Kuehnelt-Leddihn, Erik R. v.: Freiheit oder Gleichheit? Die Schicksalsfrage des Abendlandes. (627 S.) Salzburg 1953, Otto Müller. Ln. DM 16,50.

Um es gleich zu sagen: man muß das Anliegen dieses Buches ernst nehmen. Daß sein Verfasser Österreicher ist, gibt ihm ein besonderes Gewicht. Denn aus Österreich werden seit der Katastrophe des zweiten Weltkrieges Stimmen laut, welche die alte Reichstradition, deren letzter und längster Träger eben Österreich gewesen ist, aus einem überspitzten Spiritualismus heraus in Bausch und Bogen ablehnen. Unbewußt mag dabei auch das Bestreben mitspielen, der Bürde einer opferreichen und enttäuschungsreichen historischen Sendung zu entrinnen und sich ungezwungen dem Tagesgeschäft zu überlassen — wie es die vielen anderen auch tun.

Kuehnelt-Leddihn nun gehört nicht zu diesen. Er hat den Mut, sich zur Vergangenheit zu bekennen und diese Vergangenheit überdies als eine Macht aufzufassen, die zukunftsträchtig werden könnte, eine Macht, die uns lehren könnte in einem schöpferischen Neuvollzug ihres Wesens die Not der Gegenwart zu überwinden.

Dieses berechtigte Anliegen nun möchte der Verfasser unter die Menschen tragen und vorantreiben. Und es sind keine geringen Mittel, die er dafür einsetzt. Staatsmänner und Philosophen, Dichter und Denker, Geschichtswissenschaftler und Künstler, Geistliche und Laien werden aufgerufen zum Zeugnis gegen die totalitären Tendenzen, die von jeher und besonders seit der Französischen Revolution mit dem Schlagwort der Gleichheit die Freiheit bedrohen. Und dann wird immer wieder auf den wirklichen Geschichtsverlauf verwiesen, der diese Zeugnisse bestätigen soll.

Einleitend zum Ganzen werden die Begriffe geklärt. Der Gleichheitsbegriff der modernen Demokratie ist mechanisch und daher von Natur aus der Freiheit entgegengesetzt. Denn dort, wo die Einzelpersönlichkeiten sich nach ihrer Eigenart entfalten können, gibt es reichste Vielfalt. Infolge des mechanischen Gleichheitsprinzips neigt die Demokratie stets zur Unduldsamkeit gegen die Außerordentlichen und zum Totalitarismus, zuerst in der Gesellschaft, dann im Staate.

Viel Nachdenken verrät der 5. Teil des Werkes: Über die politische Autorität, ein staatsphilosophischer Abriß, der allerdings manchen Lesern verwickelt erscheinen mag. Der folgende Abschnitt über Volkstum, Konfession und Staatsdenken, bietet reichen Stoff zur Diskussion. Das achte und neunte Kapitel über die Ahnen des Nationalsozialismus sind problematisch.

Ein Buch, das in seiner Gedankenfülle, seinem Reichtum an Stoff und der erstaunlichen Menge herangezogener Literatur ebenso wie durch die packende Gewalt der Sprache einen anregt nachzudenken und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Kuehnelt-Leddihn zieht die Demokratie als mechanische Herrschaft der Zahl vor Gericht. Aber er kann nicht Richter sein. Er ist der Ankläger, der alle Register einer feurigen Beredsamkeit zieht, mit Zeugen, Zitaten und Akten operiert, um den Angeklagten zu zermalmen. Nach ihm wird der Verteidiger das Wort haben, — und das Endurteil — es wäre zuviel verlangt, wenn man fordern wollte, das müsse jetzt schon die Geschichte sprechen.

Wir wollen auf einige mögliche Einwände hinweisen. Warum muß Demokratie wesensnotwendig mechanisch-formalistisch sein? Könnte die Aufgabe nicht eben darin bestehen, sie organisch zu machen, z. B. das Mechanische der Verhältniswahl durch das Organische der Persönlichkeitswahl zu ersetzen? Freiheit und absolute Gleichheit schließen einander aus — aber muß denn Demokratie = absolute Gleichheit sein? Die Schweiz lehrt uns dies anders. Und wenn tatsächlich direkte Demokratie nur in kleinen Gebieten (Kantonen) möglich ist, ist es so sicher, daß die indirekte Demokratie mit ihrem Parlament nicht funktionsfähig gestaltet werden könnte? Es ist von vornherein klar, daß die Volksherrschaft, wie alle Regierungsformen, nur dort gedeihen kann, wo die sittlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft nicht angetastet werden, d. h. wo man im Menschen ein Ebenbild Gottes sieht, das mit unveräußerlichen Persönlichkeitsrechten ausgestattet ist, an die kein Staat rühren darf. Wo sich der Staat, sei er nun demokratisch oder monarchisch, als die alleinige Quelle der Menschenrechte betrachtet, wird er totalitär werden.

Man wird dem Verfasser zugeben müssen, daß die demokratische Staatsform reife Völker voraussetzt, aber wir sind nicht seiner pessimistischen Meinung, daß diese Reife durch entsprechend lange Erziehung und Tradition nicht erreicht werden könne. Das Parlament sollte aus einer Auslese bestehen — aber warum sollte es unmöglich sein, das Volk soweit zu bringen, daß es Männer von Charakter und Wissen zu seinen Vertretern bestimmt? Leider hat das deutsche Volk die Reife zur Demokratie vor rund zwanzig Jahren noch nicht gehabt. Aber beweist dies, daß es für Demokratie überhaupt und für immer untauglich ist? Die Situation am Ende des ersten Weltkrieges ist nicht durch die deutsche Demokratie verschuldet worden. Die Weimarer Republik mußte ein Erbe übernehmen, für deren Unheil eine frühere Führungsschicht verantwortlich war. Und aus diesem verhängnisvollen Erbe der Vergangenheit — keineswegs nur durch demokratisches Versagen — ist der Erfolg Hitlers zu erklären. Unserer Meinung nach ist die Geschichte

der Demokratie in Mittel- und Südeuropa noch zu kurz, um zu einem Beweis gegen die demokratischen Fähigkeiten der betreffenden Völker benützt werden zu können.

Vielleicht wird ein gewisser Formwandel der Demokratie nützlich sein. Mancher mag dem Verfasser vielleicht insoweit Recht geben, als er eine Legierung der Volksherrschaft mit der Monarchie, wie z. B. in England, Belgien, Holland oder den skandinavischen Ländern, auch für uns wünschenswert hält, weil sie u. a. gegen totalitäre Überraschungen besser schützt als die republikanisch-liberale Form. Jedenfalls sind sowohl Monarchie als auch Demokratie grundsätzlich als Staatsformen beide zulässig.

Das Symbol des alten Reiches: die römisch-deutsche Kaiserkrone, mag uns teuer sein, weil es uns an eine völkerbindende, übernationale politische Lage erinnert und ermahnt, in ihrem Geiste unsere heutige, ganz andere Aufgabe zu meistern — aber es einfachhin als Zeichen der Freiheit gegen die Jakobinermütze, das Zeichen mechanischer Gleichheit, zu setzen, dürfte ihm zuviel zumuten. Die alte ständische Gesellschafts- und Staatsordnung des Zeitalters von Karl dem Großen bis zur Französischen Revolution barg manche harte Unfreiheit, die erst in den politischen Stürmen des 18. und 19. Jahrhunderts gebrochen worden ist.

Trotz dieser Ausstellungen möchten wir wünschen, daß recht viele durch dieses Buch zur Gewissenserforschung über die politisch-gesellschaftliche Not unserer Zeit angeregt würden. G. F. Klenk S.J.

Picht, Werner: Wiederbewaffnung. (188 S.) Pfullingen 1954, Günther Neske.

Man kann nicht sagen, daß Picht seine Gedanken in einer aus theoretischen Erwägungen geflossenen Ordnung vorträgt. Vielmehr unterliegt seine Aussage der Verworrenheit, in der sich der ganze von vielen Seiten her beeinflußte Fragenkreis befindet. Dazu kommt, daß der Verfasser nicht selten die glänzende Formulierung und die überraschende Assoziation der nüchternen Folgerichtigkeit vorzieht. Nachdem durch diese Einwendungen das kritische Gewissen beruhigt wurde, ist man frei, anzuerkennen, daß Picht die vielschichtigen Schwierigkeiten, die sich der Wiederbewaffnung entgegenstellen, ausnahmslos behandelt, jede für sich und die einzelnen in ihrer Verbindung und Verschlingung. Alles, was die geschichtliche Lage, die politischen Umstände, die gesellschaftlichen Verhältnisse, die veränderte Kriegsführung, die philosophischen Tagesmeinungen usw. dazu tun, um das Soldatentum fragwürdig erscheinen zu lassen, wird deutlich. Der Leser erkennt so, daß es sich hier um eine echte Not handelt. Es besteht keine Klarheit über das Wesen der Menschen und seiner Beziehungen zu Volk und Staat. Volks- und Staatsbewußtsein sind aufs tiefste erschüttert. In seinen Erörterungen stößt Picht zu den letzten Lösungen vor. Allerdings bedauert man, daß er die aufbauende Lehre vom rechten Ort des Soldaten nicht im Zusammenhang vorträgt. H. Becher S.J.

Fauvet, Jacques: Von Thorez bis de Gaulle. Politik und Parteien in Frankreich. (239 S.) Verlag der Frankfurter Hefte. Gln. DM 5,80.

Ein praktisches, kenntnisreiches Büchlein, das dem Deutschen einen Einblick in das komplizierte Spiel der Kräfte, Personen und Parteien in der französischen Politik vermittelt. F. Hillig S.J.

Der Osten

Eller, Karl: Der heilige Berg Athos. (239 S.) München-Planegg 1954, O. W. Barth. Ln. DM 28,50.

Ein ausgezeichneter Photograph legt uns hier in vorzüglicher Wiedergabe etwa 100 ganzseitige, davon 11 farbige Bildtafeln in Quartformat über den Heiligen Berg, seine Landschaft, seine Heiligtümer und seine Mönche vor, die uns einen tiefen und umfassenden Einblick vermitteln. Die Einleitung handelt auf 30 Seiten vom Wesen des orthodoxen Christentums, von der geschichtlichen Bedeutung des Athos und seiner Mönchssiedlungen wie von ihrer zeitlosen Sendung. In diesen theoretischen Ausführungen wird der Fachmann einige Richtigstellungen anbringen wollen, so wenn der Ostkirche im Gegensatz zur Scholastik das Privileg zuerkannt wird, es seien „in ihr Mystik und Begriffsdenken niemals zu unvereinbaren Gegensätzen auseinandergetreten" (S. 13/14). Die Ikone ist auch in der Ostkirche nicht den sieben Sakramenten gleichgeordnet (25). Der Altarraum darf nicht nur von Priestern, sondern auch von anderen Altardienern wie Diakonen, Subdiakonen und Kerzenträgern betreten werden (98). Doch wird der Wert des hervorragenden Bildwerks dadurch nicht vermindert. H. Falk S.J.

Glazik, Dr. Josef M.S.C.: Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen. Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen. (270 S. und 3 Karten.) Münster i. W. 1954, Aschendorff. Kart. DM 19,80. (Missionswissenschaftl. Abhandlungen und Texte, Bd. 19.)

Es gibt bisher noch keine Gesamtdarstellung des bezeichneten Themas, weder auf Russisch noch in sonst einer Sprache. Wohl lagern in den großen Bibliotheken von Paris und Rom zahlreiche Einzelberichte, von denen der Verfasser die wichtigsten übersichtlich zusammengestellt und inhaltlich ausgewertet hat. Er geht die einzelnen Gebiete des europäischen und asiatischen Rußland syste-

matisch durch, ohne die auswärtigen Missionen in China, Japan und Amerika zu vergessen. Es kommen dabei die Bemühungen zahlreicher seeleneifriger Apostel in den oft unwirtlichen Landstrichen Sibiriens ans Tageslicht, von denen wir früher nur allzu wenig oder auch gar nichts wußten. Der weit verbreitete Irrtum, die von Rom getrennte Ostkirche habe keinerlei Missionseifer entfaltet, kann — jedenfalls für die russische Kirche — nicht aufrechterhalten werden. Anderseits zeigt die Arbeit aber auch die engen Grenzen der russisch-orthodoxen Mission: Nach der Volkszählung des Jahres 1897 gab es auf dem Gebiet des Zarenreiches fast 20 Millionen Nichtchristen, also etwa $^1/_6$ der gesamten Bevölkerung; nach den kirchlichen Statistiken hatte die Mission in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts 281479 Seelen dem Christentum zugeführt, was einen Jahresdurchschnitt von nur 5630 ergibt. Dabei ist nur von ihrer Taufe die Rede, nicht von einer tiefen innerlichen Verchristlichung. Außerdem liegen diese Ziffern weit unter dem natürlichen Bevölkerungszuwachs dieser Gruppe. Wenn man aus der Vergangenheit auf die Zukunft schließen darf, so ist auch weiterhin eine intensivere Missionstätigkeit unwahrscheinlich. Eine Ausnahme dürften China, Japan und vielleicht noch andere Länder Ostasiens bilden, wo auch früher schon die orientalische Liturgie große Anziehungskraft besaß. Die Übernahme der Landessprachen in die Liturgie, die für jeden ostkirchlichen Missionar selbstverständlich ist, bedeutete eine weitere Erleichterung und sicherte der orthodoxen Mission — gemessen an den jeweils eingesetzten Kräften — zeitweise sogar einen Vorsprung vor der katholischen. — Die aufschlußreiche und sorgfältige Arbeit Glaziks stellt mehr dar als einen „Versuch", wie sie der Verfasser bescheiden nennt. Eine wesentliche Erweiterung und Vertiefung wird jedoch erst dann zu erwarten sein, wenn auch die auf sowjetischem Gebiet liegenden Bibliotheken und Archive der Forschung wieder zugänglich werden. H. Falk S.J.

Crankshaw, Edward: Risse in der Kremlmauer. (228 S.) Stuttgart 1953, Steingrüben Verlag. Kart. DM 9,80.

Das 1951 erschienene englische Original, dessen Übersetzung wir vor uns haben, trägt den etwas einfacheren Titel „Russia by Daylight". Es geht dem Verfasser darum, einer übertriebenen Angst vor der Sowjetunion zu begegnen, indem er aus guter Sachkenntnis heraus — er war 1941 und 1947 in Moskau und ist heute Ostfachmann des „Observer" in London — auch die Schwächen und Mißerfolge des Systems herausstellt. Obwohl manche seiner geistreichen Sätze — die leider nicht immer genau übertragen sind — zum Widerspruch reizen, wobei besonders seine allzu weitgehende Gleichsetzung von „russisch" und „sowjetisch" unannehmbar ist, wird das Grundanliegen überzeugend vertreten. Weltanschauliche Fragen sind kaum berührt, wodurch die ganze Darstellung letztlich doch an der Oberfläche bleibt.

H. Falk S.J.

Menschlicher Geist

Fischl, Johann: Geschichte der Philosophie. IV. Materialismus und Positivismus der Gegenwart. (387 S.) Graz, Wien, Altötting 1953, Verlag Styria. Hln. DM 14,70, Gln. DM 16,50.

Es gibt philosophische Strömungen, die im engen Bachbett der Fachliteratur eingeschlossen bleiben und höchstens mittelbar ins breite Land hinauswirken. Und es gibt andere, die unmittelbar weiteste Kreise berühren und als Grundlagen von Weltanschauungen dienen können und dienen. Sie treffen auf den Durchschnittsmenschen ebenso wie auf den Gelehrten und durchdringen alle Daseinsbereiche. Zu diesen gehören der Materialismus und der Positivismus aller Schattierungen, die in dem vorliegenden neuen Bande Fischls behandelt werden. Ist nicht der Materialismus (als dialektischer und als historischer) für breite Massen längst eine Art Religion geworden? Auch unsere westliche Kultur ist nicht gefeit dagegen — vornehmer gilt allerdings bei vielen Gebildeten einstweilen noch der Positivismus, vorab in der Form der Lebensphilosophie. So ist Fischls neuer Band seiner Philosophiegeschichte nicht nur wegen der umfassenden Studien theoretisch berechtigt, sondern wegen seiner gemeinverständlichen Sprache ein ausgezeichnetes Hilfsmittel, weitere Kreise zu unterrichten und in der Auseinandersetzung mit diesen Weltanschauungen wegweisend zu unterstützen.

Am klarsten und eindrucksvollsten scheinen uns die Kapitel über die Lebensphilosophie gearbeitet zu sein. Die Teile über den marxistischen und sowjetrussischen Materialismus befriedigen dagegen nicht ganz. Eben weil diese, als Ersatzreligion der arbeitenden Menschen gedachte Philosophie so bedrohlich in unserer Mitte steht und ihre Wirkung kulturell, soziologisch und politisch in erregender Unmittelbarkeit spürbar ist, würde man wünschen, daß hier ausführlicher gesprochen worden wäre.

S. 69 f. könnte dieser oder jener Leser vielleicht den Eindruck gewinnen, als ob es eine objektive und damit wahre Geschichtsschreibung gar nicht geben könne. Von welchem Ort aus will man wahre und falsche Geschichtsbilder (z. B. über Maria Theresia, Metternich oder Franz Josef) unterscheiden, wenn alle Historie subjektiv ist? — S. 120 wird der Unterschied zwischen der materialistischen Erkenntnislehre (Abbildungstheorie, Photographien, Gipsabdrücke, Kopien)

und der scholastischen, die unser (geistiges) Erkenntnisbild keineswegs als photographischen Abklatsch der Wirklichkeit auffaßt, nicht herausgestellt. S. 216 scheint uns Arnold J. Toynbee zu sehr in die Nähe Spenglers gerückt zu sein. Der Zyklus von Werden und Vergehen, Wachstum und Welken in der Geschichte kann aber nach Toynbee durch Gottes Gnade und menschliche Freiheit durchbrochen werden.

Es sind dies einige Schönheitsfehler, die sich bei einer Neuausgabe leicht beheben ließen. G. F. Klenk S.J.

Becker, Oskar: Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung. (XI u. 422 S.) Freiburg-München 1954. DM 26,—.

Becker stellt die geschichtliche Entwicklung der mathematischen Grundlagenforschung von ihren Anfängen bis heute dar. Zur Wahrung einer gewissen Allgemeinverständlichkeit geht er nur auf die prinzipiellen Gedanken der mathematischen Grundlagenproblematik ein und bringt sie in Verbindung mit der zeitgenössischen Philosophie. Dies geschieht durch auszugsweise Wiedergabe von Originalarbeiten großer Mathematiker und Philosophen, die durch Zwischenbemerkungen erläutert und verknüpft werden. Aus dem breiten mathematikgeschichtlichen Stoff greift Becker drei Epochen heraus, in denen die Grundlagenproblematik lebendig war: die klassische griechische Mathematik vom 5. bis 3. Jahrhundert v. Chr., das 17. Jahrhundert, die Epoche der Entstehung der neueren abendländischen Mathematik, und die systematische Grundlagenforschung des 19. und 20. Jahrhunderts. Vorausgeschickt ist eine Übersicht über die älteste Mathematik Ägyptens und Babyloniens, obwohl hier die bewußte Reflexion auf die Grundlage der Mathematik noch fehlt. Auf die letzte Epoche, die historisch noch wenig behandelt wurde, legt der Verf. besonderes Gewicht. Das Ringen des Logizismus (Frege, Russel), Intuitionismus (Kronecker, Brouwer, Weyl) und Formalismus (Hilbert, Gentzen) ist bis auf den heutigen Tag erfaßt. Auch über die konstruktive Begründung der Mengenlehre und Analysis von P. Lorenzen aus dem Jahr 1951 wird eingehend berichtet. — Die knappe und prägnante Form der Dokumentierung und die Vermeidung alles Teschnisch-Formalen tragen sehr zur Hervorhebung der wesentlichen Gedanken bei. Das Werk erscheint vor allem geeignet für den wissenschaftlichen Mathematiker, der über sein spezielles Gebiet hinausblicken möchte, und den Philosophen, der an den Grundlagen der Mathematik interessiert ist. Aber auch Lehrer und Studierende der naturwissenschaftlichen Fächer dürfen von diesem Buch eine Erweiterung des geistigen Blickfeldes erwarten.

V. Richter S.J.

Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie. (164 S.) München 1953, R. Piper & Co. Kart. DM 3,80, flexibler Leinenband DM 5,80.

Ein echtes Jaspersbuch. Das ganze philosophische Werk dieses Denkers wird hier in durchsichtiger Schreibweise andeutungsweise zusammengefaßt und gegenwärtig. Freilich, wer es als Einführung zur Philosophie liest, wird wohl manche Tiefen und Gründe der Existenzphilosophie ahnen können, aber kaum ihre Untiefen und Abgründe. So wird vielleicht derjenige, der Jaspers' Gesamtwerk bereits kennt, aus diesen Kurzfassungen seines „Systems" mehr Nutzen ziehen als der Anfänger. Sie sind für ihn wie eine Art Summa philosophiae existentialis, ein Abriß und Kompendium, das mit jedem Kapitel die entsprechenden Hauptwerke in Erinnerung ruft.

Wenn man von diesem sozusagen didaktischen Wert des Buches absieht und es in seiner Theorie betrachtet, wird man finden, daß einige Punkte positiver gehalten sind als in den früheren Schriften. Während es früher so schien, als ob das durch die Philosophie erreichbare Innewerden Gottes — ein Erlebnis, das nur in seltenen Augenblicken geschenkt wird — auch im Innewerden selbst verschwindend und damit zweideutig sei, scheint jetzt dieses Erleben Gottes „im Augenblick für Existenz eindeutig werden" zu können (80). Freilich ist dieses Augenblickserlebnis nicht aussagbar, mitteilbar; es ist inkommunikabel (81). Im allgemeinen bleibt gültig: es gibt kein direktes Wissen von Gott und der Existenz. Es gibt hier nur den Glauben (ebd.).

Noch stärker als früher wird betont, daß zum Selbstwerden die Kommunikation mit anderen gehört. Was im V. Kapitel (bzw. Vortrag) über die Ethik gesagt wird, scheint die Unbedingtheit der sittlichen Werte zu wahren.

In bezug auf den Lebenswert der Weltweisheit für die breite Masse ist Jaspers nun ungewöhnlich optimistisch. Philosophie geht jeden Menschen an, daher wagt es Jaspers, sich in Rundfunkvorträgen an viele zu wenden. In früheren Werken schien es viel eher, daß praktisch der Weg der philosophischen Existenz- und Welterhellung das Vorrecht oder Los wenig einsamer Höhenwanderer sei. Noch in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann (Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, in „Merkur", 7. Jahrg. 1953, 11. Heft, S. 1001 ff.) heißt es: „Es ist die Frage, ob für die Mehrzahl von uns Menschen nicht das unumgänglich ist, worin Philosophie versagen muß: die Religion als Kult, Gemeinschaft ..." Heutigen Menschen gegenüber sorgt sich der Philosophierende, daß sie „ratlos geworden durch bloßen Verstand, ohne die Philosophie zu erreichen, in die schreckliche Daseinsform transzendenzloser Tyrannis geraten" (a. a. O.,

12. Heft, S. 1124). Diese verschiedenen Haltungen brauchen einander indes nicht unbedingt zu widersprechen, wenn man zwischen philosophischer Elementarlehre und eigentlichem Philosophieren unterscheidet.

Kann die Jaspersche Philosophie aber auch nur den wirklich philosophisch Denkenden genügen? Daß sie sich bemüht, der Relativierung religiöser und sittlicher Werte entgegenzutreten und den Menschen in Transzendenz und Kommunikation aus der Verschlossenheit und dem Ichkrampf zu befreien — muß man anerkennen. Tatsächlich aber stellt sie an die Stelle grober Relativismen einen ganz feinen, subtilen, aber metaphysisch durchaus radikalen Relativismus, der weder das Hinüberschreiten zu Gott noch zum Mitmenschen aus letzter Tiefe sichert noch auch Ethik eindeutig zu begründen vermag. Wo das absolute Sein nur in wenigen begünstigten Augenblicken des Lebens in inkommunikabler Weise erfahren wird, kann kein für jeden Augenblick gültiges sittliches Sollen fundiert werden. Wo Existenz, also der Mensch in seiner Eigenart selbst, Chiffre bleibt, vermag auch gar nicht geklärt zu werden, was hier und jetzt als unbedingte Handlung, d. h. als ethische Tat von ihm zu tun ist. Auch die Gemeinschaft mit dem Mitmenschen ist im Jaspersschen Philosophieren keine eigentliche Gemeinschaft im Absoluten. Denn eben das sichere Innewerden des Absoluten ist ein jemeiniges und nicht mitteilbar. Es kann also darüber gar kein Gespräch geführt werden. Zwar soll nach Jaspers die Wahrheit zu zweien beginnen (119), aber es ist ein Beginn, der von den eigentlichen Wahrheiten nur im Sinne einer der anderen nicht verpflichtenden Weise erzählen kann. Jeder nimmt vom Standpunkt des anderen Kenntnis und bestimmt den eigenen aus der Norm seines (unbekannten) Selbstseins. Wahrheit ist eine und viele. Also, wie wir sagten, ein vornehmer, gedankenreicher und äußerst geistvoller Relativismus.

G. F. Klenk S.J.

Bochenski, I. M.: Die zeitgenössischen Denkmethoden. (150 S.) Bern, Francke-Verlag-München, Lehnen-Verlag. DM 2,80.

Das Buch will rein referierend sein, d. h. die Ansicht der Methodologen werden wiedergegeben. Auf die Einleitung, die Terminologie, Logik, Methodologie und Wissenschaft behandelt, folgen vier grundlegende Kapitel über die phänomenologische, semiotische, axiomatische und reduktive Methode. Trotz seines referierenden Charakters weist das Buch zwei Ergebnisse auf: Jede einfache Lösung der Erkenntnisfrage ist als unzulänglich abzulehnen, denn die moderne Denkarbeit und die Wirklichkeit, welche sie erfassen will, sind äußerst vielfältig. Aus den verschiedensten Methodologien spricht der Glaube an den Wert des rationalen Denkens. Das sind wesentliche Erkenntnisse in einer Zeit, in der Wissen und Vernunft und damit der Mensch so bedroht sind wie heute.

Das Buch ist klar und — an seinem schwierigen Gegenstand gemessen — leicht faßlich geschrieben. H. Schade S.J.

Aurelius Augustinus: Der freie Wille. Zweite Auflage. (253 S.) (Erste Abteilung: Die frühen Werke des heiligen Augustinus.) Übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1954, Ferdinand Schöningh. Ln. DM 11,50.

Es ist erfreulich, daß im Jahre des Augustinusjubiläums dieses wertvolle Frühwerk des großen Heiligen in 2. Auflage erscheinen konnte. Dem Geistesgeschichtler, dem Philosophen und jedem, der an dem Werdegang des augustinischen Denkens Anteil nimmt, ist dieses Buch von Nutzen. Für die Güte der Verdeutschung bürgt der Name des Übersetzers, der dem Text überdies einen sachkundigen und lehrreichen Kommentar beigefügt hat. G. F. Klenk S.J.

Christliches Leben

Liturgisches Jahrbuch, herausgegeben vom Liturgischen Institut, 3. Bd., II. Halbband (S. 127—333). Münster 1953, Aschendorff. Kart. DM 13,—.

Der 2. Halbband des Jahrgangs 1953 bringt einen Bericht über das dritte internationale Studientreffen in Lugano mit einer Übersicht über die Referate und mit den Beschlüssen. Daran schließt sich der volle Wortlaut eines jeden Referates mit einer Zusammenfassung der Aussprache an. Die Teilnahme von zwei Kardinälen, Erzbischof Frings und Prosekretär Ottaviani, und 15 Bischöfen, sowie verschiedene anerkennende Äußerungen des Papstes lassen keinen Zweifel über die Bedeutung dieser Tagung, die sich vor allem mit der Reform der Karwochenliturgie befaßte. Angesichts der schon in Gang gekommenen Erneuerung eines Teiles dieser Liturgie ist es von besonderem Wert, die Vorschläge für den andern Teil, Palmsonntag bis Karfreitag, kennen zu lernen. Aber wir bekommen auch einen Einblick in die Schwierigkeiten, dieser Reform eine allgemein befriedigende Gestalt zu geben. Theoretiker und Praktiker, die beide zu Wort kommen, stimmen keineswegs immer in den Einzelheiten überein. Lange nicht alle der diesem Gremium gemachten Vorschläge scheinen genügend abgeklärt. Am klarsten liegt die Karfreitagsliturgie vor uns. Noch bestimmter sind die Vorschläge J. A. Jungmanns für eine Reform der stillen Gebete in der heiligen Messe.

Damit ist die Besonderheit des vorliegenden Bandes und sein Eigenwert auch außerhalb der Reihe der übrigen Bände klar. Wer an der Neugestaltung der Karwochenliturgie und der Auflockerung der Meßfeier inter-

essiert ist, kann an dieser Veröffentlichung nicht achtlos vorübergehen.

Th. Baumann S.J.

Denzinger, Henricus: Enchiridion Symbolorum. Denuo edidit Carolus Rahner S.J. 28. Aufl. Freiburg 1951, Herder. Geb. DM 17,70.

Der alte Denzinger ist zwar noch nicht in neuem Gewande vorgelegt — P. Rahner bittet um Verbesserungsvorschläge —, wohl aber um die grundlegenden Lehräußerungen Pius' XII. vermehrt, von denen als letzte die Dogmatisierungsbulle vom 1. November 1950 aufgenommen wurde, so daß das Werk jetzt auf 3033 Nummern angestiegen ist.

O. Simmel S.J.

Lentner, Leopold: Religionsunterricht zwischen Methode und freier Gestaltung. Die Elemente religiöser Unterweisung in Frankreich. (332 S.) Innsbruck-Wien-München, Tyrolia. Kart. DM 7,80.

Wie auf vielen anderen Gebieten des kirchlichen Lebens gehen auch auf katechetischem Gebiet manche neuen Anregungen von Frankreich aus. Es ist das Verdienst des Verf., den deutschen Katecheten umfassend über diese französischen Versuche zu unterrichten, wobei es selbstverständlich ist, daß wir bei unsern andersgearteten Voraussetzungen nicht alles übernehmen können. F. Hillig S.J.

Fattinger, Josef: In der Schule großer Menschen. Der Katechismus in Zitaten. 2. Aufl. (808 S.) Innsbruck, Felizian Rauch. Ln. DM 14,—.

Ein Zitatenlexikon, das Prediger, Katecheten und Lehrer begrüßen werden. Über 6000 Aussprüche bedeutender Männer und Frauen sind hier zusammengetragen und auf die verschiedenen Fragen des Katechismus verteilt. Ein ausführliches Autoren- und Sachregister erleichtert die Benützung des praktischen Werkes und gibt Auskunft über die zitierten Autoren. F. Hillig S.J.

Busenbender, Wilfried OFM: Der Christ im Anruf der Zeit. (115 S.) Verlag Jos. Knecht, Frankfurt/M. 1954. Geb. DM 3,80.

Gott ist nicht in die Welt gekommen, um sie zu besichtigen. Er ist in die Zeit eingetreten und hat sich ihr unterworfen. Das ist der Kerngedanke, auf den der Verfasser die Haltung des Christen zur Zeit zurückführt.

Echte Frömmigkeit kann nicht an der Zeit vorbei auf die Ewigkeit gerichtet sein. Sonst verlieren wir nicht nur die Geschichte, sondern auch die Menschen. Christus selber hat im Zeitgeschehen den Willen seines Vaters anerkannt. Die Kirche, als der fortlebende Christus steht nun auch in der Zeit. Fromme Leistungen und ängstliches Suchen nach Anweisungen für jede Situation sind der Versuch, sich gegen die Zeit abzusichern. Aber damit weicht man ihr aus. Denn das Wagnis des Glaubens besteht nicht im Predigen oder einen Standpunkt-Einnehmen, sondern im Leben. Das aber bedeutet, die Sicherheit zu verlassen, bereit zu sein zum Wagnis, damit auch zur Passion. In diese Stichworte kann man den Inhalt zusammenpressen. Es lohnt sich jedoch das Büchlein ganz zu lesen, denn wir stehen heute in der Gefahr, uns ganz von der Zeit in die Ewigkeit zu flüchten oder ganz in der Zeit aufzugehen.

Dr. P. Roth jun.

Pädagogik

Möbus, Gerhard: Die Macht der Eltern. (146 S.) Berlin 1954, Morus-Verlag. Ln. DM 6,80.

In eindringlicher Weise ist in den letzten Jahren immer wieder auf die entscheidende Bedeutung der frühkindlichen Erziehung hingewiesen worden. Das Schicksal des Kindes ist fast in jedem Falle und meist nur wenig korrigierbar abhängig vom Erlebnis, das dem Kleinkind in Vater und Mutter zuteil wird. M. untersucht die Beziehungen des Kindes zu Mutter und Vater und das Verhältnis der Eltern untereinander unter der Rücksicht seines Einflusses auf das Kind auf eigene Weise. In einem 1. Teil (Die Macht der Eltern) zeigt er, wie den Kindern in gesunden Verhältnissen die Mutter „die Mitte des Daseins" ist (23). Um sie schwingt „das kindliche Lebensgefühl zuinnerst" (23). Ihre Nähe schafft Geborgenheit, Sicherheit, ihre Ferne Verlassenheit. All das geschieht in ganz unbewußten Beziehungen (26), aber so stark, daß selbst die Umwelt des Kindes mit den Gefühlsqualitäten der Kind-Eltern-Beziehung belastet wird. „Das ist das größte Geschenk, das eine Mutter in ihrer Liebe ihrem Kinde macht, daß sie in der Seele des Kindes die liebende Bereitschaft bildet, an den Menschen und Dingen zu lieben, was liebenswert ist" (30). Es geschieht auf dem Wege selbstverständlichen Daseinsvollzugs. Der Vater übernimmt erst mit dem ersten Trotzalter führenden Einfluß. Es ist der alles Vermögende, dem nur noch Gott überlegen ist. Der Vater erzieht durch sich selbst. Die Ermahnung ist nur etwas Hinzukommendes (35). „Der Vater muß nur da sein; ein Mann und ein Mensch sein; auf seine Weise und an seiner Stelle" (36). In ehrfurchtheischendem Ernst sichert er die Mutter und das Kind. So wird „der Vater, jeder Vater, ... seinem Kinde Gleichnis Gottes" (41). Das Bild des Vaters wird zum Prägestock der späteren Gottesvorstellung. Die Begegnung der „liebenden Ehrfurcht" ist es, die „im Kind die seelische Bereitschaft bildet, zu verehren, was der Verehrung wert ist" (41). Sie ist der Beginn allen religiösen Lebens (43). Dieses religiöse Leben ist das höchste Geschenk der Eltern an das Kind. Nichts Größeres, als wenn ein Kind das Erlebnis hat: meine Eltern beten

(49). Die Macht der Eltern ist ungeheuer groß (13 f.), und ihre Verantwortung endet erst, „wo sie selbst sich im Geständnis ihrer Unzulänglichkeit der Gnade Gottes überantworten" (14).

M. zeigt in den weiteren Teilen an Beispielen aus der Schönen Literatur den „Mißbrauch der Macht" (II), das „Geheimnis der Heilung" (111), d. h. der Wiedergewinnung einer gesunden Lebensmitte im späteren Leben. In Teil IV zeigt er am Leben der kleinen heiligen Theresia, wie solche Heilung in letzte Erfüllung, in Heiligung, übergehen kann. Das Nachwort ist einer Abrechnung mit der Freudschen Tiefenpsychologie gewidmet, wobei M. doch wohl etwas zu weit geht, wenn er sagt, daß „der kindliche Mensch vor der psycho-physischen Pubertät ... ein ungeschlechtliches Wesen" sei (141).

Das Buch liest sich gut, hebt an allen Stellen die Problematik deutlich hervor und ist von großer Eindringlichkeit. Es wäre zu wünschen, daß es in die Hand vieler Eltern käme. K. Erlinghagen S.J.

Pöggeler, Franz: Die Verwirklichung politischer Lebensformen in der Erziehungsgemeinschaft. (107 S.) Ratingen 1954, Aloys Henn. Kartoniert DM 3,20.

Seit mehr als 50 Jahren wird in der praktischen Pädagogik der Versuch gemacht, die Sozialbeziehungen der Menschen in den Erziehungsgemeinschaften so weit vorzuformen, daß das Zusammenleben der einzelnen, der Gemeinschaften, der Völker und der sie repräsentierenden Staaten von unnötigen Reibungen freibleibt. Soziale und politische Verwicklungen weisen immer wieder auf die Dringlichkeit dieser Aufgabe hin. Daneben versucht man, jeden einzelnen Zögling nach dem Maße seiner Kräfte zur Mitarbeit an den sein Leben bestimmenden sozialen Gebilden zu interessieren und fähig zu machen. Ebenso unübersehbar wie diese Versuche ist die Literatur darüber geworden. So ist es P. zu danken, daß er die Fülle in systematischer Ordnung bei genauer Einzelkenntnis sichtet. „Eine kritische Interpretation moderner Schulversuche" nennt er seine Arbeit. Er legt fünf Teile vor, von denen der erste das pädagogische Problem der politischen Erziehung aufzeigt (I.), der zweite die typischen versuchten Formen der Verwirklichung von Erziehungsgemeinschaften und ihre geistigen Hintergründe darstellt (II.) und der dritte die in ihnen vom Zögling im Vorvollzug zu übernehmenden politischen Funktionen darlegt (III.). Von da aus führt uns P. über die Gestaltungskräfte und Wesensbestimmungen (IV.) zu den Grenzen jener pädagogischen Versuche (V.). Gerade der erste Teil klärt, wie das im Titel benutzte Wort „politisch" verstanden sein will. P. gebraucht es in der Spannweite von „partei- und staatspolitisch" (beim Russen Makarenko) bis zu „zwischen- und mitmenschlich" (bei den meisten deutschen und amerikanischen Formen). In jeder Spielart ist es in der Literatur gemeint, vornehmlich aber in der letzten. Zwei Dinge kennzeichnen vielfach die einschlägigen Veröffentlichungen und die ihnen vorangehenden Erziehungsversuche: Mangel an Kritik gegenüber den eigenen Erfahrungen und überschwengliches Vertrauen in den Menschen der Zukunft, das Ergebnis aller erzieherischen Mühen. Hier wägt P. Für und Wider klug ab (V.), aber das Positive der Versuche bleibt unbestritten. Die Arbeit ist von gedrängter Fülle, mehr eine Übersicht für den mit dem Material einigermaßen Vertrauten denn eine Einführung für den Anfänger.
K. Erlinghagen S.J.

Literatur

Regnier, Paule: Versuchung. (270 S.) Heidelberg, F. H. Kerle Verlag. Ln. DM 9,80.

Die Handlung dieses Romans kreist um einen Dichter und dessen neue, bald wieder scheidende Sekretärin. Marc Ambrière, der Dichter, sowohl in seiner Kunst wie in der Politik bedeutend, bekehrt als eifernder „Laienpriester" einen Schwarm von graden und krummen Charakteren, bis er bei seiner Sekretärin Régine Forestier auf einen Widerstand stößt, der stärker ist als sein ehrlicher, aber auch gewalttätiger Rettungswahn. Beide lieben einander. Es ist nun gerade das Opfer dieser scheinbar Unrettbaren, das dem abgefallenen Eiferer den Glauben wiedergibt.

Thematisch bietet also die Verfasserin — wie könnte es auch anders sein — im Grunde nichts Neues. Die Art jedoch, wie sie die Versuchung der Beiden gestaltet, ist lobenswert. Man trifft nicht oft einen Roman, der von soviel Menschenkenntnis, Takt und Glaubenswissen zeugt. H. Stenzel S.J.

Herbstlich helles Leuchten überm See (Chinesische Gedichte). (61 S.) Übertragen von Günther Debon. München 1953, Piper & Co. Verlag. Kart. DM 2,—.

Was die Übertragung als solche wert ist, mag ein Sinologe beurteilen. Doch danach werden die wenigsten fragen. Der Leser findet in den auf gelbliches Papier gedruckten, durch acht Holzschnitte aufgelockerten Gedichten eine Poesie von raffinierter Klarheit und Anmut. Ein kurzes Vorwort sowie 7 Seiten Anmerkungen erleichtern den Schritt in einen fernen Kulturkreis. H. Stenzel S.J.

Um die Soziallehre der Kirche

Von GUSTAV GUNDLACH S. J.

Man kann heute vielfach in katholischen Kreisen ein Mißbehagen spüren, daß die Kirche überhaupt eine Soziallehre hat. Man hat sogar den Eindruck, daß manche Katholiken das Vorhandensein einer solchen Lehre als neuen Grund mangelnder Geschlossenheit in der Kirche betrachten, und dies in einer sowieso schon an Zwiespalt trächtigen Zeit. Dies alles steht in einem merkwürdigen Gegensatz zur Tatsache, daß nur wenig mehr als zwei Jahrzehnte seit dem Erscheinen der letzten großen Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" verflossen sind. Gerade sie ist nämlich in ihrem ersten Teil ein entschiedenes Bekenntnis der lehrenden Kirche zu ihrer Aufgabe auf dem Gebiet gesellschaftlichen Lebens und läßt überhaupt in keinem Satz irgendein müdes Unbehagen merken, sondern durchaus das Gegenteil. Erst recht hat man diesen Eindruck, wenn man liest, wie damals Pius XI. im zweiten Teil seines Rundschreibens ausdrücklich die Zuständigkeit der lehrenden Kirche am Beispiel des Unterschieds, aber auch des inneren Zusammenhangs von ethischer und ökonomischer Gesetzmäßigkeit in der gleichen gesellschaftswirtschaftlichen Materie klärte, freilich auch abgrenzte.

Dazu muß man noch bedenken, daß jene Enzyklika am Ende langer und oft bewegter Diskussionen sozialer Probleme steht, die unter Katholiken, und zwar besonders Mittel-Europas, im schweren, problemreichen Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg geführt wurden. Damals rang man um die Stellung der Soziallehre der Kirche in diesem oder jenem Punkt. Ganz gewiß. Aber man konnte kein Unbehagen spüren, eine solche Lehre überhaupt zu haben. Man *wollte* sie haben. Woher nun also heute da und dort das Unbehagen?

Zudem steht jenes Unbehagen bei Katholiken in einem zweiten, ebenso merkwürdigen Gegensatz zu dem Unbehagen in manchen nichtkatholischen Kreisen der Christenheit. Dort ist man nämlich vom Unbehagen bedrückt, daß man *keine* Soziallehre hat. Besonders im Protestantismus Nordamerikas sucht man im Augenblick dem schwer empfundenen Mangel abzuhelfen. In Deutschland hat dasselbe Empfinden nunmehr zum „Evangelischen Soziallexikon" geführt. Es ist eine Gemeinschaftsarbeit bekannter Fachleute, die „im Auftrag des Evangelischen Kirchentages" von Fr. Karrenberg herausgegeben wurde.[1] Das inhaltlich reich gefüllte Werk wird besonders von jedem begrüßt werden, dem die Zusammenarbeit der Christen im Dienst am privaten und öffentlichen Leben der Gesellschaft ein wichtiges Anliegen ist.

[1] Stuttgart 1955, Kreuz-Verlag, DM 38,—.

Daß das Lexikon bei den nichtkatholischen Christen Deutschlands eine beklagte Lücke ausfüllen und in diesem Sinn einem Unbehagen abhelfen soll, wird vom Herausgeber in der Einführung deutlich genug gesagt. Irgendwie bedeutet der Auftrag des Evangelischen Kirchentags auch den Wunsch nach einer gemeinsamen Linie der Soziallehre, der sich bei den durch den Kirchentag vertretenen Christen offenbar geltend machte. Dieser Wunsch bleibt bemerkenswert, auch wenn im Lexikon naturgemäß und ausdrücklich jeder Beitrag unter der ausschließlichen Verantwortung des jeweiligen Verfassers steht. Wenn also heute bei manchen Katholiken die Einstellung zur Soziallehre der Kirche geradezu in die umgekehrte Richtung geht, lohnt es sich, den Gründen, den ausgesprochenen und unausgesprochenen, nachzugehen.

Zunächst weisen manche auf die Erfolglosigkeit, um nicht zu sagen, Unfruchtbarkeit der sozialen Bewegung im deutschen Katholizismus hin. Pius XI. hat zwar im ersten Teil von „Quadragesimo anno" ausführlich über die „segensreichen Auswirkungen" der ersten sozialen Enzyklika der modernen Kirche, des von Leo XIII. im Jahre 1891 herausgegebenen Rundschreibens „Rerum novarum" gehandelt. Was er dort im einzelnen ausführt zum Aufblühen der Selbsthilfeorganisationen der Arbeiterschaft, zur Entfaltung der Sozialpolitik, zur Entwicklung eines eigenen Arbeitsrechts, kann mit Fug und Recht besonders auf unseren deutschen Raum angewandt werden. Es wäre auch gegen die historische Wahrheit und sehr ungerecht, wollte man vergessen, daß alles dies in Deutschland unter dem maßgeblichen Einfluß katholisch orientierter Mitarbeit in Parlamenten und Organisationen vorangetrieben wurde. Hier hat sich also sehr wohl die Soziallehre der Kirche als fruchtbar erwiesen. Sie war aber auch schon vor 1891 da, ein Gegenstand der Diskussion bei Priestern und Laien, eine Grundlage des Programms christlich-sozial orientierter Parteien, Zeitschriften und Vereine, ein Bemühen christlicher Moraltheologen und Soziologen. Eine zeitgenössische, nicht immer richtig interpretierende, keineswegs vollständige, aber doch ergiebige Darstellung dieser Dinge findet man bei dem bekannten Bismarckgegner (der übrigens nicht Katholik war) Rudolf Meyer in seinem Buch „Der Emancipationskampf des vierten Standes" (Berlin, 1874).

Trotzdem hat man katholischerseits jenen ersten Abschnitt von „Quadragesimo anno" als „Ruhmredigkeit" bezeichnet und mehr oder weniger deutlich die Ansicht geäußert, daß allein schon die Jenseitsorientierung des Menschen, an der die Soziallehre der Kirche natürlich festhält und festhalten muß, dieser Lehre jeden praktischen Anwendungswert nähme und den Elan zum Angriff auf unhaltbare Zustände dieser Welt unterbände. Gewiß ist die Geschichte des Wirkens der Kirche in der menschlichen Gesellschaft nicht die Geschichte von Klassenkämpfen, wie es sich die orthodox marxistische Phantasie fälschlich, zu unserem Glück fälschlich, vorstellt. Aber neben dieser marxistischen Vereinfachung des Ganges der Dinge steht jene andere, „christliche" Vereinfachung, wo man einfach unhaltbare Zustände als „gott-

gewollte Ordnung" bezeichnete und deshalb nichts tat; übrigens nicht gerade aus Jenseitigkeit, sondern aus satter Diesseitigkeit, meist auch dann, wenn unkirchliche oder gar antikirchliche Kräfte das freie und gesunde Leben der Kirche in Fesseln, goldene und eiserne, gelegt hatten. Wer über die heutigen sozialen Zustände in sogenannten „katholischen Ländern" nachdenkt, stößt unmittelbar auf solche Zusammenhänge. Die Zeiten, die solche Zustände inmitten der liberalen Wirtschaftsblüte herbeiführten oder bestehen ließen, waren entweder Zeiten eines kraftlosen Staatskirchentums oder der Kirchenverfolgung, der beispiellosen äußeren Beraubung der Kirche, der Entchristlichung von Schule und öffentlichem Leben. Schon um die Mitte des letzten Jahrhunderts hatte der große, zeitnahe Bischof von Orléans, Dupanloup, den Zusammenhang öffentlich aufgezeigt: der Atheismus, der theoretische, aber auch und noch mehr der praktische, ist eine soziale Gefahr.

Aber entscheidend ist, daß die marxistische Vereinfachung des Ablaufs der Geschichte im Schema des Klassenkampfes ihre Anhänger nicht losläßt. Wer einmal den Wagen der Geschichte theoretisch und propagandistisch auf das Geleise des Klassenkampfes geschoben hat, kommt von dieser Bahn nicht los, wie die Situation der Gegenwart klar zeigt. Warum? Weil man ein anderes Geleise haben möchte, aber nicht hat. Der Klassenkampf bedeutet eine so mechanistische Soziologie und Philosophie der Macht, daß er kein Ordnungsbild ist und auch kein Ordnungsbild gebären kann. Man kann nicht ohne weiteres aus einer wertfreien Welt in eine werterfüllte Welt hinüberwechseln. Dann nämlich stellt sich sofort die Frage nach dem Geltungsgrund des höchsten, alle anderen Werte schließlich fundierenden Wertes. Deshalb schwankt heute nach dem Abschied vom Marxismus der „geläuterte" oder „freiheitliche" oder „demokratische" Sozialismus heimatlos zwischen Pantheismus und Theismus, zwischen östlicher Pagode und christlicher Kathedrale. Dies heißt aber, daß mit der rein positivistisch-diesseitigen Orientierung des Menschen in der Gesellschaft nicht auszukommen ist. Toleranz aus Wertschwäche ist schon die Ursünde des bürgerlichen Liberalismus im öffentlichen Leben, die Quelle eines unseligen Indifferentismus gegenüber den objektiven Werten, die das öffentliche und private Leben formen. Diesem Irrweg folgt auch der Neo-Sozialismus. Der Mangel an Jenseitigkeit ist und bleibt die tiefgreifende Schwäche seiner sozialen Lehre. Dies alles und nicht der Materialismus hat Pius XI. in „Quadragesimo anno" gegenüber dem modernen Sozialismus zum Schlußurteil kommen lassen: unvereinbar mit der Lehre der katholischen Kirche.

Aber ebenso entscheidend ist, daß jene andere Vereinfachung der Geschichte, die christliche Verirrung, die Beruhigung mit dem Gerede „gottgewollte Ordnung" angesichts unhaltbarer Zustände, in sich selbst den aufweckenden Antrieb zu ihrer Überwindung trägt und immer getragen hat. Es ist der Gedanke an das Jenseits, der immer und immer wieder das Verantwortungsbewußtsein von Christen für Gerechtigkeit und Liebe in Gottes Welt nicht ruhen läßt und schließlich die erstarrte „gottgewollte Ordnung"

aufbricht zu einer zeitgemäßeren, wahren Ordnung. Die jenseitige Orientierung ist also geradezu der Motor, der in der sozialen Lehre immer wieder die Wahrheit klären und in der Praxis die Treue zu ihr sich bewähren läßt.

Diese Feststellungen möchten nicht als billige Apologetik aufgefaßt werden. Sie wollen nicht die Fehler und Unterlassungen der Christen in der sozialen Bewegung vertuschen und gar das viele Gute, das auf sozialem Gebiet von Andersdenkenden geleistet worden ist und noch geleistet wird, verkennen. Es geht ja bei dieser Auseinandersetzung nicht zunächst um die Menschen, die die verschiedenen Systeme tragen, sondern nur um die Systeme selbst. Die grundsätzliche Unfruchtbarkeit, die der Soziallehre der Kirche gerade wegen ihrer jenseitigen Orientierung nachgesagt worden ist, besteht eben nicht. Es fragt sich nur, warum Katholiken heute die Abwertung jener Lehre mit diesen und anderen Argumenten betreiben. Man kann nur einen Grund sehen: sie wollen eine Versöhnung des modernen Sozialismus mit der Kirche. Deshalb soll den Gläubigen der Mangel an sozialer Befähigung der Kirche geschichtlich nachgewiesen und dem Sozialismus seit den Zeiten von Karl Marx alles, oder beinahe alles Verdienst auf sozialem Gebiet gesichert werden. Die moderne Kirche soll sich mit dem modernen Sozialismus versöhnen, ihn gewissermaßen als sozialen Arm gebrauchen, nachdem sie selber sich so träge und untätig erwiesen hat. Manche Vertreter der Kirche sind schon so sehr von dieser Schuld-Suggestion gepackt, daß sie Zusammenkünfte mit Sozialisten oder Gewerkschaftlern schon von vornherein mit einem „Schuldbekenntnis" für die Kirche beginnen, ein Vorgang, der wie eine Vorübung der entsprechenden Zeremonie bei der etwaigen Errichtung der „Volksdemokratie" wirkt. Im ersten Fall liegt Unwahrheit vor, im zweiten Fall käme noch Charakterlosigkeit hinzu.

Gewiß hat geschichtlich der Marxismus-Sozialismus in der Lehre einen ganz großen Mann gehabt: Karl Marx. Er gab den Seinigen grundlegende Ideen, Kraft-Ideen auch für die praktische Bewegung, und dies alles in der eindrucksvollen Form eines geschlossenen Systems. Er befruchtete auch seine Gegner und damit Sozialphilosophie, Soziologie und Nationalökonomie überhaupt. Er befruchtete in der Auseinandersetzung mit ihm auch die Vertreter der Soziallehre der Kirche. Aber er war doch auch wegen seiner theoretischen Einseitigkeit lange Zeit im Banne David Ricardos mitschuldig an der blutleeren Abstraktion, die von den „Klassikern" der Nationalökonomie am *Menschen* begangen wurde. Er weckte durch seinen einseitigen „Objektivismus" die ebenso einseitige und ebenso gegenüber dem Menschen abstrakte Gegnerschaft des Subjektivismus der Wiener Grenznutzenschule. Aber die der Soziallehre der Kirche naturgemäß nahestehende „ethische Schule" — ein zweifelhafter Name übrigens — blieb in der Theorie zurückgedrängt. Der „Humanismus", der heute in Marx hineingedeutet wird, ist sicherlich, abgesehen von der Fragwürdigkeit der Deutung, wegen der mangelnden Fundierung in der menschlichen Person keine Annäherung an die Soziallehre der Kirche, an den Ausgangspunkt der ihr zugeordneten Na-

tionalökonomie, den Heinrich Pesch mit den Worten formulierte: der Mensch inmitten der Gesellschaft Herr der Welt durch seine Arbeit.

Marx war auf der Grundlage seiner Lehre auch Prophet. Er hat als solcher kein Glück gehabt, so wenig wie sein Rivale Rodbertus, der sozialistische Theoretiker aus pommerschem Adel, der in Berlin das „soziale Königtum" kommen sah. Als in einem Lande der Sozialismus im Namen von Karl Marx wirklich kam, kam er da, wo er eigentlich im Sinne des Systems nicht kommen sollte, besser, mußte. Er kam nämlich in Rußland, wo keineswegs ein hochintelligentes, industrielles Proletariat Träger des Übergangs aus dem Kapitalismus war. Bekanntlich hat Lenin in jenen Jahren sehnsüchtig, aber vergeblich nach der „systemgemäßen" Ergänzung des Ereignisses durch den Sieg des Proletariats in Berlin und Wien Ausschau gehalten. Zwei der Marxschen Zukunftsvisionen haben sich allerdings wenigstens in der Linie der Realität gehalten: die zunehmende Konzentration des Kapitals und die zunehmende Vergesellschaftung des Produzierens und der Lebensgestaltung der Menschen überhaupt. Aber auch da macht der wirkliche Gang der Dinge Korrekturen der überspitzten Abstraktion nötig. Marx sah die Welt zu sehr „von Birmingham" her, wie sich Schultze-Gävernitz ausdrückt. Der Agrarsektor z. B. kommt mit seinem natürlichen Schwergewicht im organischen Zusammenhang gesellschaftlicher, vor allem national verbundener Wirtschaft zu kurz. Dies hat noch immer der Marxschen Zukunftsdeutung entgegengewirkt, und tut es sogar noch heute in Rußland; übrigens wieder völlig in Übereinstimmung mit der nach der kirchlichen Soziallehre organischen Natur der Volkswirtschaft als Einheit.

Eine schlimme Wirkung hat allerdings das Bestimmen der Zukunft durch Karl Marx gehabt. Es hat lange Zeit den Sozialismus von einer positiven Mitwirkung in der Politik, in den Parlamenten und in der Verwaltung zur Besserung der Lage der Arbeiterschaft abgehalten, da ja die „Zukunftsgesellschaft" kommen *mußte*. Erst als die „Reformisten" das Steuer herumwarfen, wurde es anders. Immer mehr arbeitete die Sozialdemokratie mit, und das deutsche Volk dankt ihr Wesentliches im schlimmen Jahrzehnt nach der Konstituierung der Weimarer Republik.

Aber vorher lag die Entwicklung der sozialen Ideen in Lehre und Praxis wesentlich bei anderen Teilen des Volkes, vor allem bei den Christen. Sie haben den Hauptanteil, wenn, wie man sagt, der deutsche Arbeiter „an den Staat herangebracht wurde". Zudem war es für den katholischen Volksteil erheblich schwieriger, Verständnis für die Sozialpolitik und die soziale Frage überhaupt zu wecken; denn in ihm war der bäuerliche und kleinbürgerliche Anteil verhältnismäßig groß. Die Sozialdemokratie konnte ihrerseits auf eine viel einheitlichere Anhängerschaft rechnen, die sie ansprach. Sie sprach, entsprechend der marxistischen Einseitigkeit in der Auffassung des Menschen, auch mit stärkerer rhetorischer Wucht und mit den immer eindrucksvollen radikalen Forderungen. Auf katholischer Seite wird das wahre

und somit komplexe Bild vom Menschen immer das „Maß" nahelegen und tat es auch.

Ein beklagenswertes Erbe des Marxismus hat die „reformistisch" geformte Sozialdemokratie indes beibehalten, die antikirchliche, materialistisch-areligiöse Beeinflussung des Volkes. Sie hat sich verhängnisvoll ausgewirkt, und zwar gerade dann, als die „Reformisten" in der Sozialpolitik und in der Politik überhaupt mitwirkten. Sie warfen sich im Sinn von Karl Marx auf das Institutionelle: Ausdehnung der von ihnen beeinflußten Gewerkschaft, zahlenmäßig und durch die Macht ihrer besonderen Einrichtungen; immer weitere Ausdehnung der zur Sozialversicherung gesetzlich Verpflichteten; Ausdehnung und Stärke des sozialistisch geleiteten Konsumvereinswesens. Auf diese Weise trug man zur Verwirklichung der Marxschen Thesen von der zunehmenden Konzentration und Vergesellschaftung in Richtung auf die „Zukunftsgesellschaft" bei.

Aber das Schlimmste war das ungenügende Verständnis für die Gesinnungspflege, für die Orientierung des Gewissens an einem absolut gültigen Ordnungsbild. Dies ungenügende Verständnis und die einseitige Betonung institutioneller Neuformung der Gesellschaft waren durchaus marxistisch. Die katholische Auffassung, daß Zuständereform und Gesinnungspflege Hand in Hand gehen müßten, wurde als leeres Moralisieren nicht ernst genommen. Der Bund mit rationalistischem Aufklärichт und Freidenkertum tat ein übriges. Der Schaden, der dadurch vom Sozialismus am deutschen Volke angerichtet wurde, ist nicht abzusehen. Er wirkt sich heute politisch und wirtschaftlich aus. Unsere Demokratie krankt an plebiszitärer Unmoral. Das große Werk der Sozialversicherung hat zur unmoralischen Haltung der Sicherung aller in allem durch den Staat geführt. Die Sanierung des Rentenwesens ist wirtschaftlich nicht möglich, wenn nicht die Moral in öffentlichen Dingen eine höhere wird. Gewiß soll man nicht die heutige Situation allein zu Lasten des Sozialismus buchen. Aber seine antikirchliche, materialistisch-areligiöse Volksbeeinflussung in der Vergangenheit hat Wesentliches dazu beigetragen, daß heute das deutsche Volk zwar Institutionen besitzt, aber weithin nicht das Gewissen zu ihrem Gebrauch. Es war bei weitem nicht der Sozialismus, der die Wähler zurückhielt, als Hitler den Menschen auch materielle und weitere institutionelle Versprechungen machte. Ein Blick auf die regionale Verteilung der nationalsozialistischen Stimmenzahl in Deutschland bei der Wahl vom 31. Juli 1932 zeigt, daß die religiös mehr oder weniger leeren Gebiete den Volksverführer gewählt haben.

Dieser sicher unvollständige geschichtliche Rückblick auf die Wege der sozialen Bestrebungen in Deutschland war nötig, um die katholische Soziallehre vor einem zu Gunsten des Sozialismus von Katholiken entworfenen Geschichtsbild zu schützen. Mit parteipolitischen oder gar koalitionspolitischen Ausblicken hat dies alles gar nichts zu tun. Auch wir sind wie jene Katholiken der Meinung, daß es für die Kirche ein ernstes und schweres Pro-

blem ist, den apostolischen Zugang zu den sozialistischen *Menschen* zu finden, besonders heute in den Unklarheiten um den modernen Sozialismus. Nur meinen wir, daß die Kirche dann erst recht sehr deutlich sagen muß, wie sie sich selbst in der sozialen Bewegung sieht. Wenn sie mit vollem Recht und im Hinblick auf die geschichtliche Wahrheit „Schuldbekenntnisse" gegenüber dem Sozialismus verweigert, dann heißt dies noch nicht, eine anmaßende Haltung einnehmen, die dem andern Teil den Zugang erschwert oder gar unmöglich macht. Dann bedeutet dies auch nicht eine unzeitgemäße Starrheit der Lehre, sondern die klare Einsicht, daß die Kirche Außenstehenden nur dienen kann, wenn sie ist, was sie ist. Deshalb kann man auch keine Abstriche an wesentlichen Dingen der kirchlichen Soziallehre machen. Auch dies wird heute von Katholiken der Kirche zugemutet.

Der Hauptanstoß ist das *Naturrecht*. Um nur die neuzeitlichen Päpste von Pius IX. bis Pius XII. zu nennen, machen sie in der Soziallehre des höchsten Lehramts vom Naturrecht weitgehend Gebrauch. Dies allein schon ist ein theologisches Argument, daß das Naturrecht ein Mittel *christlicher* Erkenntnis ist. Gewiß kann man eine Geschichte des Naturrechts bringen, in der das Naturrecht in der Frühzeit der Kirche und bei den Vätern der Kirche kaum die Rolle christlicher Erkenntnis spielt und erst mit der sogenannten „Rationalisierung" der scholastischen Theologie des Mittelalters einsetzt, um dann der Selbstzersetzung der Ratio durch den Nominalismus zu erliegen und das Unglück der säkularisierten Philosophie der Neuzeit mit ihren heutigen Krisen zu verschulden. Aber hier ist von vornherein das Naturrecht von einem griechisch-philosophischen Ausgangspunkt her wie eine „freischwebende Vernunft" gesehen, aber nicht vom Ausgangspunkt der *metaphysischen* Menschennatur her, deren Träger der lebendige Mensch ist, gleichgültig, in welchem Stand er vor dem Schöpfer- und Erlösergott betrachtet wird.

Von dieser „Natur" und also auch vom Naturrecht kann kein übernatürlicher Integralismus absehen. So bleibt das grundsätzliche Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft als metaphysisch-naturrechtliche Gegebenheit auch in der übernatürlichen Gemeinschaft unberührt und immer dasselbe. Wenn irgendein gesellschaftliches System, sagen wir der Sozialismus, die „Gemeinschaft" in den Mittelpunkt stellen sollte, aber das Verhältnis Einzelmensch und Gemeinschaft naturrechtlich verfehlt, dann ist für den Katholiken auch durch die übernatürliche Gemeinschaftsverbundenheit des „Corpus Christi Mysticum" eine Brücke zum Sozialismus nicht gegeben.

Eine Abart des übernatürlichen Integralismus sind die heute so beliebten geschichtstheologischen Konstruktionen. Schon das „tausendjährige Reich" Hitlers mit seinem dauernden Gerede vom „Umbruch der Zeit" hatte eine solche Vorliebe für Geschichtstheologie geweckt. Heute macht die riesige Erweiterung der Einsicht in mikro- und makrokosmische Entwicklungen die theologische Vorliebe verständlich, festzulegen, an welchem Morgen welchen Zeitalters die Menschheitsgeschichte steht. Man stellt fest oder, besser,

setzt fest, daß die Zeit des „Individualismus" vorbei ist und die Zeit der „Gemeinschaft" — der sowjetische Osten belegt es — anfängt. Der Christ muß im Gehorsam gegen die Geschichte die neuen Formen als „christliche" bejahen. Demgegenüber ist zu sagen, daß der Christ noch einen anderen Faktor als „die" Entwicklung einsetzen muß, nämlich Gott als den Herrn der Geschichte. Er aber ist gegenüber dem Naturrecht nicht gleichgültig, so wahr der Mensch wesentlich ein Ebenbild Gottes ist. Sowohl was als „Individualismus", wie auch was als „Gemeinschaft" verfemt oder gerühmt wird, ist am Naturrecht zu prüfen. Das Naturrecht ist eben unentbehrlich für den Christen, der die Bewegung der Gesellschaft, die Geschichte, von einem festen Standpunkt aus einigermaßen richtig beurteilen will. Karl V. hat nicht auf die einseitigen Supernaturalisten gehört, als sie die Rechtslage der neuen Untertanen in Amerika, der Heiden, mit der Bibel des Alten Testamentes zu Ungunsten der Indianer lösen wollten. Erst die „rationalen" Naturrechtler haben dem Kaiser wenigstens die Problematik der Sklaverei zum Bewußtsein gebracht. Als die „res publica christiana" durch das Aufkommen der Nationalstaaten in Europa und durch die Kirchenspaltung endgültig auseinanderfiel, hat der *naturrechtliche* Begriff des Staates, von den großen Scholastikern entwickelt, die Kirche den Weg in den neuen Verhältnissen gehen lassen.

Erwähnen wir noch die Beeinträchtigung des Naturrechts durch heutige antiintellektualistische Strömungen. Eine biologisch gerichtete „Soziologie des Wissens", die positivistisch-individualistische Soziologie Max Webers werden auf die Grundlagen der katholischen Moral angewandt, um das Naturrecht als Erkenntnisquelle zu entwerten und einer „rein" christlichen Moral Platz zu schaffen. Die falsche, von den rationalen Elementen *jeder* Situation absehende Situationsethik zielt in dieselbe Richtung.

Wer die Zeiten unmittelbar vor Hitler erlebt hat, kann die Parallele der Lage der Soziallehre der Kirche mit der heutigen nicht übersehen. Auch damals die Angriffe auf den „Individualismus", die wissenssoziologische Verdächtigung der Soziallehre als „Verbürgerlichung", der Streit um „die katholische Einheitslinie" mit der gleichen Anklage der Unfruchtbarkeit und Abwegigkeit sozialer Lehre und Praxis in der Vergangenheit des katholischen Deutschlands. Dieselben Leute fielen dann meist der nationalsozialistischen Parole des „Nationalen" zum Opfer. Es war zu spät, als sie mit Grauen erkennen mußten, wohin ihre Ablehnung des Naturrechts, ihre Verfemung christlicher Berufung auf die Rechte der Person als „geschöpfliche Anmaßung", ihre übernatürlich begründete Abwertung christlich-sozialer Organisationen und politischer Vereinigungen bei Katholiken als „Mißtrauen auf die Alleinwirksamkeit Gottes" geführt hatte. Möge uns eine ähnliche Verführung vielleicht nicht des „Nationalen", aber des „Sozialen" erspart bleiben. Es wird nur dann möglich sein, wenn wir die Soziallehre der Kirche erstens hochhalten und zweitens ohne Abstriche hochhalten.

Das Christusbild der frühen Kirche und der Mythos

Von HERBERT SCHADE S. J.

„Den gewaltigsten aller weltgeschichtlichen Vorgänge" nennt Karl Prümm den Ursprung des Christentums,[1] und man darf wohl hinzufügen, daß die Weise, wie das junge Christentum mit der Philosophie und dem Mythos der alten Welt fertig wurde, durchaus der Großartigkeit seines Ursprungs entspricht. Eindrucksvoll kommt dies in den bildlichen Darstellungen Christi selbst zum Ausdruck, wo die junge Kirche nicht davor zurückschreckte, Urwerte und Urbilder des Menschen zu übernehmen, wie sie in den Mythen der Griechen geformt waren, und den darzustellen, der den Mythos endgültig überwunden hat, weil er das helle Licht der Geschichte nicht scheute. Grundanliegen der antiken Philosophie und der römischen Machtpolitik werden in diesen Christusbildern sichtbar, und erschütternd spricht daraus die Not eines versinkenden Zeitalters. Aber in dem Zeitbedingten werden Gesetzmäßigkeiten offenbar, die auch für uns gelten.

I. Christus, der Herr über den Tod

Anders als für den modernen Menschen bedeutet für den antiken der Tod den Eintritt in ein neues Reich, die Unterwelt. Selten ist von dort jemand zurückgekehrt. Zu den wenigen gehörte der thrakische Sänger Orpheus (= der Einsiedler).[2] Als seine Gattin, Euridike, allzufrüh durch den Biß einer Natter dahingerafft worden war, gelang es ihm durch das Spiel seiner Leier, selbst die Götter der Unterwelt zu bezwingen, ohne allerdings die geliebte Gemahlin befreien zu können.

Steigen wir hinunter in die schmalen Schächte der Katakomben, so finden wir in der Domitillakatakombe in der Mitte einer größeren Komposition das Bild des thrakischen Sängers, der mit seiner Lyra unter den Tieren des Waldes sitzt und deren Wildheit durch sein Spiel bezähmt. In den Rahmenbildern derselben Komposition sehen wir u. a. Christus, der den Lazarus auferweckt. Wilpert, der große Erforscher der Katakomben, sieht in diesem Orpheus ein Bild Christi.[3]

Nun fragt sich der moderne Mensch, was so ein Bild eigentlich bedeutet. Und er wird darin, wie noch stärker im Bilde des Lazarus, eine Überwindung des medizinischen Todes erkennen. Einfach ausgedrückt sagen diese Bilder vielleicht: Fürchte dich nicht; denn wie Orpheus aus der Unterwelt zurückkehrte und wie Lazarus auferstand, wirst auch du einmal gesund durch Christus dastehen. Die uns heute so vertraute Angst vor dem Sterben wäre dann mitgestaltend an diesen Bildern tätig. Die Furcht vor dem

---

[1] *Karl Prümm S.J.*, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, Leipzig 1935, Jakob Hegner, Bd. I, S. 15.

[2] *K. Ziegler*, Artikel Orpheus in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie für das classische Altertum (RECA) XVIII 1, 1200 f.

[3] *Joseph Wilpert*, Die Malerei der Katakomben Roms. Freiburg i. Br. 1903, Herder. S. 38 und S. 241.

biologischen Ende läßt den Menschen Ausschau halten nach einem, der auch darüber Macht hat. Christus ist Herr auch über das rein vitale Sein, über organisches Leben und Tod.

Doch der Kenner des antiken Mythos wird einwenden, diese moderne Auffassung von Leben und Tod allein könne mit diesen Bildern nicht gemeint sein. Der Mythos weiß nämlich um eine Fülle von Ereignissen nach dem Tode, wie um die Fahrt über den Acheron, den Kampf mit Dämonen und wilden Tieren. Und tatsächlich kennt auch die frühchristliche Kunst eine Reihe von Bildern, die diese Ereignisse beschreiben. Eines von diesen Bildern ist der gute Hirt. Nach einer volkstümlichen Meinung, die allerdings eine wesentliche Stütze im Gleichnis der Heiligen Schrift besitzt, bedeutet der gute Hirt mit dem Lamm auf seinen Schultern die Rettung des „verlorenen Schäfchens", des Sünders aus seiner Sünde bzw. aus seiner sündigen Umgebung. Doch gibt es Sarkophage, die den Hirten nicht in einer Landschaft, sondern zwischen Löwen darstellen.[4] Auf der Platte mit der Inschrift des Beratius sehen wir den guten Hirten sogar mit seinem Schäflein zwischen zwei Ungeheuern, von denen das eine gerade im Begriffe ist, einen Menschen zu verschlingen. Man denkt dabei unwillkürlich an das Offertorium der Totenmesse: Libera eas de ore leonis ... Befreie die Seelen der Verstorbenen vom Rachen des Löwen, daß sie nicht der Tartarus verschlinge und sie ins Dunkel fallen ...[5] Origines spricht es noch deutlicher aus: „Wenn die Seele aus dem Lande Ägypten dieses Lebens auszieht, um zum verheißenen Lande zu wandern, schlägt sie notwendigerweise gewisse Wege ein und kommt durch bestimmte Haltestellen ..."[6] Andere Quellen berichten von gewaltigen Riesen oder widerwärtigen Gestalten im Luftraum, die die Seele auf ihren Wegen gefährden.

Mit einer Todesvorstellung rein medizinischer Art und mit der Furcht davor sind diese Bilder nicht mehr zu erklären.

„Den Sohn habe ich als Hirten erkannt
und so habe ich jetzt
die Weide des Vaters erhalten.
Die furchtbaren Mächte werde ich
durchwandern, ohne Schaden von
ihnen zu leiden",

singt ein altchristlicher Hymnus.[7]

Es gibt also noch einen anderen Tod für diese beginnende Welt der frühen Kirche, den eigentlichen Tod, die Sünde und die Macht der Unterwelt. Sie sind es, die man in besonderer Weise fürchtet. Eine Fülle von Bildern

[4] Vgl. den Löwensarkophag aus Rom im Louvre zu Paris (um 250).

[5] Zit. nach *Johannes Kollwitz*, Das Christusbild des dritten Jahrhunderts. Münster i. W. 1953. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. S. 8 und S. 11 mit Taf. 2.

[6] Orig. in Luc. hom. 23 (GCS Orig. 9, 154 Rauer). Zit. n. *J. Kollwitz*, a.a.O. S. 9.

[7] *J. Quasten*, Die Grabschrift des Beratius Nikatoras: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abt. 53 (München 1938), S. 61—69. Zit. nach Theodor Konrad Kempf, Christus der Hirt. Rom 1942. Officium libri catholici, S. 195.

preisen die Erlösung von diesen Gefahren: Daniel in der Löwengrube, Noe in der Arche, die drei Jünglinge im Feuerofen u. a. Urbild dieser Erlöserbilder aber ist der gute Hirt, in dem der Erlöser Christus selbst dargestellt wird.

Die Rettung vor dem zweiten Tod ist nichts anderes als die Erlösung von der Sünde und den ihr zugeordneten dämonischen Kräften. Das Christentum nimmt dieses antike Weltbild auf, die Unterwelt und die Überfahrt über den Totenfluß, den Kampf mit den Dämonen und wilden Tieren, ein Weltbild, das noch bis in die Zeit Dantes und seiner göttlichen Komödie lebendig bleiben wird.

Darüber hinaus haben sicher auch geschichtliche Ereignisse für dieses Bild mitgewirkt; denn gerade für das dritte Jahrhundert sind diese Erlösungsbilder und vor allem der gute Hirt bezeichnend. Schon damals war das römische Reich von innen und außen her bedroht, und es mußte alle Kräfte aufbieten, um sein Gefüge zusammenzuhalten. Ferner mögen die blutigen Christenverfolgungen mit ihren Tierkämpfen die Bildung solcher Vorstellungen im Alltag verstärkt haben. So träumte Perpetua vor ihrem Martyrium von den wilden Tieren, die sie im Jenseits bedrohen.[8] Ignatius von Antiochien nennt die Soldaten, an die er auf seinem Transport von Syrien nach Rom gefesselt ist, Leoparden und wilde Tiere.[9] Ebenso sind für ihn die Leute, die „in schlimmer Arglist" den Namen (Christi) tragen, während sie irgendwelche andere Gottes unwürdige Dinge tun, „tolle Hunde" und „wilde Tiere".

Es wird nicht abwegig sein, auch in der widerchristlichen Macht, die die Leiber der Heiligen schändet, das Wirken solcher dämonischer Gewalten festzustellen.

Dank Christus, dem guten Hirten,
„werde ich Glücklicher
(dich) anblickend
den Hinterlistigen entfliehen.
Lieder werde ich dir (dann) anstimmen
und mit den heiligen Chören tanzen.
O Logos des unerforschlichen Vaters,
dir (sei) Ehre (und) Macht
in Ewigkeit!"[10]

Diese letzten Verse des Preisgesangs auf den guten Hirten mögen die Hinweise auf das Urbild von Christus, den Herrn über die vielfältigen Formen des Todes abschließen. Nach den Bildern dieser Frühzeit hat Christus Macht über das physische Leben. Er kann uns vor moralischen Zusammenbrüchen bewahren. Es führt uns hindurch zwischen den Dämonen des Jenseits und

[8] Acta Perpetuae et Felic. 4 Krüger. Zit. nach *J. Kollwitz*, a.a.O. S. 9.
[9] *Franz Zeiler*, Die Apostolischen Väter. Kempten und München 1918. Verlag der Jos. Köselschen Buchhandlung. S. 139 und S. 120.
[10] Zit. n. *Th. K. Kempf*, a.a.O. S. 195.

der Geschichte, die uns überwältigen und vernichten wollen. Er ist der gute Hirt.

II. Christus, der Herr der Wahrheit

„Das Bild enthält oft mehr als der Begriff. Der Begriff hat wohl schärfere Konturen, formuliert genauer, läßt aber gerade dadurch weniger Möglichkeiten offen. Im Bild liegt viel nur Angedeutetes. Es nötigt zu weiterem Denken und eröffnet immer neue Ausblicke."[11] Diese Worte gelten in besonderer Weise für die eben erwähnten Bilder von Christus-Orpheus, vom guten Hirten u. ä. Orpheus z. B. überwindet nicht nur den Tod, er bringt durch sein Spiel auch Harmonie und Ordnung sogar zu den Tieren der Wildnis. Ähnliches gilt vom guten Hirten: er kennt seine Schäflein und die verwirrenden Pfade der Wüste. So unmittelbar wie das Bild des Orpheus gibt freilich jenes vom guten Hirten seine Hintergründigkeit nicht preis. Und doch wird darin noch etwas anderes sichtbar als der Erlöser von Sünde und Tod: der Lehrer der Wahrheit. Die Statuette des Lateran, die uns in besonders schöner Weise das Bild des guten Hirten überliefert, schaut mit gebohrten Augen weit in die Ferne, ein Blick voll Sehnsucht und verlangender Liebe, wie es uns Heutigen scheinen will. Doch stellen die zeitgenössischen Quellen unsere Ansicht richtig, etwa die Inschrift des Aberkios:

„Mein Name ist Aberkios, der Schüler des heiligen Hirten,
der Schafherden weidet auf Bergen und Ebenen,
der große Augen hat, die überall alles durchdringen.
Dieser hat mich gelehrt verläßliches Wissen ..."[12]

Für den heutigen Menschen ist das Wissen eine Last geworden. Über den modernen Philosophien aller Richtungen und ihren Vertretern liegt eine große Melancholie. Haben sie doch mit Recht den Eindruck, daß nicht die Fragen nach den ewigen Wahrheiten es sind, die den heutigen Menschen bewegen, sondern die Wirtschaft und die Technik, die in seinem Denken und Tun einen weit größeren Raum einnehmen als die Frage nach den letzten Ursachen von Sein und Leben.

Der Mensch der Antike dachte anders. Für ihn schaffte die wahre Erkenntnis das Heil. Diese Auffassung fand ihren Ausdruck in einer eigenen Irrlehre, der Gnosis. Schon Paulus schreibt an Timotheus (1 Ti 6, 20): „Vermeide leeres, unheiliges Gerede, sowie die Streitfragen der fälschlich sogenannten Erkenntnis (Gnosis)." Diese Gnosis beschäftigt dann in den verschiedensten Formen lange die Geister.

Im dritten Jahrhundert prägte Plotin die philosophische Geisteshaltung. Er suchte in der allgemeinen Weltuntergangsstimmung zu retten, was zu retten war. Ist auch sein Neuplatonismus in keiner Weise mit der Gnosis gleichzusetzen, so vollzog sich doch auch bei ihm der Aufstieg der Seele durch Akte der Erkenntnis. Die Philosophie bestimmte die Epoche so stark,

[11] *Richard Gutzwiller,* Herr der Herrscher. Christus in der Geheimen Offenbarung. Einsiedeln-Zürich-Köln 1951, Benziger-Verlag, S. 34. [12] Zit. n. *J. Kollwitz,* a. a. O. S. 12.

daß sie selbst in der Grabkunst beherrschend wurde. Die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts ist die Zeit der Philosophensarkophage.[13] Es ist wahrscheinlich die Gestalt Plotins, die wir auf einem Sarkophag im Lateran wiederfinden. Er sitzt dort inmitten seiner Schüler, die Schriftrolle ausgebreitet, den Blick ähnlich dem des guten Hirten in eine unbestimmte Ferne gerichtet, und predigt mystisch-versunken die Nichtigkeit der Welt und die Überwindung von Welt und Tod.[14] Noch waren der Philosoph und seine Wahrheit für diese Menschen eine Erscheinungsform des Göttlichen, und man schätzte sich glücklich, sogar auf dem Sarkophag in seiner Nähe dargestellt zu sein.

Es ist nicht auffällig, wenn sich solche Motive und Gedanken auch im christlichen Bereich wiederfinden lassen. Schon Tertullian hatte das Christentum als die wahre Philosophie den heidnischen Philosophien gegenübergestellt.[15] Die künstlerische Gestaltung dieser Gedanken sehen wir auf den Fragmenten eines polychromen Friessarkophages im Museo Nazionale in Rom. Christus wird hier in der Tracht der kynischen Bettelphilosophen dargestellt. Wenig gepflegt, richtet er die aufgerissenen, gebohrten Augen auf den Beschauer, Lehrer der Wahrheit und der Armut. Tatsächlich zeigt uns der Zusammenhang der Szenen des Sarkophags die Bergpredigt.[16] Ein erschütterndes Bild der Größe und Not einer Spätzeit.

Auch hier wieder die künstlerische Erfassung eines allgemein menschlichen Wertes: Dem antiken Philosophen und Lehrer der Weisheit wird der Lehrer der Weisheit schlechthin, der Logos Christus, der Überwinder von Irrtum und Not gegenübergestellt.

Aber auch hier werden wir erfahren, daß sich ein solcher Urwert, die Wahrheit, in einer Reihe von Bildern veranschaulichen läßt. Das bedeutendste Bild für die Wahrheit ist das Licht. Und so berichtet ein alter Text: „Die Christen haben die Wahrheit gefunden ... und ihre Lehre ist das Tor des Lichtes."[17] Noch stärker formuliert es ein Hymnus, den Klemens von Alexandrien uns überliefert:

„Erwach aus dem Schlafe,
Von den Toten steh auf,
Und erleuchten wird dich Christus, der Herr,
Die Sonne der Auferstehung,
Gezeugt vor dem Morgenstern,
Die Leben spendet mit ihrem Strahl."[18]

---

[13] *Fr. Gerke,* Christus in der spätantiken Plastik. Berlin 1941. Florian Kupferberg, S. 7/8.
[14] *Fr. Gerke,* a.a.O. S. 8.
[15] *K. A. Heinrich Kellner,* Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften. Kempten u. München 1916, Kösel, S. 157 f.
[16] *Fr. Gerke,* a.a.O. S. 12.
[17] Arist. apol. 15, 3 u. 17, 3—8 nach Syr. (Geffcken 23 u. 27). Zit. n. *J. Kollwitz,* a.a.O. S. 13.
[18] Klemens v. Alexandrien, Protreptikos VIII 84, 1. 2 (GCS: Clem I 63 Z. 15—20 Stählin). Zit. n. Fr. J. Dölger. Sol Salutis. Gebet u. Gesang im christl. Altertum. Münster i.W. 1920, Aschendorff, S. 283.

Wer erlebt in unserer Zeit noch Erkenntnis als Licht? Und wenn man heute Erkenntnisse zutage fördert wie nie zuvor, wenn die Wissenschaft Licht verbreitet über die dunkelsten Gründe der Geschichte oder der Welt, hat nicht dann dieses Licht einen kalten Charakter? Es wirkt wie Neonröhren, die uns zwar intensiv sehen lassen, aber nicht wärmen. Die heilswirkende Kraft des Wissens und namentlich der Philosophie scheint weithin verlorengegangen. Die Antike kannte dieses wärmende und heilbringende Licht der Wahrheit. Und sie hat es in einem großen Bild gestaltet, dem Bild des Christus Helios, dem großen Sonnengott.

Unter dem Hauptschiff von St. Peter in Rom, in der Nähe der Treppe, die zum offenen Teil der Krypta hinunterführt, stieß man auf ein kleines Mausoleum, das in seiner gewölbten Decke das Mosaikbild des Helios trägt. Auf goldenem Grund steht die Gestalt im blauen Mantel frontal auf einem Gespann, das von vier weißen Pferden gezogen wird. Das Haupt von Strahlen umgeben, in der Hand die Weltkugel. Von grünen Ranken mit violetten Trauben wird das machtvolle Bild gefaßt. Wie P. Kirschbaum, der das Werk untersuchte, berichtet, steht diese Heliosdarstellung in Beziehung zu den Mosaiken der Seitenwände des Mausoleums, die den guten Hirten, Jonas und den Fischer darstellen. „Der christliche Gesamtcharakter läßt eine direkt heidnische Deutung für die wichtige Darstellung des figuralen Komplexes im Gewölbescheitel kaum zu. Ebensowenig kann es sich im konkreten Zusammenhang um eine rein dekorativ gemeinte Figur handeln."[19] Die Auffassung eines Christus als Helios scheint also die naheliegendste.

Diese Meinung wird noch verstärkt durch den besonderen Zusammenhang von Helios- und Fischdarstellung, wovon Dölger schreibt: „Wie im Gespräch (am Hofe der Sassaniden) Maria als neu auflebende Hera zur Darstellung kommt, ist Christus der mit der Angel der Gottheit gefangene ICHTYS (Fisch), zugleich das Gegenstück zum Helios, dem großen König, er ist im Geiste des Verfassers etwas stark gesprochen, der neue und wahre Sonnengott."[20]

Dieses große Bild bot ohne Zweifel den Anlaß zu größten Mißverständnissen. Aber die antike Kirche wußte wohl um die Unterscheidungen zwischen Mythos und Dogma, und wenn es die Umstände notwendig machten, griff sie ein, wie uns eine Weihnachtspredigt des Papstes Leos des Großen zeigt. Darin weist Leo der Große auf die nach seiner Ansicht gottlose Sitte hin, wonach „die beim Anbruch des Tageslichtes aufgehende Sonne durch gewisse törichte Leute von höher gelegenen Orten aus angebetet wird". Der Papst fügt bei: „Dieses tun auch einige Christen und glauben dabei noch eine fromme Übung zu verrichten. Bevor sie nämlich die Basilika des heiligen Apostels Petrus, die dem einen lebendigen und wahren Gott geweiht ist, betreten, steigen sie die Stufen hinan, die zur Anhöhe des oberen (Vor)Platzes führen, wenden dort ihren Körper nach der aufgehenden

[19] *E. Kirschbaum*, Ein altchristliches Mausoleum unter der Peterskirche. In: „Das Münster", München 1949, Heft 13/14, S. 114. [20] *Fr. J. Dölger*, a.a.O. S. 51.

Sonne und mit gesenktem Nacken verbeugen sie sich zu Ehren der glänzenden Scheibe. Wir bedauern es mit tiefem Schmerz, daß dies teils aus dem Übel der Unwissenheit, teils aus dem Geiste des Heidentums geschieht. Wenn auch einige dabei eher den Schöpfer des schönen Lichtes verehren als das Licht selber, das ja nur ein Geschöpf ist, so muß man sich doch auch von dem Scheine eines solchen religiösen Dienstes fernehalten. Wenn nämlich jemand, der den Kult der Götter verlassen hat, solcherlei bei den Unsrigen findet, wird er dann nicht diesen Brauch als bewährten Teil seines alten Glaubens beibehalten, zumal er ihn gemeinsam bei den Christen und Gottlosen (Heiden) in Übung sieht?"[21]

Vielleicht waren diese Mißverständnisse Mitursache dafür, daß im Laufe der Geschichte das Bild von Christus Helios nahezu ganz verlorenging. Die zentrale Stellung des Lichtes dagegen blieb in den Darstellungen der bildenden Kunst.

III. Christus, der Herr der Welt

Die Auseinandersetzung des Christentums mit der altheidnischen Umwelt vollzog sich nicht allein in den Schulen der Philosophen, in den Werkstätten der bildenden Künstler und auf den Märkten, im Schatten der „bunten Hallen", vor Säulenfronten marmorner Tempel im Gespräch mit einer gebildeten Priesterschaft. Diese geistigen Kämpfe um die Wahrheit und das Heil fanden ihren Ausdruck auch in politischen Machtkämpfen.

Der erste organisierte Gegner der Kirche war die Synagoge. Das erschütternde Denkmal ihres politischen Zusammenbruches können wir noch heute im Titusbogen am Forum schauen. Unverkennbar zeigt eines der Reliefs, wie nach der Zerstörung Jerusalems die römischen Legionäre den siebenarmigen Leuchter aus dem Tempel im Triumphzug mit sich führen.

Der zweite große politische Gegner war der heidnische, römische Staat. Die Einstellung ihm gegenüber, die in den Worten des heiligen Paulus von der Obrigkeit als einer Gehilfin Gottes für das Gute und von den Behörden, die kein Grund sind zur Furcht für die, die das Gute tun, sondern nur für jene, die das Üble tun (Röm 13, 1—4), zum Ausdruck kommt, sollte nicht lange anhalten. Schon in der Geheimen Offenbarung — also am Ende des Jahrhunderts — spricht der Apostel Johannes, gewiß nur andeutend, aber jedem Eingeweihten verständlich, von Babylon und dem Tier aus dem Meer in Bildern, die politische Mächte, und zwar zunächst das römisch-heidnische Imperium meinen.

Tatsächlich hatten sich die antiken Herrscher in eine Rolle hineingesteigert, die sie zu entschiedenen Gegnern des Christentums machen mußte. Als im vierten Jahrhundert vor Christus, am Ende der zwanziger Jahre, Alexander der Große die Spartaner ersuchte, seine eben proklamierte Gottheit anzuerkennen, antwortete man ihm auf lakonische Weise: „Wenn Alexander ein Gott sein will, sei er ein Gott." Und Demosthenes soll in der athenischen

[21] *Fr. J. Dölger*, a.a.O. S. 2/3.

Volksversammlung dem König zugestanden haben, er könne, wenn er wolle, sowohl Sohn des Zeus wie des Poseidon heißen.[22] Trotz dieser ironischen Haltung der Griechen zu den Bestrebungen des Herrschers, göttlichen Kult für sich in Anspruch zu nehmen, ließ sich die Entwicklung nicht aufhalten. Im Jahre 28 v. Chr. wurde den Provinzen Asia und Bithynia auf ihre Eingabe hin erlaubt, Oktavian (Augustus) göttliche Ehren zu erweisen. Im Jahre 12 v. Chr. wurde der Genius des Augustus durch Senatsbeschluß unter die Gottheiten des Staatskultus aufgenommen.[23] Bedenkt man dazu noch die politische Gewalt, welche die römischen Imperatoren ohnehin schon innehatten, so war hier eine Macht von geradezu unheimlichem Charakter entstanden, die alle Attribute der Götter in sich aufzunehmen schien und darüber hinaus noch sichtbar den Gang der Geschichte bestimmte.

Die religiöse Verehrung, die der Kaiser für sich und sein Bild forderte, bestimmte die Art der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum. Nach einer alten Überlieferung wurde anfänglich sogar noch Kaiser Konstantin der Große in der Gestalt des Sonnengottes in Rom verehrt.[24] Vor Konstantin war die Verehrung des Kaiserbildes an den Stätten des öffentlichen Lebens allgemein üblich. Das Bild mit der Pilatusszene im Codex von Rossano (6. Jahrhundert n. Chr.) überliefert uns solche Kaiserbilder, die neben dem rechtsprechenden Statthalter angebracht waren.

Auch Motive des Alten Testamentes, die zunächst die Auseinandersetzung zwischen dem römischen Kaiser und dem Christentum nicht darstellen, werden aus dieser Not der Gegenwart gedeutet. So wird z. B. die Bildsäule des Nabuchodonosor auf frühchristlichen Sarkophagen in der Art der römischen Kaiserbüste gebildet.[25] Die drei Jünglinge standen also nach frühchristlicher Auffassung vor der Frage, ob sie die Anbetung des Kaiserbildes vollziehen wollten oder nicht.

Die Situation ändert sich erst in dem Augenblick, in dem der „präsente Gott auf Erden" seinen Meister gefunden hat und Konstantin der Große den neuen Christengott anerkennt. Geistig-psychisch vollzieht sich diese Wende im Traum des Kaisers und in der Schau des Christuszeichens vor dem Kampf an der Milvischen Brücke.[26] Kunstgeschichtlich bedeutet dieser Vorgang die Schaffung der christlichen Form der römischen Standarte, des sogenannten Labarum (was wohl Zeichen der Dauer und Ewigkeit bedeutet),[27] und das Aufsteigen der imago clipeata, des Rundbildes mit der Christusbüste in der Apsis der Laterankirche. Damit waren die Voraussetzungen für die Entstehung des bedeutendsten aller Christusbilder, der Maiestas, geschaffen. Den Vorgang schildert deutlich das Mittelstück des Passionssarkophags 171 im Lateranmuseum: Hochaufgerichtet steht das Christuszeichen in der Mitte

[22] *K. Prümm,* Der christl. Glaube und die altheidnische Welt. Leipzig 1935. Jakob Hegner. Bd. I S. 181 u. S. 461, Anm. 43.
[23] *K. Prümm,* a.a.O. S. 188/189.
[24] *Fr. J. Dölger,* a.a.O. S. 55/56.
[25] *K. Prümm,* a.a.O. S. 192.
[26] *J. Wilpert,* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1924, Herder. I. Textbd. S. 30 f.
[27] So Herder Lexikon Bd. VII. Nach *Große,* Artikel Labarum in Pauly-Wissowa, RECA XII/1, S. 240 f., sind die Ableitungen des Wortes unsicher.

der Komposition, während von oben der Adler Jupiters herabstößt und den Siegeskranz über das Monogramm senkt. In den Zwickeln sehen wir die Büsten von Sol und Luna. Die schlafenden Legionäre und die benachbarten Passionsszenen lassen deutlich werden, daß hier Kreuzigung und Auferstehung und der historische Triumph des Christentums in einem Zeichen gestaltet erscheint.

Es ist selbstverständlich, wenn eine alte Legende berichtet, daß damals in der Apsis der Laterankirche, die ja dem Sieg Konstantins, bzw. dem siegreichen Erlöser geweiht war, auf wunderbare Weise das Bild Christi erschien. Im Westen also, wo die Sonne unterging und die Zeit aufhört, dort, wo einmal die Bilder des Jüngsten Gerichtes erscheinen sollten, stand jetzt das Bild Christi. Tatsächlich ist die Kopie eines Rundbildes in der Art der imago clipeata für die Laterankirche überliefert.[28]

Eine Erweiterung dieser Komposition bedeutet der thronende Christus. Schon auf dem Galeriusbogen in Saloniki sehen wir die triumphierenden Imperatoren nach ihren historischen Siegen über dem Celus, dem Himmelsgott, thronend, wie sie die Huldigung der Provinzen entgegennehmen. Ähnlich thront auch der jugendliche Christus auf dem Sarkophag des Junius Bassus. Unter seinen Füßen taucht der bärtige Kopf des Celus auf, der über sich das Himmelssegel ausgespannt hat. Christus erscheint in der Apotheose wie die vergöttlichten Kaiser. Immer mehr erhält sein Bild die Züge einer Theophanie. Für die Kirche scheint die Zeit vollendet. Der apokalyptische, endzeitliche Charakter ihres Christusbildes wird deutlicher. In der theodosianischen Epoche erhält Christus den Nimbus.[29] In der Apsis von S. Pudenziana steigt über dem thronenden Christus die crux gemmata auf, in den Wolken erscheinen die apokalyptischen Tiere. Zu beiden Seiten des Thrones akklamieren die Apostel, die Juden- und die Heidenkirche reichen ihm den Kranz. Schon vor Gestaltung dieses Bildes hatte 381 Theodosius allen Reichsbürgern die Religion befohlen, die der Apostel Petrus den Römern gebracht hatte. Nun verstummt auch die Sprache der alten Götter.[30] Ein neues Zeitalter kündet sich an, das Zeitalter, dessen Herr Christus in der Maiestas sein wird.

Überschauen wir noch einmal die Christusbilder, die in der Kirche der Väterzeit Gestalt wurden, so können wir feststellen, daß in ihnen Urerlebnisse, die in der Schöpfung und in der Seele des Menschen grundgelegt sind, ihre Form fanden. Man scheute sich dabei nicht, ursprünglich heidnische Vorstellungen, denen solche allgemein menschliche Wirklichkeiten eigen waren, zu benutzen.

Darüber hinaus haben die Christen der Väterzeit die Anliegen und den Geist ihrer Epoche tief erfaßt und sich zu eigen gemacht. Und es scheint,

---

[28] *J. Wilpert,* Die römischen Mosaiken ..., a.a.O. Textbd. I S. 134 f.
[29] *Fr. Gerke,* a.a.O. S. 56.
[30] *E. Buschor,* Die Plastik der Griechen. Berlin 1936, Rembrandt-Verlag, S. 123.

daß sie seinen negativen und widerchristlichen Strömungen dadurch stärker widerstanden haben, als beispielsweise unsere Zeit oder die Zeit des 19. Jahrhunderts, deren allzu rationalistische Tendenzen die Bilder und ihren Sinn weithin zerstört haben.

„Gott rein und mit Unterscheidung
Bewahren, das ist uns vertraut,
Damit nicht, weil an diesem
Viel hängt, über das der Fassung über einem Fehler
Des Zeichens
Gottes Gericht entstehet."[31]

Die Bilder wollen verstanden werden. Ihr Bedeutungsgehalt ist abzugrenzen, der gemeinsame Sinn zu erfassen. Die Aufgabe der Unterscheidung haben die Kirchenväter für ihre Zeit geleistet. Und jede Zeit hat es neu zu tun. Auflösen aber oder völlig durchschauen werden wir die Bilder nie, denn so sagt der heilige Paulus: „Wir schauen jetzt im Spiegel, rätselhaft" (1 Kor 13, 13).

Um die Lehrerbildung[1]

Von KARL ANTON EDERER

Der Lehrer schlechthin ist weder der Studienrat noch der Hochschulprofessor, auch nicht der Lehrer an einer Berufsschule oder der Privatlehrer, sondern der Volksschullehrer. An ihn denken wir, wenn von Lehrerbesoldung und Lehrerbildung, wenn einfach vom Lehrer die Rede ist, und so meinen wir es auch hier. Früher hörte man wohl die Bezeichnung Schullehrer oder Schulmeister; aber in ihr liegt leicht ein geringschätziger Unterton. Das Wort Lehrer dagegen ist ein edles Wort. Man denkt an Rückerts schönen Sinnspruch: „Was ist hehrer als ein Lehrer, der ein Vater ist, nicht des Fleisches und Geblütes, sondern des Geistes und Gemütes."

Der Volksschullehrer, durch dessen Hände in den ersten vier Schuljahren der Volksschule alle Kinder des Volkes gehen und bis zum achten Schuljahr immerhin noch 80 %, ist ein gewichtiger Berufsstand, nicht nur seiner Zahl nach (Bayern allein zählt 27000 Volksschullehrer), sondern seinem großen bildnerischen Einfluß nach. Er wirkt sich nicht zuletzt durch das sogenannte Klaßlehrerprinzip aus, nach dem ein Lehrer fast alle Fächer in der Klasse gibt, die ihn als ihren Klaßlehrer hat. Seiner Obhut übergeben die Eltern ihre Kinder in den wichtigen Jahren der Reifung. Neben den Bildungskräften von Haus, Familie, Nachbarschaft wird Tun und Wesen des Lehrers

[31] Hölderlin, Große Stuttgarter Ausgabe 1951. *W. Kohlhammer,* Bd. 2, 1 S. 252. Der Vatikan.

[1] Für die Lehrerinnen gelten die folgenden Ausführungen nur beschränkt. Sie empfinden vieles anders als ihre männlichen Berufskollegen.

entscheidend auf Gemüt und Verstand des Kindes einwirken und viel stärker für seine Zukunft mitentscheidend sein als das bei Lehrern anderer Schulgattungen der Fall ist.

Zwiespältige Wertung

Ist es nötig, die Bedeutung des Lehrerstandes noch eigens hervorzuheben? Seine Bedeutung für die Elternschaft, deren wichtigsten Partner er darstellt; für den Staat, dessen Bildungsintentionen er in der Breite des Volkes verwirklichen helfen soll; für die Kirche, die an seiner Seite und mit ihm zusammen an der religiösen Erziehung des Volkes arbeitet; endlich für das Volk und die Gesellschaft, denen der Lehrer für die Volksbildung unentbehrlich ist.

Ein früherer bayerischer Kultusminister hat in seiner Etatsrede die Verdienste des Lehrerstandes um die Kultur herausgestellt, vor allem die Verdienste um die Musikpflege, die Heimatforschung und die jugendpflegerische Arbeit. Welche Bedeutung hat das oft kinderreiche Lehrerhaus für den Nachwuchs höherer Berufe! Viele Priester entstammen dem Lehrerhaus. (In einem kleinen Landstädtchen waren zu gleicher Zeit der Landrat, der Oberforstmeister, der Regierungsrat, der priesterliche Leiter eines großen Kinderhilfswerks und die Oberin Lehrerskinder.) Mehrere bayerische Bischöfe waren Lehrerssöhne. Auf einer Tagung katholischer Lehrer in der Rheinpfalz hob ein geistlicher Redner die geradezu eminente Bedeutung des Lehrerhauses für den Priesternachwuchs hervor. Nicht zu vergessen sind die literarischen Denkmäler, die einzelnen Lehrern oder dem Lehrerstand gesetzt wurden, von den Denkmälern ganz zu schweigen, die zahllosen Lehrern im Herzen ihrer Schüler errichtet worden sind.

Doch neben dieser positiven Bewertung begegnet uns auch eine negative Beurteilung des Lehrers und seines Standes. Wie kaum ein anderer Berufsstand ist der Volksschullehrer der Geringschätzung, dem Mißtrauen, der Abneigung und dem Übelwollen ausgesetzt, und es ist nicht immer leicht, die Quelle dieser Feindlichkeit aufzudecken. Bei manchen mag es Standes- und Bildungsdünkel sein. Andere haben unangenehme Begegnungen mit einem Lehrer gehabt und halten die Erinnerung daran geflissentlich wach. Denn natürlich gibt es auch Lehrer, die durch ihr berufliches oder außerberufliches Verhalten, etwa in der Politik, die Kritik herausfordern. Doch laufen auch viele unbegründete und gedankenlos übernommene Vorurteile um. Sie finden in Witzblättern, in Erzählungen und in der Presse ihren unerfreulichen Niederschlag.

Tragik eines Vorbildberufes

Mehr als jede Lehrergattung betrachtet man den Volksschullehrer als Vorbildberuf. Seine erzieherische Fähigkeit und Glaubwürdigkeit wird scharf ins Auge gefaßt, seine bürgerlich-menschliche Integrität genau überwacht, auf dem Lande mehr als in der Stadt. Ein langer Tugendkatalog ist über ihn

erstellt. In einem Alter, in dem man den Studenten an der Universität noch vieles nachsieht und zu ihren Streichen nachsichtig lächelt, muß der junge Lehrer schon Vorbild sein. Man erwartet von ihm einen Habitus der Gesittung, der Reife, Ausgeglichenheit und Beherrschtheit, zu dem andere sich erst viel später oder überhaupt nie durchringen. Jedermann fühlt sich befugt, dem Lehrer vor Augen zu stellen, wie er sein soll, was man von ihm verlangen muß. In seiner eigenen Ausbildung und in der Literatur begegnet er einem sehr hohen Berufsbild, das er vorleben soll, dem er sich vor Eltern und Kindern und der gesamten Öffentlichkeit zu vergleichen hat.

Nur der Priester empfindet die Spannung zwischen seinem Beruf und seiner menschlichen Unzulänglichkeit noch stärker als der Lehrer. Für diesen, der im profanen Raum steht, in dem nicht immer die Kraft einer ausgesprochenen höheren Berufung wirksam ist, bleibt genug zu tragen: er hat sein ganzes menschliches, bürgerliches und politisches Dasein auf die Ebene der Berufsaufgaben zu heben.

Wir sprechen von der Tragik der Vorbildberufe. Wie die Erfüllung des Berufsideals dauernd von menschlichen Unzulänglichkeiten bedroht ist, ebenso kann umgekehrt sein echtes Menschentum unter seiner Berufsausübung leiden, verfälscht und verzerrt werden. Dann stehen wir vor dem Lehrer als dürrem Moralisten, als steinerner Verkörperung des Ernstes und der Pflicht, als ewig befehlendem, mahnendem, strafendem und alles besser wissendem Unwesen, das Spott und Kritik herausfordert. Das jahrelange Unterrichten und Erziehen geht nicht spurlos an ihm vorüber, und zwar zum Guten und zum weniger Guten. Man spricht ganz allgemein von beruflicher Verbildung. Etwas davon gilt für alle Berufe, und der Lehrer ist schon gar nicht von dieser Gefahr ausgenommen. Manche Kritik am Lehrer fiele milder aus, wenn man daran gebührend dächte.

Ebenso erscheint es unverständlich, warum man es dem Lehrer verübelt, wenn er für seine beruflichen und ständischen Belange mit den Mitteln eintritt, die heute nun einmal üblich sind. Gewiß, Gewerkschaftspraktiken ziemen dem Beamten nicht und erst recht nicht dem Lehrer. Lehrerverbände und die Verbandspresse müßten vielleicht manchmal mehr daran denken, daß sie für die Belange von Lehrern und Erziehern, von Angehörigen eines Vorbildberufes eintreten. Geradezu unmoralisch ist es, den Lehrer an seine Ideale zu mahnen, wo es um die Wahrung ausgesprochener Rechte und Ansprüche geht. Der Priester darf vom Altar leben, und der Lehrer muß von der Schularbeit leben. Mit ihr hat er seine Familie zu ernähren, seine Kinder aufzuziehen; sie muß ihm die Teilnahme am kulturellen Leben ermöglichen.

Verständnis aus der Geschichte

Will man den Lehrer verstehen, ist es gut, einen Blick auf die Geschichte seines Standes zu werfen. Die Geschichte des Volksschullehrerstandes ist die Geschichte der Volksschule. In der jetzigen Gestalt richtete sie der aufgeklärte Staat ein zur allgemeinmenschlichen, beruflichen und wirtschaft-

lichen Ertüchtigung seiner Bürger. Zum Teil geschah das auf den Trümmern des durch die Säkularisation zerstörten kirchlichen Eigentums, unter der Zuhilfenahme ihrer Einrichtungen und Einkünfte. Den Schuldienst verkoppelte man mit dem niederen Kirchen- und Organistendienst, das Mesnerhaus wurde oftmals das erste Schulhaus, und die Einnahmen aus den kirchlichen Verrichtungen bildeten den Grundstock des spärlichen Lehrereinkommens. Der Lehrer war ein Bediensteter der Gemeinde, des Staates und der Kirche; und der Staat bestellte, wieder aus Ersparnisgründen und aus Gründen der Staatsraison, den Pfarrer zum beruflichen Aufsichtsorgan.

Im Anfang mögen in den Lebensverhältnissen des Volksschullehrers und seiner Schule regionale Unterschiede bestanden haben, im großen und ganzen dürften sie sich in vielen Gegenden Deutschlands geglichen haben. Der Staat ließ sich in der Folgezeit den Ausbau der Volksschule, die Regelung der schulischen Ordnung, Verbesserung der Lehrmethoden, Hebung der Lehrerausbildung angelegen sein. Man erkannte die Bedeutung der Volksschule für die allgemeine Volksbildung. Die geistliche Schulaufsicht fühlte sich dem schulischen Fortschritt weithin verbunden. Die Lehrer selbst begannen sich intensiv für die Hebung der Volksschule, die Besserung der Schulverhältnisse, der Ausbildung und ihrer Stellung einzusetzen und schufen sich in den Lehrervereinen entsprechende Machtinstrumente, durch die sie ihren Forderungen Nachdruck verliehen, sich aber auch verdächtig und unbeliebt machten.

Der Lehrer blieb noch lange ein Helfer der Kirche, ein Mann der Gemeinde, pflegte seinen Obstgarten und wartete die Bienen, erwuchs zu einer Persönlichkeit des Dorfes, empfing seine Bezüge und seine Reichnisse. Die außerschulische und schulische Verbindung mit der Kirche und den Geistlichen gab wohl Anlaß zu Mißhelligkeiten, aber das gute Einvernehmen war trotzdem vorherrschend; vielerorts hatten Pfarrer und Lehrer regelmäßig gemeinsame Treffen. Trotzdem aber wurde das enge dienstliche Verhältnis mit der Kirche und auch mit der Gemeinde auf die Dauer als drückend empfunden, und man strebte darnach, nur den Staat als alleinigen Brotherren und Auftraggeber zu haben.

In den größeren Orten, besonders in den Städten kam der Lehrer schneller aus den überkommenen Berufsverhältnissen heraus. Der allgemeine Anstieg der wirtschaftlichen Entwicklung steigerte zwangsläufig die Anforderungen an die Leistungen der Volksschule. Das führte nicht nur zu ihrem Ausbau, zur Verlängerung der Schulpflicht, zur Ausweitung ihres Lehrplanes, sondern gleichzeitig auch zur Hebung der Lehrerausbildung. Wie seinerzeit die Meisterlehre des Schullehrlings durch den Besuch einer Normalschule abgelöst wurde, so wurden diese ersten Lehrerbildungsstätten jetzt ausgebaut, bis sie den Stand der Lehrerbildungsanstalten erreichten, die noch vor dem zweiten Weltkrieg bestanden. Der Volksschullehrer war inzwischen zu einem zahlenmäßig mächtigen Berufsstand angewachsen mit einem ausgeprägten Standesgefühl und Standesbewußtsein. Er arbeitete zielstrebig an der Aus-

gestaltung der Volksschule, schrieb Lern- und Lehrbücher und schuf notwendige Lehrmittel. Aber was Einkommen, Aufstieg, Geltung, Anerkennung betraf, erhielt er nichts geschenkt; er war genötigt, immer zu bitten, zu verlangen, zu fordern. Man hielt ihn knapper als den Dorfgendarmen. Das Gefühl der Zurücksetzung, die Unzufriedenheit und Ungeduld ging in die emotionale Grundhaltung des Standes ein. Je nach der Mentalität des einzelnen und nach der örtlichen Situation entwickelte sich der dem Lehrer so sehr verübelte Radikalismus und eine politische Einstellung, die man dem Lehrerstand als Ganzem zuschreibt.

Schon diese aphoristisch kurzen Hinweise auf die Geschichte des Volksschullehrers lassen es verständlich erscheinen, daß in ihm Einstellungen wachsen konnten, die zu seinem Standes- und Berufsbild nicht passen wollen. Oft und immer noch werden frühere Verhältnisse und Vorkommnisse zu propagandistischen Zwecken festgehalten und überbetont. Der Lehrerstand müßte sich trotz allem, was gewesen ist, endlich selbst frei machen von den Schatten seiner Vergangenheit und von Ressentiments über Zustände, die längst nicht mehr existieren.

Enge der Ausbildung

Vieles am Lehrer und an den Forderungen des Lehrerstandes wird verständlicher aus der Einsicht in seinen Bildungsweg. Kritische Beurteiler stellen am Lehrer Einseitigkeit in den Anschauungen, Kontaktlosigkeit mit den Lehrern anderer Schulgattungen, berufliche und ständische Verkrampftheit, Neigung zur Absonderung, Minderwertigkeitsgefühle und als Kompensation Standesdünkel fest. Ein kurzer Blick auf seine Ausbildung macht manches davon begreiflich.

Nach sieben Jahren Volksschule bezog der angehende Lehrerstudent die Lehrerbildungsanstalt, die vielerorts aufgegliedert war in eine vorbereitende Anstalt (Präparandie) und das eigentliche Lehrerseminar. Die Berufsentscheidung war schon im Alter von 13 Jahren zu treffen, bzw. wurde für den jungen Menschen von den Eltern getroffen. In den fünf oder sechs Jahren der Ausbildung mußte die allgemeine und berufliche Ausbildung bewältigt werden. Die bildungsmäßige Konzeption der Lehrerbildungsanstalten war für eine frühere Zeit sicher ausreichend. Sie vermittelten bestes allgemeines Grundwissen, legten besonderen Wert auf gründliche deutschsprachliche Bildung, führten in den Stoff der Volksschule ein, waren vor allem auch auf eine umfassende musikalische Erziehung und Bildung des Lehrernachwuchses bedacht. In den oberen Seminarjahren führte man in allgemeine und besondere Unterrichtslehre, in Psychologie und Erziehungslehre, in Geschichte der Pädagogik und in die Schulgesundheitslehre ein. An den Lehrerstudenten stellte man außerordentliche stoffliche Anforderungen; daß er mit 17 Jahren sich schon mit Psychologie befassen mußte, war eine klare Überforderung. Die Seminar-Lehrer — und es waren vorzügliche Lehrer — sahen sich vor die Notwendigkeit gestellt, manches unzulässig zu verein-

fachen. Man trug Begriffe, Gedankengänge, Systeme, Probleme an die Schüler heran, für die ihnen die bildungsmäßigen Voraussetzungen fehlten und die sie, die Begabtesten ausgenommen, geistig nicht bewältigen konnten. Manche kompensierten die Unsicherheit des Wissens mit unberechtigtem Stolz auf das Gewußte. Insbesondere fanden sie außerhalb ihrer Anstalt nicht die erwünschte Anerkennung. Die Lehrerbildung war eine Sackgassenbildung, von der man nur schwer und unter großen Mühen in andere Bildungswege überwechseln konnte.

Der Volksschullehrer blieb in seiner Ausbildung beziehungslos zur Bildungsschicht des Volkes. Er sah sich isoliert. Mit dem Pfarrer, dem Doktor, dem Amtsrichter verband ihn kein Stückchen gemeinsamen Ausbildungsweges, selbst mit den Realschulabsolventen hatte er an Ausbildung nichts gemeinsam. Die vier Jahre Grundschule hatten bei den „Gebildeten" ja nichts zu bedeuten. Was der Volksschullehrer wußte und konnte, vermochte er mit dem Wissen und Können der anderen wenig oder nicht in Vergleich zu setzen. Überdies war seine Bildung lateinlos. Das Latein als Wurzelsprache, als wissenschaftliche Grundsprache war ihm verschlossen. Er mußte seine Ausbildung als eng, als unzureichend, als absondernd von der Bildungsschicht des Volkes ansehen.

In einer Zeit, in der man für eine gehobene, aber doch eben volkstümliche Bildung keinen Sinn mehr hatte, konnte der Lehrer nur als halbgebildet gelten. Wenn in den 20er Jahren auf der Technischen Hochschule in München ein Professor in seiner Vorlesung unter dem tosenden Beifall der Studenten den Volksschullehrer als den Typus des Halbgebildeten anprangern konnte, so charakterisiert das die Bildungssituation, in die der Volksschullehrer gestellt war. Anderseits mußte er sehen, wie die Pädagogik zur Wissenschaft emporstieg, wie die Volksschularbeit, Didaktik, Erziehungslehre ihre wissenschaftliche Unterbauung erfuhren. Ihm aber war das alles verschlossen. Seine Bildung öffnete ihm die Tore der Hochschule nicht. Diese Umstände lösten in der Volksschullehrerschaft ein ungeheures, fast fanatisches Bildungsstreben aus. Die Lehrervereine errichteten berufswissenschaftliche Hauptstellen, pädagogisch-psychologische Institute. In den Ferien besuchte man Kurse und Tagungen. Begabte und besonders leistungsfähige Lehrer in den Städten holten das Abitur nach, waren tagsüber Lehrer und abends Schüler, oblagen neben der vollen Schultätigkeit dem Universitätsstudium. Man war stolz auf die entstehende gehobene Bildungsschicht innerhalb der Volksschullehrerschaft. Sie stellte ihre eigenen Vorgesetzten; die Schulräte, die Regierungsschulräte. Selbst die Fachreferenten an den Ministerien kamen aus der Volksschule.

Aber all das mußte mühsam errungen werden. Wenn andere vergleichbare Berufe mit der Ausbildung zu Ende waren, mußte der Volksschullehrer erst neu beginnen. Er wollte in einer vollgültigen Ausbildung nicht nur das für seine Bildung Erforderliche gesichert, sondern sich auch vollwertig in die geistige Führungsschicht des Volkes eingeordnet sehen. Er strebte aus

der Enge in die Weite, aus der Isolierung zum Anschluß, aus dem Handwerk zur Wissenschaft. Die angestaute Dynamik, besonders wie sie sich in den Forderungen mancher Lehrerverbände Luft machte, schoß aber in mehr als einer Hinsicht wieder über das berechtigte Maß hinaus, übersah die wirklichen Berufserfordernisse des Volksschullehrers, verfiel dem Streben nach Kompensation und dem Drange nach schematischer Angleichung an die Lehrer anderer Schulgattungen.

Segen und Unsegen der Organisation

Wir sprachen bisher etwas unbedenklich vom Lehrer schlechthin und taten, als gäbe es einen Typus Lehrer, der überall seine Gültigkeit hätte. Indes stellen in Deutschland die Bundesländer ausgeprägte Sondergebilde dar, die auch dem Volksschullehrer ein landsmannschaftliches Gepräge geben. Der bayerische, der badisch-württembergische und rheinische Lehrer weisen nicht unbeträchtliche Eigenständigkeiten auf. Dazu tritt die Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses und der Unterschied der sich daraus ergebenden Grundanschauungen.

Doch die Gemeinsamkeit der Berufsaufgaben und Standesbelange hat die Lehrer bald in großen, ganz Deutschland umspannenden Lehrerverbänden zusammengeführt. Sie wurden zu den Schmelztiegeln und Gleichformern der Volksschullehrerschaft. Neben wirtschafts- und standespolitischen Aufgaben nehmen sich diese Verbände seit ihrem Bestehen auch der pädagogischen und kulturpolitischen Aufgaben an. Sie stellen im Erziehungswesen eine bedeutende Macht dar. Sie fassen sich als Wächter und Hüter des pädagogischen Gedankens auf, ja beanspruchen, als das pädagogische Gewissen anerkannt zu werden.

Vorab ist hier der *Allgemeine Deutsche Lehrerverein* zu nennen, der heute der Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft angehört. Der Lehrerverein sieht sich als die Organisation der Lehrer schlechthin an, ohne jede weltanschauliche Ausrichtung, wenn man den Liberalismus nicht als solche nehmen will.[2] Für ihn ist die Volksschule ausschließlich eine Einrichtung des Staates. Er wünscht für den Volksschullehrer volle Autonomie und erstrebt auf dem Weg über die Gemeinschaftsschule die laizistische Volksschule.

Neben dem Allgemeinen Deutschen Lehrerverband besteht der *Katholische Lehrerverband*. Während die katholischen Lehrer sich in anderen Bundesländern mit einer gewissen Selbstverständlichkeit im katholischen Berufsverband zusammenschlossen, konnte sich in Bayern erst in den 90er Jahren eine katholische Lehrerbewegung entwickeln. Sie blieb (im Gegensatz zum Katholischen Lehrerinnenverein) lange zahlenmäßig klein und entfal-

[2] Der Bayerische Lehrerverein bildet wohl einen Teil des Allgemeinen Deutschen Lehrervereins, gehört aber nicht der Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft an und ist in seinen kulturpolitischen Forderungen maßvoller. So erkennt er eine gewisse Partnerschaft der Kirche und das Mitspracherecht der Eltern an.

tete sich erst in der Gegenwart zu der über 5000 Mitglieder zählenden *Katholischen Erziehergemeinschaft.* Der Großteil der katholischen Lehrer Bayerns steht im freisinnigen Bayerischen Lehrer- und Lehrerinnenverein. Die in den katholischen Lehrerverbänden organisierten Lehrer wollen mit ihrem Zusammenschluß wesentlich dem katholischen Erziehungsideal dienen. Sie vertreten eine von ihrem Glauben bestimmte Auffassung von Bildung und Erziehung und treten für ein katholisches Schul- und Bildungswesen ein. Die standespolitischen Fragen liegen ihnen dabei nicht weniger am Herzen als den andern Lehrerverbänden.

Die Tatsache, daß die überwiegende Zahl der Lehrer in den liberalen Verbänden organisiert ist, brachte die gesamte Lehrerschaft in den Ruf eines ausgesprochen liberalen, religiös freisinnigen Standes. Die Macht der freien Lehrerverbände beruht indes weniger auf der Aktivität ihrer Mitglieder, als vielmehr auf der Verbandshierarchie, den Funktionären, den Vertrauensleuten und vor allem ihrer Presse. Die Presse ist das Sprachrohr, das jeden erreicht. In der „Lehrerzeitung" wird dem Lehrer das bildungs- und kulturpolitische Leitbild vorgezeichnet. Von ihr empfängt er die verbindlichen Deutungen, Wertungen und Forderungen. Sie werden im Ton des Unabdingbaren, für das jeder sich einzusetzen hat, vorgebracht.

Versammlungen und Tagungen unterstützen die Arbeit der Presse. Die Verbände verlangen Gefolgschaftstreue. In eindringlicher Weise wird das Standesdenken und Standeswollen der Lehrerschaft durch Schlagworte blockiert. Menschen und Mächte werden eingeteilt in Freund und Feind, in Fortschrittliche und Rückschrittliche, in Freie und Gebundene. Während in den christlichen Verbänden das weltanschauliche Einverständnis grundlegend ist und in die freie Entscheidung gestellt bleibt, suchen die interkonfessionellen Verbände jeden Lehrer zu organisieren, einfach nur, weil er Lehrer ist.

Im übrigen ist es keineswegs nur ein Anlehnungs- und Geborgenheitsbedürfnis, wenn so viele Lehrer in ihrer Standesorganisation ihre Standesheimat sehen und sich gern im Kreis gleichgesinnter Kollegen zusammenfinden. Die Lehrerverbände sind durchweg auch Träger pädagogischer Arbeit und beruflicher Fortbildung. Ihre berufswissenschaftlichen Institute halten das pädagogische Forschen lebendig, und die Geschichtsschreibung der Pädagogik wird das pädagogische Leben der Zeit auch im Spiegel der von den Lehrerverbänden geleisteten Arbeit sehen müssen.

Aber der Segen wandelt sich in Unsegen, wenn sich die Zugehörigkeit zu den großen Verbänden in Hörigkeit verwandelt und die Organisation dem Lehrer eine Haltung aufzwingt, die dem Wesen seines Berufes widerspricht; wenn sie ihn zur Aufgabe unabdingbarer Bindungen verleitet, etwa das Mitsprache- und Mitbestimmungsrecht der Eltern verneint wissen will oder die Bekenntnisse nicht zu ihrem Recht kommen läßt. Auf diese Weise verwickelt sie den Lehrer in unhaltbare Widersprüche zur wirklichen Situation und den Rechtsverhältnissen, wie sie im Schulbereich nun einmal tatsächlich liegen.

Eingeweihte wissen wohl, daß sich nicht wenige gläubige Lehrer durch ihre mechanische Einreihung in einen freisinnigen Verband in ihrem Gewissen bedrückt fühlen und in Familie und Schule aus ihrem Gewissen heraus andere Grundsätze befolgen. Gerade dem Lehrer, der sich als Persönlichkeit gewertet wissen will und seine Entscheidungen frei verantworten soll, steht Organisationshörigkeit schlecht an. Auf der andern Seite sind oft gerade diejenigen, die dem Lehrer sein Standesbewußtsein verargen, durch ihre Geringschätzung der Volksschule mit dafür verantwortlich, wenn er sich auf so betonte Weise zusammenschließt.

Der Lehrer und die Kirche

Unsere Lehrerschaft ist ein äußerst differenziertes Gebilde. Man könnte sie einteilen nach dem Taufschein oder nach ihrer Vereinszugehörigkeit. Ein weiteres Einteilungsprinzip wäre die Schulart, in der sie wirken: Bekenntnisschule oder Gemeinschaftsschule. Aber bei den Lehrern der Bekenntnisschule zum Beispiel wäre wieder zu scheiden zwischen solchen, die wirklich geeignet und bereit sind, die Kinder im Geist des Bekenntnisses zu erziehen, und andern, die dort nur untergeschlüpft sind und so tun als ob. Entsprechend könnte man die Lehrerschaft etwa eines süddeutschen liberalen Lehrervereins differenzieren nach Lehrern, die als überzeugte Freigeister gegen den Konfessionalismus wettern, und Kollegen, die überzeugte Christen sind, sich in der Öffentlichkeit als solche bekennen und sich bewußt von der Haltung ihrer Vereinsorgane distanzieren. So gab es ja auch im Dritten Reich Lehrer, die in blinder Parteihörigkeit aus der Kirche austraten und vielleicht Predigten mitschrieben und weiterleiteten, und andere, die trotz ihrer Parteiämter in der Kirche blieben, die Jugend nach wie vor religiös betreuten und nach bestem Vermögen in kameradschaftlicher Zusammenarbeit mit dem Seelsorger die unchristlichen Einflüsse des Nationalsozialismus von den Kindern fernzuhalten suchten.

Wenn man all diese Verschiedenheiten aufeinander photographieren wollte, so ergäbe das ein merkwürdiges Bild! Aus der liberalen Lehrerpresse weht den Lehrer wahrlich kein kirchenfreundlicher Wind an. Was ihm da vorgesetzt wird, ist reine Diesseitspädagogik und ein pädagogischer Biologismus. Er liest dort von Vorbehalten und Ablehnung gegenüber dem Erziehungsanspruch der Kirche, von der Gefahr kirchlicher Bevormundung und der Notwendigkeit, die Schule endlich aus dem Raum des religiösen Glaubens in die kühle Sterilität eines weltanschauungsfreien Denkens zu rücken. Dennoch ist Tatsache, daß sich ein großer Teil unserer Lehrerschaft ein inneres, verbindliches Verhältnis zu Religion und Kirche gewahrt hat und auch in Zukunft zu wahren willens ist. Da ist die Erinnerung an die gottesfürchtige Mutter. Da besteht eine tiefe Bindung an das religiöse Brauchtum der Heimat. Oder es ist das Erlebnis eigener familiärer Verantwortung aus dem Anruf eines wachen Berufsgewissens heraus.

Man soll den Lehrer gerade in den Dingen des religiösen Glaubens nicht beckmessern. Man muß unterscheiden zwischen flammendem Bekenntnis und verhaltener Grundsatzfestigkeit. Man muß dem Lehrer auch im religiösen Raum die Freiheit im Darleben des Bekenntnisses gewähren. Eine echt menschliche, herzliche Begegnung zwischen Lehrer und Priester, auf der Schulbank begonnen, in den Jahren des Berufsstudiums gepflegt und später im vertrauensvollen Zusammenwirken in Schule und Kirche bewährt, wird am ehesten die Beziehung des Lehrers zur Kirche glücklich gestalten. Man hüte sich vor unbewiesenen allgemeinen Behauptungen. Es wird Aufgabe der künftigen Lehrerbildung sein, gerade in der religiösen Bildung und Formung der werdenden Lehrer die Fehler der früheren Lehrerbildung zu vermeiden und ihn in freier, Menschentum und Lehrertum verbindender Weise, von glaubwürdigen, sympathischen Persönlichkeiten geführt, im Raum der Kirche einwurzeln zu lassen.

Elternrecht und Lehrergewalt

Der Staat ist wohl unmittelbarer Brotgeber des Lehrers, nicht aber sein alleiniger und erster Auftraggeber. Die Lehrer fühlen sich oft dem Staat zu sehr verpflichtet. Der Staat muß eben neben sich Elternschaft und Kirche als mitbestimmende Erziehungsfaktoren anerkennen. Das Elternrecht existiert auch für ihn. Rechte können verletzt, mißbraucht, vernachlässigt, überspannt werden. Das spricht nicht gegen das Recht, auch nicht gegen das Elternrecht.

Indem der Staat Schulen gründet, Lehrer ausbildet, Lehr- und Bildungspläne vorschreibt, die Kinder in Bildung und Erziehung nimmt, erfüllt er eine Aufgabe, welche die Eltern seit langem nicht mehr selbst erfüllen können. Die Kinder gehören aber nach wie vor zuallererst den Eltern. Das Recht auf persönliche Freiheit und das Recht der Eltern auf das Kind sind Grundforderungen der natürlichen Ordnung und Grundelemente einer echten Demokratie. Die Kirche lehrt die Eltern ihre Aufgabe im Licht der Verantwortung vor Gott zu sehen. Sie mahnt die Eltern an ihre Pflichten, vertritt aber auch ihre Rechte. Viele Lehrer tragen eine sehr zwiespältige Einstellung zum Elternrecht in sich. Sie erleben zu viel elterliches Versagen, fühlen sich fachlich zuständiger, sehen das Kind nicht nur als Glied der Familie, sondern auch als Glied der Gemeinschaft an, wollen gegenüber dem Kind nicht als Beauftragter erscheinen, sondern als ein aus eigener Zuständigkeit und Verantwortung Handelnder.

Bei aller grundsätzlichen Anerkennung des Elternrechts lassen sich die Spannungen nicht übersehen, die nun einmal zwischen dem natürlichen und dem Berufserzieher zumindest latent gegeben sind. Sie liegen im pädagogischen Akt, im Erziehungsgeschehen selbst. Die Schule ist ein eigener Erziehungsbereich mit seinen eigenen Möglichkeiten und Zielen. Sie ist ein planerzieherisches Unternehmen. Der Lehrer muß sich für das einzelne Kind wie für die Klassen- und Schulgemeinschaft verpflichtet fühlen. Er

trägt für das Kind in der Schule Haftung und Verantwortung, muß es zum Zweck eines erfolgreichen Unterrichts in Zucht und Ordnung halten, seine Ein- und Unterordnung verlangen und muß letztlich imstande sein, seinen Willen durchzusetzen. Dazu bedarf er ausreichender Erziehungsvollmachten. Gerade um dem Kind seine ganze pädagogische Liebe schenken und an ihm wirkliche Formung vollziehen zu können, muß dem Lehrer für diese Zeit auch die nötige Gewalt gegeben werden. Das Recht der Rüge, des Tadels und der Strafe muß in seine Hand gelegt sein. Die Frage der körperlichen Züchtigung, mit der man den Berufserzieher oft so taktlos und verständnislos angreift, muß tiefer gesehen werden. Vielfach ist das Band zwischen Eltern und Kindern nur mehr das des „Fleisches und Geblütes", und oft ist der Lehrer wirklich der Vater des „Geistes und Gemütes".

Viele Lehrer möchten den Kindern ihr Bestes an innerem Reichtum, an Einsicht und Verstehen schenken, sehen sich aber einer völlig richtungslosen elterlichen Erziehung, einer hoffnungslosen häuslichen Situation gegenüber. Unbeschadet der Anerkennung des Elternrechts muß von der Gesetzgebung die Position des Berufserziehers wesentlich gebessert, seine Person mehr geschützt, sein Wollen mehr unterstützt werden. Der Lehrermangel ist ein Weltnotstand geworden, stellte man im vergangenen Jahr auf der UNESCO-Tagung in Montevideo fest. Die verbreitete falsche Einstellung der natürlichen Erzieher zum Berufserzieher ist daran mitschuldig. Es muß um den rechten Ausgleich zwischen Elternrecht und Lehrergewalt gerungen werden. Aus dem Wissen um die eigene Unzulänglichkeit müssen die Eltern auch die Unvollkommenheit des Berufserziehers ertragen und ihre Kinder mahnen, sie zu ertragen.

Lehrertum und Lehrerbildung

Die alte Lehrerbildung war in mehrfacher Hinsicht zu eng. Seit Jahrzehnten denkt und plant man, sie besser zu machen, sie grundlegend umzugestalten. Sie soll der Volksschule und dem Volk einen neuen Lehrerstand bringen, nicht zuletzt auch einen geistig selbständigeren.

In der neuen Lehrerbildung wird die Allgemeinbildung von der Berufsausbildung getrennt. Die Allgemeinbildung erwirbt der künftige Volksschullehrer auf einer der höheren Schulen, die zur Hochschulreife führen. Die Berufsentscheidung fällt erst nach dem Abitur. Die Berufsausbildung erfolgt auf Hochschulebene. Das Studium an einer pädagogischen Hochschule muß in den wissenschaftlichen Fächern anrechnungsfähig sein. Die Disziplinen der Pädagogik, der Erziehungswissenschaft, der Psychologie, der Anthropologie und der Philosophie tragen Dozenten im Universitätsrang vor. Ein breiter Raum soll der Einführung in die Stoffe der Volksschule und in ihre Praxis gewährt werden. Man muß im Interesse der Heranbildung eines echten Volksschullehrertums wünschen und hoffen, daß dabei nicht nur auf die professionellen Standespolitiker und laizistisch eingestellten Gewerkschaftler gehört wird.

Der Lehrer muß willens sein, seine Arbeit in die großen Bezüge der Menschenbildung einzufügen: Herausbildung, Hineinbildung, Hinaufbildung; Herausbilden des im Menschen Angelegten, Hineinbilden desselben in die Gemeinschaft des Volkes, der Arbeit, des Berufes, Hinaufbilden zum Heiligen. Die Pädagogik ist wie andere Disziplinen im Zug der geistigen Entwicklung der Menschheit in die Ebene des Wissenschaftlichen aufgestiegen. Wie aus dem Maurer der Architekt, aus dem Bauern der gebildete Landwirt, so ist aus dem Schulmeister der gebildete Lehrer geworden. Aber die Lehrerbildung muß von der Erkenntnis des rechten Wesens der Volksschule, ihrer Eigenständigkeit und Eigenart als Bildungsanstalt getragen sein. Sie muß die ganze Fülle der Volksschultätigkeit sehen und in ihr Programm einbeziehen. Schule halten, eine Klasse führen, das Schulleben gestalten, die Schule zu einer Heimstätte machen, ist eine ganz andere Berufsaufgabe, als sie uns bei einem Lehrer der höheren Schule entgegentritt. Die neue Lehrerbildungsstätte wird nicht nur Menschen bilden und ausbilden, sondern formen müssen, und zwar zu ganzen Menschen, zu werterfüllten Persönlichkeiten.

Die Volksschule stellt eine Bildungseinrichtung dar, die der höheren Schule wohl gleichwertig, aber nicht gleichartig ist. Sie verlangt eine Lehrerpersönlichkeit, die dieses Wesen der Volksschule innerlich bejaht, zur volkstümlichen Bildung sich hingezogen fühlt, sich auch des Ungeschickten und weniger Begabten erbarmt, im Volk sich heimisch fühlt, auch wenn sie selbst der geistigen Führungsschicht des Volkes angehört.

Viele sehen die neue Lehrerbildung als ein Wagnis an. Sie vermissen jene Formen und Einrichtungen, die für die spätere Berufswirklichkeit entscheidend sind. Zur Berufswirklichkeit gehört es auch, daß es katholische und evangelische und Gemeinschaftsschulen gibt, und daß man hiefür Lehrer braucht, die durch ihre Persönlichkeit, ihre Begabung und durch ihre Ausbildung geeignet sind, darin zu wirken.

Möchten doch die Volksschullehrer in der Ausübung einer bekenntnismäßigen Unterrichts- und Erziehungsarbeit keine Einengung, sondern die eigentliche Erhöhung und Begnadigung ihres Schaffens sehen. Die Natur des Erziehers verweist den Lehrerberuf nach oben. Kinder, Eltern, Lehrer, Volk und Priester sollten sich letztlich im Heiligtum begegnen. Jene Eltern, die es für ihre Kinder anders wollen, sollen selbstverständlich auch ihre Lehrer bekommen.

Es ist nicht angängig, auf dem Weg über die Lehrerbildung Entscheidungen über die Rechte der Eltern und die Organisation der Schule vorwegzunehmen. Vielmehr stellt die Aufgabe der Volksschule, wie sie auch von den Eltern gesehen wird, ihre Forderung an die Lehrerbildung. Echtes Lehrertum wurzelt im Glauben, im Kind und im Volk. Diese drei müssen die Richtpunkte einer neuen Lehrerbildung sein.

Das Wachstum der Kirche in den Vereinigten Staaten[1]

Von LUDWIG HERTLING S.J.

Im Jahr 1783 wurden durch den Frieden von Paris die bis dahin britischen Kolonien in Nordamerika mit Ausnahme von Kanada als unabhängige Bundesrepublik anerkannt. Zwei Jahre später ernannte die Propaganda-Kongregation für die dortigen Katholiken, die bis dahin dem Apostolischen Vikar von London unterstanden, einen Apostolischen Präfekten, John Carroll. Diese Apostolische Präfektur für das ganze Gebiet der Vereinigten Staaten wurde 1789 in das Bistum Baltimore verwandelt und Carroll zum ersten Bischof ernannt. Carroll schätzte damals die Zahl der Katholiken in den atlantischen Staaten auf 24000, davon 15000 im Gebiet der alten Missionsstationen in Maryland, 7000 im angrenzenden Pennsylvania und 2000 in New York und New Jersey. Dazu kamen noch einige Gemeinden im Mittelwesten, alte französische Missionsstationen vor allem in Detroit und im südlichen Illinois. Im ganzen dürfte die Zahl der Katholiken im Unionsgebiet damals 40000 noch nicht überschritten haben. Da nach dem Zensus von 1790 die Vereinigten Staaten, die allerdings damals nur bis zum Mississippi reichten, vier Millionen Einwohner zählten, so machten die Katholiken ein Prozent der Bevölkerung aus.

Das Jahr 1803 brachte dem jungen Staat die erste Gebietserweiterung. Durch Kauf wurden von Napoleon New Orleans und das rechte Mississippiufer mit seinem noch nicht besiedelten Hinterland bis zum Felsengebirge erworben. Damit erhielten auch die Katholiken einen zahlenmäßigen Zuwachs. Die beiden Städte, das 1718 gegründete New Orleans und das 1764 gegründete St. Louis, waren zwar noch klein, hatten aber eine katholische Bevölkerung, und außerdem wohnte in dem heutigen Staat Louisiana ein Teil der 1755 aus Kanada vertriebenen katholischen Akadier, die, ursprünglich etwa tausend Köpfe, stark gewachsen waren. Um 1840 wurden die Katholiken in den beiden Diözesen New Orleans und St. Louis auf 160000 und 100000 geschätzt.

Inzwischen hatte aber auch im Osten die Katholikenzahl zugenommen, besonders in New York. Hier kam zu der natürlichen Vermehrung noch die Einwanderung, hauptsächlich aus Irland und den deutschsprachigen Ländern. In den aneinandergrenzenden Staaten New York, New Jersey und Pennsylvania gab es Anfang der vierziger Jahre schon fast 400000 Katholiken, im ganzen Unionsgebiet etwa eine Million. Auch das Verhältnis zur Gesamtbevölkerung hatte sich zu Gunsten der Katholiken verschoben. Statt des ursprünglichen einen Prozent waren es jetzt sechs Prozent geworden.

Die großen territorialen Erwerbungen der vierziger Jahre, durch die die Vereinigten Staaten auf ihren heutigen Umfang gebracht wurden, bedeute-

[1] Vgl. *Ludwig Hertling S. J.*, Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten. (340 S.) Berlin, Morus-Verlag. DM 15,80.

ten zunächst für die katholische Kirche keinen großen Zuwachs. In Texas, das 1845 in die Union aufgenommen wurde, hatten im 18. Jahrhundert blühende Indianermissionen bestanden, aber sie waren im Anfang des 19. Jahrhunderts zugrunde gegangen. Als Texas Unionsstaat wurde, war es noch sehr dünn bevölkert und zählte wenige Tausend Katholiken, hauptsächlich spanisch-mexikanischer Herkunft. Kalifornien, das 1848 der Union einverleibt wurde, zählte etwas mehr Katholiken, aber auch hier waren es nur wenige Tausend; denn auch hier hatte die mexikanische Regierung das im 18. Jahrhundert hoffnungsvoll begonnene Missions- und Siedlungswerk planmäßig vernichtet. Erst recht bestanden in dem damals sogenannten Nordwest-Territorium, den späteren Staaten Washington, Idaho und Oregon, das 1846 endgültig zu den Vereinigten Staaten kam, erst wenige Anfänge katholischer Siedlungen.

Dagegen erhielten die Ost- und Mittelstaaten durch die 1847 beginnende große irische Einwanderung und durch die ebenfalls um diese Zeit anschwellende deutsche einen bedeutenden Zuwachs an katholischer Bevölkerung.

Auf die Verteilung der katholischen Bevölkerung im Unionsgebiet war der von 1861 bis 1865 dauernde Sezessionskrieg von einschneidender Wirkung. Der Krieg hatte keine religiösen Ursachen, aber er brachte es mit sich, daß die besiegten Südstaaten mehr denn je der katholischen Einwanderung verschlossen blieben. Quer durch die Vereinigten Staaten zieht sich die Schicksalslinie, die „Nord" und „Süd" trennt, an der Chesapeake-Bay beginnend und im Ohio-Fluß ihre Fortsetzung findend. Die Staaten südlich von dieser Linie sind bis heute geschlossenes protestantisches Gebiet geblieben. Südkarolina hat heute erst ein Prozent Katholiken, Georgia nicht einmal ein Prozent, Tennessee 1,4, Virginia 3,5. In Kentucky, wo im Anfang des 19. Jahrhunderts große Aussichten bestanden und wo man um 1840 die Katholiken auf 12 Prozent geschätzt hatte, sind es heute 8,4 Prozent. Der Einwandererstrom ergoß sich nach dem Sezessionskrieg in die Nordstaaten, und damit erhielten die Katholiken von New York bis zum Mississippi einen ständigen Zuwachs.

Es ist vom geschichtlichen Standpunkt aus sehr zu bedauern, daß wir über die katholische Einwanderung keine Statistiken besitzen. Der amerikanische Staat glaubte es seiner korrekten Haltung religiöser Unparteilichkeit schuldig zu sein, niemals amtlich nach der Konfession zu fragen. So haben wir denn reichliche Einwandererstatistiken von 1821 bis heute, wissen aber nicht entfernt, wie viele unter diesen Einwanderern Katholiken waren. Der einzige Weg zu einer Berechnung ist, aus dem Verhältnis der Konfessionen im Mutterland auf das Bekenntnis der Einwanderer zu schließen, also anzunehmen, wenn Irland im 19. Jahrhundert zu 80 % katholisch war, daß sich auch unter den irischen Einwanderern 80 % Katholiken befanden. Aber bei einer solchen Berechnung sind so viele Fehlerquellen vorhanden, daß das Endergebnis um einige Millionen zu hoch oder zu niedrig sein kann.

Wenn wir nun auch nicht wissen, wie viele Katholiken tatsächlich eingewandert sind, so kennen wir doch die Gesamtzahl der Einwanderer, und diese läßt uns schließen, daß der hauptsächliche Zuwachs der Bevölkerung im Land selbst stattgefunden hat. In den 100 Jahren von 1820 bis 1920 sind 30 Millionen eingewandert, also durchschnittlich 300000 Personen im Jahr, anfangs weniger, später mehr. In derselben Zeit ist aber die Gesamtbevölkerung der Vereinigten Staaten von 9,6 Millionen auf 105,7 Millionen gestiegen, was einen durchschnittlichen Jahreszuwachs von fast einer Million bedeutet. Es hielten sich also zu allen Zeiten in Amerika weit mehr Amerikaner auf, d. h. im Land Geborene, als Eingewanderte. Das war natürlich auch bei den Katholiken nicht anders, wie immer hoch oder niedrig ihr Anteil an der tatsächlichen Einwanderung war. Das Geschrei der sogenannten Nativisten, daß die Katholiken Fremde und keine echten Amerikaner seien, war also gänzlich unbegründet. Letztlich stammen freilich alle, Katholiken wie Nichtkatholiken, von europäischen Vorfahren ab.

Von 1840 bis 1910 war die Zahl der Katholiken von einer Million auf 14,6 Millionen gestiegen. In derselben Zeit wuchs die Gesamtbevölkerung von 17 auf 92 Millionen. Daraus geht hervor, daß sich die Proportion sehr zugunsten der Katholiken verschoben hatte. Machten sie 1840 sechs Prozent der Gesamtbevölkerung aus, so waren es 1910 fast 16 % geworden. Dieser Anstieg, der absolute wie der relative, ging dann weiter bis heute, wo die Katholiken mit 30 Millionen unter einer Gesamtbevölkerung von 150 Millionen 20 % ausmachen. In diesen Zahlen drückt sich allerdings aus, daß das relative Wachstum der Katholiken, die Vergrößerung ihres Prozentanteils, seit dem ersten Weltkrieg etwas langsamer geworden ist. Wäre die Verschiebung des Prozentanteils seit 1910 in demselben Tempo weitergegangen wie von 1840 an, so müßten die Katholiken heute 22 % statt 20 % der Gesamtbevölkerung ausmachen. Es kann aber auch sein, daß diese scheinbare Verlangsamung des relativen Wachstums nur darauf zurückzuführen ist, daß die Statistiken jetzt genauer geworden sind.

Ganz sicher sind die Statistiken auch heute nicht. Die runde Zahl von 30 Millionen Katholiken in den heutigen Vereinigten Staaten macht keinen Anspruch auf Genauigkeit. Wenn man die im Catholic Directory von 1953 für die einzelnen Diözesen angegebenen Zahlen zusammenzählt, ergeben sich 29006800. Diese Zahlen sind auch in den Annuario Pontificio übernommen. Aber es fragt sich, wie die Angaben der einzelnen Diözesen zustande kommen. Einzelne scheinen auf Pauschal-Schätzungen zu beruhen. Solche sind vielleicht zu hoch. Andere dürften aus dem Vergleich der Taufregister mit den Sterbefällen errechnet sein. Das ergibt keine zuverlässigen Resultate. Viele geben vielleicht nur die Summen aus den einzelnen Pfarr-Kartotheken. Diese sind zwar zuverlässig, aber zu niedrig, weil dabei nur die irgendwie seelsorglich Erfaßten erscheinen.

Diesen Unterschied, daß die amerikanischen Zahlen für gewöhnlich Seelsorgestatistiken sind und nicht Bekenntnisstatistiken, darf man nicht über-

sehen. In Europa wird das Bekenntnis gezählt, d. h. bei der Volkszählung schreibt der einzelne in die Rubrik Konfession „römisch-katholisch" ein. Damit ist nichts darüber ausgesagt, ob er in die Kirche geht. Er kann vielleicht ein wütender Antiklerikaler sein. In Amerika gibt es diese Rubrik nicht. Wenn der Pfarrer ihn nicht kennt oder nichts von ihm weiß, dann erscheint er in keiner Statistik. Nun kann man sich darüber unterhalten, welche von beiden Zählweisen die aufschlußreichere ist. Aber man darf nicht übersehen, daß in einem europäischen Land „dreißig Millionen Katholiken" etwas anderes bedeutet oder wenigstens bedeuten kann als in Amerika.

Im zweiten Weltkrieg mußten oder durften die zum Heeresdienst Eingerückten ihre Konfessionen angeben. Das geschah, um die Militärseelsorge zu organisieren. Dabei scheint sich ergeben zu haben, daß die Katholiken im Heer mehr als 20 % ausmachen, also mehr als ihnen nach der gewöhnlichen Statistik zukäme. Da allgemeine Wehrpflicht bestand und man schwerlich annehmen kann, daß unter den Katholiken durchschnittlich mehr Kriegstaugliche oder weniger Drückeberger waren, so bleibt nichts übrig als den Schluß zu ziehen, daß 20 % in der allgemeinen Statistik zu wenig sind, mit anderen Worten, daß es in Amerika mehr Katholiken gibt als die 29 oder 30 Millionen, die in den Seelsorgestatistiken erscheinen.

Anderseits wird dieses Mehr nicht übergroß sein. Auch eine reine Bekenntnisstatistik würde schwerlich 40 oder 50 Millionen ergeben. Das führt aber zu dem weiteren Schluß, daß in Amerika weitaus die meisten Katholiken seelsorglich erfaßt, praktizierende Katholiken sind, praktizierend hier natürlich in einem weiten Sinn genommen. Die Zahl der gänzlich Fernstehenden, der bloßen Taufscheinkatholiken, ist demnach in Amerika bedeutend geringer als in manchen „katholischen" Ländern Europas.

Es sind öfters Stimmen laut geworden, die behaupteten, das Wachstum der Kirche in den Vereinigten Staaten hätte noch größer sein müssen, wenn die seelsorglichen Einrichtungen besser und wirksamer gewesen wären. Schon 1836 hatte der bedeutende Bischof von Charleston, der Irländer John England, geschrieben, die Zahl der Katholiken müßte statt der damals (wahrscheinlich zu hoch) angenommenen 1¼ Millionen mindestens fünf Millionen betragen, wenn alle treu geblieben wären. Im Jahr 1890 machten die europäischen Raphaelsvereine zum Schutz katholischer Auswanderer eine Eingabe an Papst Leo XIII., in der behauptet wurde, die Kirche müßte in Amerika um zehn Millionen mehr zählen. Dieses „Luzerner Memoriale" oder auch „Cahensly-Memoriale", wie es nach dem Begründer des deutschen Raphaelsvereins, Peter Paul Cahensly, genannt wurde, rief in Amerika eine ungeheure Aufregung hervor, weil es als Vorwurf gegen die amerikanische Seelsorge empfunden wurde. Tatsächlich ist es jedoch unmöglich, irgendwelche Verluste statistisch zu berechnen. Selbstverständlich hat es in Amerika Verluste gegeben, genau so wie in den europäischen Ländern. Abfälle in der Form des Übertritts zu einer Sekte kamen und kommen immer vor. Es gibt auch Leute, die sich, ohne förmlich abzufallen, so sehr vom katholi-

schen Leben entfernen, daß sie schließlich nicht einmal mehr ihre Kinder taufen lassen. Durch Mischehen geht immer wieder katholischer Zuwachs verloren. Aber es ist aussichtslos, für solche wirklichen oder möglichen Abfälle Zahlen aufzustellen. Die Zahl der Konversionen zur katholischen Kirche ist bekannt. Es sind jetzt jährlich im Durchschnitt etwas über 100000. Konversionen werden dem Seelsorger bekannt, aber Abfälle vielleicht in ihrer überwiegenden Zahl nicht, und so wissen wir nicht einmal, ob die tatsächlichen Abfälle durch die Konversionen ausgeglichen werden, geschweige denn, daß wir irgendwelche Vermutungen aufstellen könnten über Nachkommenschaft, die von Rechts wegen hätte katholisch sein müssen.

Jedenfalls dürfen derartige, im Grunde müßige Überlegungen nicht den Blick abziehen von dem tatsächlichen Fortschritt, der mit Händen zu greifen ist, mögen die Dezimalstellen in den Statistiken stimmen oder nicht. Fruchtbarer als Erwägungen darüber, was geschehen hätte können, ist es, nach den Ursachen zu fragen, die den tatsächlichen Fortschritt bewirkt haben.

In einem Zeitraum von 170 Jahren ist die Zahl der Katholiken in den Vereinigten Staaten von 30000 auf 30 Millionen gestiegen, hat sich also vertausendfacht; die Zahl der Diözesen von einer auf 128, also mehr als das Hundertfache; das Verhältnis zu der übrigen Bevölkerung hat sich zugunsten der Katholiken von einem Prozent auf mindestens 20 Prozent verschoben. Wie ist ein solcher Fortschritt, zu dem man in der ganzen Kirchengeschichte schwerlich ein Gegenstück finden kann, zustande gekommen?

Mehrere Umstände haben zusammengewirkt. Einer war die verfassungsmäßige Freiheit der Religionsübung und die im allgemeinen korrekte Haltung der Behörden, was diese Freiheit angeht. Die amerikanischen Katholiken haben das immer dankbar anerkannt. Nur darf man sich diese Freiheit nicht zu uneingeschränkt und ungestört vorstellen. Die Freiheit gründet sich auf den 1. Verfassungszusatz von 1791: „Der Kongreß soll kein Gesetz erlassen, durch das eine (bestimmte) Religion eingeführt (vorgeschrieben), oder deren freie Ausübung verboten wird." Das betraf zunächst nur die Bundesgesetzgebung. In den Einzelstaaten hat es lange gedauert, weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus, bis die letzten katholikenfeindlichen Bestimmungen gefallen waren. Besonders ungünstig wirkten sich die vermögensrechtlichen Bestimmungen aus, da nach amerikanischem Recht ursprünglich die ganze Verwaltung der Kirchengemeinden in den Händen von Laien liegen mußte, die von der Gemeinde dazu gewählt waren. Die Bischöfe hatten lange und zähe Kämpfe zu führen, bis hier erträgliche gesetzliche Regelungen gefunden waren, die die katholische Kirche von dieser Drosselung befreiten. Im Schulwesen ist dagegen bis heute keine wirkliche Freiheit oder wenigstens Gleichberechtigung der Katholiken erreicht worden. Nicht nur daß die zunehmende staatliche Reglementierung für die katholischen Schulen eine ständige Bedrohung bedeutet, sondern die katholischen Schulen sind bis heute von den öffentlichen Zuwendungen ausgeschlossen, die sich über die protestantischen und glaubenslosen Schulen in überreichem

Maß ergießen. Immerhin muß man die amerikanische Religionsfreiheit, verglichen mit den Fesseln, die sich die Kirche in anderen Ländern gefallen lassen mußte, als einen Erfolg buchen.

Ein weiterer günstiger Umstand waren die unerschöpflichen wirtschaftlichen Möglichkeiten des Landes. Nur durch sie wurde die starke Bevölkerungsvermehrung, durch natürlichen Zuwachs und durch Einwanderung, ermöglicht. Um sich überhaupt ausbreiten zu können, muß die Kirche Menschen haben, unter denen sie sich ausbreiten kann. Das hatte sie in Amerika. Nur darf man nicht meinen, daß dieser Zuwachs der Kirche mehr zugute gekommen wäre als anderen, zumal da die katholische Kirche in Amerika gewissermaßen später in den Wettbewerb eintrat als die andern.

Alle diese günstigen Umstände bilden aber doch nur die Voraussetzungen für das Wachstum der Kirche, nicht aber seine Ursache. Was die Kirche in den Vereinigten Staaten groß gemacht hat, ist die Arbeit ihrer Seelsorger.

Gottesdienst, Predigt und Beichtstuhl, Schule, Caritas und Verein, enger Kontakt mit den Gläubigen und gewissenhafte Verwaltung, das waren die Mittel, durch die immer neue Generationen für die Kirche gewonnen und in ihr festgehalten, immer neue Einwandererwellen aufgefangen wurden. Unablässig wurden neue Seelsorgestellen geschaffen. Von 1900 bis 1930 wurde die Zahl der Pfarrstellen, d. h. der Kirchen mit residierenden Priestern, von 6127 auf 12475 vermehrt. Das war nur möglich durch die außerordentliche Gebefreudigkeit der amerikanischen Katholiken. Aber zu dieser Gebefreudigkeit mußten sie durch die Seelsorger erzogen werden, besonders die neu aus Europa kommenden, die so etwas in ihrer Heimat nicht gewohnt waren. Aber auch der opferwilligste amerikanische Katholik gibt nichts, wenn nichts geleistet wird. Seit Carrolls, des ersten Bischofs von Baltimore, Zeiten wurde in Amarika unglaublich viel gegründet, gebaut, Schulden gemacht, gesammelt, bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus noch mit Hilfe aus Europa, später ganz allein.

So haben jetzt die amerikanischen Katholiken ihre eigenen Volks- und Mittelschulen, den Staatsschulen voll gleichwertig, ohne jeden öffentlichen Zuschuß, in denen fast drei Millionen Kinder unterrichtet werden. Sie haben ihre Pfarrkirchen — in der Stadt New York allein fast 400, in der Stadt Chicago 240 — mit Vereinshäusern und Wohltätigkeitsanstalten. Es bestehen in den Vereinigten Staaten gegen 700 katholische Krankenhäuser, 300 Waiseninstitute, 180 Altersheime, dazu eine Menge Spezialanstalten für Leidende, Bedürftige und Gefährdete aller Art: Blindenheime, Taubstummen-Erziehungsanstalten, Jugend-Besserungsanstalten, Rekonvaleszentenheime, Kindergärten, Jugend-Sommerlager. Jede Diözese hat ihr Priesterseminar, und zwar sind manche davon wahre Prachtbauten, das großartigste ist Mundelein, das Seminar von Chicago. Für Unterricht und Erziehung und besonders für den Priesternachwuchs ist den amerikanischen Katholiken nicht leicht etwas gut und teuer genug. Höhere Mädchenschulen gibt es über hundert, Colleges für die männliche Jugend 80, davon 30 mit Universitäts-

rang. Einige davon haben 10000 Studenten, Fordham in New York, die St. Louis University. Von den katholischen Wochenblättern hat Our Sunday Visitor 787000 Bezieher, The Register noch etwas mehr.

Das alles ist in 150 Jahren aus nichts entstanden, vieles davon erst in den letzten 50 Jahren. Es ist das Werk der Bischöfe und des Seelsorgeklerus und der Gläubigen. Nicht zu vergessen sind die Ordensleute, besonders die fast 150000 Klosterfrauen, die in den Vereinigten Staaten wirken. Nicht der Dollar hat es gemacht, sondern die Arbeit. Man darf sich nicht vorstellen, daß der amerikanische Seelsorger in Geld schwimmt. Die meisten seelsorglichen Unternehmungen führen einen dauernden wirtschaftlichen Existenzkampf. Von den Ordensschwestern, die an den katholischen Schulen unterrichten und unter anderm fast den ganzen Religionsunterricht bestreiten, bekommen zehn zusammen so viel Gehalt wie ein Lehrer an den Staatsschulen.

Dabei ist der amerikanische Seelsorger eher konservativ in seinen Methoden. Er macht die Dinge so, wie sie gemacht werden müssen, und macht sie gut, aber das krampfhafte Suchen nach neuen Wegen, neuer Gestaltung des Gottesdienstes, verbunden mit Kritik am Bisherigen liegt ihm fern. Er ist immer bereit, bei den ihm anvertrauten Werken etwas zu verbessern, aber er will nicht jeden Augenblick alles auf eine neue Grundlage stellen. Er ist nicht von der beständigen Furcht gequält, nicht zeitnah, nicht modern zu sein. Er grübelt nicht darüber nach, warum die Kirche versagt hat. Er weiß, daß der Erfolg sich einstellen wird, wenn nicht augenblicklich, dann unter seinen Nachfolgern. Er arbeitet unablässig mit dem Einsatz seiner ganzen Kraft, aber er arbeitet nicht im Fieber, nicht unter seelischem Druck. Es ist wahr, die amerikanische Kirche hat das katholische Geistesleben noch kaum um neue, zündende Ideen bereichert, aber auch nicht um neue Irrtümer; der amerikanische Seelsorger denkt vielleicht nicht so viel über Probleme nach wie der europäische, aber er arbeitet, und er arbeitet gut, weil er ruhig arbeitet.

Die Kirche fühlt sich in Amerika noch lange nicht gesättigt. Sie weiß, daß sie noch große Zukunftsaufgaben vor sich hat. Wenn man die Verteilung der Katholiken auf der Landkarte betrachtet, so fällt auf, daß 20 Millionen, also zwei Drittel der Gesamtzahl, auf einen verhältnismäßig kleinen Raum im Nordosten der Vereinigten Staaten zusammengedrängt sind. Es ist das Gebiet vom Atlantik bis zum Mississippi, dessen Südgrenze der Ohiofluß bildet. Gar so klein ist das Gebiet nicht, eine Million qkm, so groß wie Frankreich und Spanien zusammen. Überdies ist es auch sonst der bei weitem am dichtesten besiedelte Teil der Vereinigten Staaten. Aber es ist doch nur etwa ein Siebtel des ganzen Staatsgebietes. Bei genauerem Zusehen bemerkt man, daß die Katholiken auch in diesem Gebiet hauptsächlich in den großen Städten wohnen, und dadurch wird das Mißverhältnis noch stärker. Hier sind die Millionenstädte, in denen ein Drittel oder fast die Hälfte katholisch ist, New York, Chicago, Detroit, Philadelphia, und die nahe an die Millionen

reichenden Boston, Cleveland, Milwaukee. Hier gibt es Großstädte, die weit über die Hälfte katholisch sind, Buffalo, Jersey, City, Providence. Mit andern Worten: die große Masse der amerikanischen Katholiken sind Großstadtmenschen. Landstädte mit überwiegender Katholikenzahl gibt es wenige, einen katholischen Bauernstand überhaupt nicht. Die Frage ist, ob darin nicht, bevölkerungspolitisch gesehen, eine Gefahr liegt. In der Bevölkerungslehre gilt es als Regel, daß die großen Städte sich nur durch ständigen Zuzug vom Land erhalten, also ohne diesen Zuzug mit der Zeit aussterben würden. Wenn diese Regel für Amerika zutrifft, dann müßte die Zahl der Katholiken in absehbarer Zeit abnehmen, denn vom Land, aus den Agrargegenden, kommt für sie kein Zuzug.

Nun dürfte aber dieses Gesetz von der biologischen Überlegenheit der Landbevölkerung in Amerika nicht in demselben Maß gelten wie in Europa, schon deshalb nicht, weil die innere Struktur der amerikanischen Großstadt ganz anders ist, und zwischen Stadt und Land der Unterschied in der Lebensführung viel geringer ist. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Diasporaseelsorge, die ja in Amerika weithin gleichbedeutend ist mit Landseelsorge, nicht für die Zukunft der Kirche von größter Bedeutung wäre. Schon 1905 gründete Francis C. Kelley, später Bischof von Oklahoma, die Church Extension Society, die sich die Diasporaseelsorge, besonders im Südwesten, zur Hauptaufgabe stellt. Die Extension Society arbeitet mit Kapellen-Eisenbahnwagen und Kapellenautos und hat bis 1942 fünftausend Diasporakirchen gebaut. Mehr nach der sozialen Seite, aber in demselben Sinn, arbeitet die 1922 entstandene Organisation Rural Life mit dem Sitz in Des Moines, Iowa. Ihr Gründer ist Edwin V. O'Hara, später Bischof von Kansas City, Missouri, gegenwärtiger Leiter der bekannte Agrarsoziologe Mons. Luigi Ligutti. Rural Life will die katholische Landbevölkerung erhalten, wo sie vorhanden ist, und womöglich neue katholische Farmer heranziehen. Beides geht Hand in Hand mit einer intensiven Förderung der Landseelsorge.

Solche Bestrebungen, vom Vertrauen der Bischöfe und des gläubigen Volkes getragen, zeigen wiederum jenen mutigen und geradlinigen Grundzug der amerikanischen Seelsorge, die nicht auf Randgebieten billige Erfolge sucht, sondern die Schwierigkeiten da anpackt, wo sie liegen.

Der „blutige Sonntag" (9. Januar 1905) in der russischen Revolutionsgeschichte

Von RODERICH VON UNGERN-STERNBERG

Am 9. Januar d. J. jährte sich zum 50. Mal ein bedeutsamer Tag in der russischen Geschichte. Um zu beurteilen, welch ein Umbruch im weltanschaulichen Bereich die Ereignisse des 9. Januar 1905 bedeutet haben, müssen wir etwas weiter zurückgreifen und kurz schildern, welche Schritte die

zaristische Regierung unternahm, um die Arbeiterfrage zu „lösen", was im wesentlichen hieß: die Industriearbeiterschaft dem Einfluß der revolutionären Propaganda zu entziehen.

Daß die Zusammenballung großer Arbeitermassen in den Städten, wie sie, beginnend mit den achtziger Jahren vor sich ging, eine für das absolutistische Regime gefährliche Wendung haben konnte, war den führenden Köpfen der Regierung kein Geheimnis, seitdem die immer zahlreicher ausbrechenden Streiks zu großen Demonstrationen mit revolutionären Losungen, wie „Alles Land dem Volk" — „Nieder mit der Selbstherrschaft" usw., auszuarten begannen.

Das Finanzministerium leitete in der ersten Hälfte der achtziger Jahre N. Ch. von Bunge, eine Persönlichkeit von weitem geistigem Horizont, dem die westeuropäische Sozialgesetzgebung gut bekannt und dessen Einfluß zu verdanken war, daß bis in die Mitte der achtziger Jahre (1886), günstige und vielversprechende Ansätze einer Arbeiterschutzgesetzgebung: Verbot von Kinderarbeit, Einschränkung der Arbeit Jugendlicher und Frauen in bestimmten Gewerbezweigen, sowie die Begründung eines Fabrikinspektorats zustande kamen. Mit dem Ausscheiden Bunges und der Übernahme des Finanzministeriums durch Wyschnegradski und dann durch seinen Nachfolger, Sergeij Witte, änderte sich die Sozial- und Wirtschaftspolitik des Ministeriums grundlegend: jetzt sollten mit allen Mitteln die industriellen Belange vorangetrieben und der „freien Entfaltung der produktiven Kräfte" keinerlei Hindernisse in den Weg gelegt werden. Das bedeutete für die Sozialgesetzgebung, daß die Unternehmer nach Willkür die Arbeitnehmer ausnutzen konnten, ohne von der Gesetzgebung her Einschränkungen fürchten zu müssen. Unter russischen Verhältnissen besagte diese Politik, daß die Anwendung der geltenden Gesetze durch administrative Maßnahmen, Verfügungen des Ministers usw. eingeschränkt, abgeschwächt oder sogar lahmgelegt wurde.

Für das Verständnis der nachfolgenden Ereignisse verdient hervorgehoben zu werden, daß sich das Innenministerium, also die oberste Polizeibehörde, dieser Vernachlässigung der sozialen Gesetzgebung von Anbeginn an widersetzte, nicht aus menschenfreundlichen Beweggründen, sondern um die Streikbewegung durch Gewährung auskömmlicher Löhne, Besserung der Arbeitsbedingungen, Abschaffung grober Ausbeutungsmethoden der Arbeiter einzudämmen, — Maßnahmen, die dem Ministerium vom Standpunkt der politischen Sicherheit und öffentlichen Ordnung notwendig erschienen. In der zweiten Hälfte der achtziger und im Laufe der neunziger Jahre fand zwischen dem Innenministerium und dem Finanzministerium, dem die Sozialgesetzgebung anvertraut war, ein heftiger Meinungsstreit statt. Selbst das bekannte Haupt der reaktionären Partei, der Innenminister Dimitrij Tolstoi, war bereits in der ersten Hälfte der achtziger Jahre nachdrücklich gegen die Willkür der Unternehmer aufgetreten, die sich vor allem in den „unverhältnismäßig hohen Geldstrafen", den „hohen Preisen

in den Fabrikläden" und in den „Ungenauigkeiten der Entlohnungsbedingungen mit Leuten, die des Lesens unkundig" waren, äußerte. Das alles führe, erklärte D. Tolstoi, zu Unruhen, die schließlich nicht anders als mit Waffengewalt unterdrückt werden könnten.

Die gleiche Rolle eines Fürsprechers der Arbeiter übernahm das Innenministerium in den neunziger Jahren. Es drang u. a. darauf, daß die Verkürzung der Arbeitszeit — durch Gesetz vom 2. Juni 1896 war der Arbeitstag auf 11½ Stunden beschränkt — nicht zu Lohnkürzungen führe. In dem betreffenden Gutachten heißt es: „Die Regierung kann nur darauf bedacht sein, daß auch die Fabrikarbeiter, wie es bei dem Landvolk der Fall ist, in ihr eine beständige Beschützerin, eine gerechte und milde Gönnerin erblicken. Bis jetzt griff die Regierung wenig in die Frage ein, weil dieselbe keine besondere Aufmerksamkeit auf sich zog, aber gegenwärtig wird die Arbeiterfrage mit wachsendem Nachdruck in den Vordergrund gerückt."[1] Ja, die Vertreter des Innenministeriums bestanden sogar darauf, den Fabrikinspektoren die Befugnis zu erteilen, den Arbeitslohn zu regeln, ein Lohnminimum festzusetzen. Aber das Finanzministerium, das in der ganzen Angelegenheit federführend war, widersetzte sich hartnäckig diesen Eingriffen des Polizeiministeriums in die Rechte der Fabrikbesitzer, die, vor allem ihr moskowitischer Teil, gegen jede Einschränkung ihrer Machtstellung gegenüber „ihren" Arbeitern protestierten. Den Arbeitern war jeder gewerkschaftliche Zusammenschluß strengstens verboten. Sie besaßen keinerlei Vertretung ihrer Interessen.

Indessen wirkten die geschilderten Erwägungen im Innenministerium weiter. Es war nach wie vor auf eine Milderung offensichtlicher Notstände bedacht. Allerdings gab es zwei Richtungen in diesem Ministerium. Die eine wollte den wirtschaftlichen Forderungen der Arbeiter verständnisvoll entgegenkommen, etwa mit dem Hinweis, daß es der zaristischen Regierung nicht anstehe, einseitig die Unternehmerinteressen zu schützen, daß eine solche Politik mit der väterlichen Fürsorge der zaristischen Regierung für das Volk unvereinbar sei und die Polizei nicht ausschließlich für die Fabrikanten eintreten dürfe. Die andere Richtung machte dagegen geltend: in unseren Verhältnissen sei es unmöglich, nach westeuropäischem Vorbild die Arbeiterfrage zu behandeln, wie die Erfahrung lehre, weil alle Ausstände in politische Demonstrationen mit regierungsfeindlichen Losungen ausarten, gegen die polizeiliche und nötigenfalls militärische Machtmittel einzusetzen unvermeidlich sei.

Gegen Ende der neunziger Jahre nahmen tumultuarische Unruhen, große Streiks, an denen sich Zehntausende beteiligten, besonders in den wirtschaftlichen Krisenjahren dieser Zeit, fortgesetzt einen größeren Umfang an. Unter diesen Umständen lag es nahe, daß die wohlwollende, die „sozialistische" Richtung im Innenministerium Veranlassung nahm, ihre Absichten zu ver-

[1] Brauns Archiv für soziale Gesetzgebung 1898, XI, S. 483 u. f. zitiert auch bei *M. Tugan-Baranowsky*, „Geschichte der russischen Fabrik", S. 497.

wirklichen. Dies geschah in den Jahren 1902/03 zunächst in Moskau unter der Leitung des Obersten der Sicherheitspolizei Sergej Subatow. Auf seine Initiative hin wurden von der Polizei freundschaftliche Beziehungen zu der Arbeiterschaft angeknüpft; ihr wurde erklärt: die Regierung habe gar nichts dagegen, wenn die Arbeiterschaft in friedlicher, die öffentliche Ordnung nicht störender Weise, wirtschaftliche Forderungen durchzusetzen trachte; die Polizei werde sie hierin sogar unterstützen. In der Tat bewies die Praxis, daß überall, wo Lohnforderungen gestellt wurden, Polizeiagenten bei den Werkleitungen erschienen und verlangten, daß die Forderungen der Arbeiter restlos bewilligt würden, weil andernfalls die öffentliche Ordnung und Ruhe gestört werde! Hier und da ergab sich sogar das merkwürdige Schauspiel, daß die Arbeiter von den Agenten Subatows angeregt wurden, Forderungen zu stellen, wobei stets die zugesagte Unterstützung der Polizei einsetzte.

Gegenüber anders lautenden Darstellungen ist darauf hinzuweisen, daß dieser „polizeiliche Sozialismus", wie ihn Subatow in Szene setzte, nicht das Werk von Spitzeln oder gar von Provokateuren der Geheimen Staatspolizei war. Diese Politik war vielmehr eine Fortsetzung der Richtung, die, wie wir gesehen haben, im Innenministerium bereits in den achtziger Jahren bestand und aus einer unter russischen Verhältnissen begreiflichen Mischung von Willkür und Wohlwollen hervorgegangen war. Ein solcher Versuch, die Arbeiterfrage zu lösen", konnte allerdings zu Anfang dieses Jahrhunderts nur noch im Hirn eines russischen Polizisten entstehen; er war jedoch keineswegs arbeiterfeindlich oder gar provokatorisch gemeint und konnte auch nicht ohne Zustimmung höherer Instanzen des Ministeriums unternommen werden.

Dieser moskowitische Sozialismus fand einen für die damaligen russischen Zustände bezeichnenden jähen Abschluß: unvorsichtigerweise liehen die Subatowzi eines Tages einem Streik ihre Unterstützung in einem Werk, dessen Besitzer hauptsächlich französische Aktionäre waren und das einen französischen Direktor an der Spitze hatte. Dieser Herr Gougon ließ sich diesen russischen Sozialismus nicht gefallen, fuhr schnurstraks nach Petersburg zum französischen Botschafter, dieser wurde geeignetenorts vorstellig, und von Petersburg erfolgte die Weisung, die ganze Aktion sofort einzustellen.

Inzwischen hatte sich aber in St. Petersburg ein ähnlicher Versuch, die Arbeiter zu befrieden und mit dem bestehenden Regime auszusöhnen angebahnt. Die Anfänge dieser Aktion gehen zurück auf die Unternehmungen von Subatow in Moskau und standen von Anbeginn an mit dem Namen eines jungen Priesters in Verbindung, Georgij Gapon, der im Hafenviertel der Residenz anfänglich als Pfarrer in einem Armenhaus tätig war. Seine Absicht, den Arbeitern, die nicht nur unter der Willkür der Unternehmer und einer sich ausbreitenden Wirtschaftskrise, sondern obendrein unter den häufigen Überschwemmungen dieses Stadtteils schwer zu leiden hatten und zum Teil elendiglich dahinvegetierten, zu helfen und beizustehen, ist zweifellos

humanen und sozialen Beweggründen entsprungen, wobei vielleicht auch die Absicht, der revolutionären Propaganda entgegenzuwirken, bei ihm anfänglich mitgewirkt haben mag. Die Absicht, Hilfe zu schaffen, konnte nur verwirklicht werden, wenn gemeinsame Aussprachen unter Hinzuziehung weiter Arbeiterkreise ermöglicht wurden. Hierzu bedurfte es der polizeilichen Genehmigung, und diese Notwendigkeit brachte den Priester Gapon in Verbindung mit der Polizei und zu einer immer engeren Fühlungnahme mit den obersten Polizeiorganen der Residenz, denen er seine Ziele und Absichten natürlich auseinandersetzen mußte, und die in diesem gewandten und beredten Priester eine Person monarchischer, treu untertäniger Gesinnung zu entdecken glaubten, die geeignet schien, in wirksamer Weise, im Zeichen des Kreuzes und des russischen zaristischen Doppeladlers der revolutionären Propaganda entgegenzuwirken. Wahrscheinlich hat Gapon für die Bestreitung der Unkosten seiner Arbeiterversammlungen von der Polizei geldliche Unterstützung erhalten. Dies stempelt ihn aber nicht zu einem Agenten der Polizei und zu ihrem gefügigen Werkzeug und erst recht nicht zu einem Spitzel und Provokateur, wie ihn die bolschewistische Schilderung darstellt.[2]

Die Gaponowschen Arbeiterversammlungen und Vereine wurden von der Regierung erlaubt. Bei der Gründungsfeier war u. a. der General Foulon, der Stadthauptmann der Residenz, zugegen. Gapon war kein organisatorisches Talent, aber ein Volksredner, der sein vibrierendes Herz und seine innere Erregtheit den Versammelten mitzuteilen wußte. Es bildeten sich in schneller Folge in vielen Stadtteilen Abteilungen der Gaponowschen Organisation. Die Versammlungen fanden großen, steigenden Zulauf. Die Nächstbeteiligten, die Gaponowzi, bildeten besondere Gruppen innerhalb der Arbeiterschaft, denen die revolutionär Gesinnten zunächst sehr mißtrauisch begegneten und die ganze Angelegenheit als eine „popistische Unternehmung" anzuprangern suchten, aber wegen der ständig zunehmenden Versammlungstätigkeit der Gaponowzi doch nicht umhin konnten, sich in den Versammlungen einzufinden und an den erregten Aussprachen teilzunehmen. Die Polizei verhielt sich passiv, obwohl die Reden häufig Gegenstände erörterten, die öffentlich zu behandeln strengstens verboten war, wie die Einführung des Achtstundentags, die Beendigung des Krieges usw. Für die allgemeine damalige Stimmung war übrigens von Bedeutung, daß alle diese Vorgänge sich auf dem Hintergrund des russisch-japanischen Krieges von 1904/05 abspielten, der bereits zu Anfang des Jahres 1905 schwere Mißerfolge auf russischer Seite gezeitigt und zu einer allgemeinen Empörung über das bestehende Regime geführt hatte. Die Forderung nach einer Konstitution, der Abschaffung des absolutistisch-bürokratischen Regimes, wurde

[2] Wie das u. a. in der „Großen russischen Enzyklopädie" geschieht, die auch sonst von Entstellungen und bewußten Unwahrheiten strotzt. — *V. Gitermann*, „Geschichte Rußlands", 3. Bd., folgt in seiner Darstellung unkritisch dieser bolschewistischen Schilderung und scheint die einschlägige Literatur, die z. B. in dem Artikel von *Wladimir Burzew* in der Encyclopaedia of the Social Sciences, 5. Bd., S. 568 angegeben ist, nicht zu kennen.

immer dringender und allgemeiner. Hinzukam, daß die Lebenshaltungskosten fortgesetzt stiegen und Anfang Januar in Petersburg eine große Streikbewegung auslösten, die auch die Gaponowzi mitmachten, weil einigen ihrer Anhänger in den großen Putilow-Werken gekündigt worden war.

In dieser Atmosphäre allgemeiner Erregung und Erbitterung reifte ein Plan der Verwirklichung entgegen, der offenbar schon im engeren Kreise der Anhänger Gapons mehrfach erörtert worden war: dem Zaren eine Bittschrift zu überreichen, und zwar in aller Öffentlichkeit, für jedermann sichtbar, damit sich alle überzeugen könnten, daß das Anliegen des Volkes, seine untertänige Bitte um Beistand auch tatsächlich in die Hände des Zaren gelangte.

Wie groß und verbreitet dazumal im russischen Bauernvolk und auch innerhalb der Industriearbeiterschaft die Überzeugung war, der Zar sei der von Gott eingesetzte Nothelfer des Volkes, geht u. a. daraus hervor, daß in den Jahren 1902/03 die Revolutionäre sich veranlaßt sahen, unter den Bauern die Mär zu verbreiten, der Zar habe durch Allerhöchstes Manifest befohlen, das Land der Gutsbesitzer den Bauern zu überlassen; die Gutsbesitzer und die Beamten aber hätten das Manifest unterschlagen; darum müßten die Bauern zur Selbsthilfe greifen und sich das Land aneignen. —

Der Entschluß der Gaponowzi, dem Zaren eine Bittschrift einzuhändigen, sollte nach eingehender Aussprache in den Versammlungen, in denen eine fieberhafte Atmosphäre herrschte, in folgender Form verwirklicht werden. In feierlichen Prozessionen sollte die Arbeiterschaft unter Führung von Gapon, unter Vorantragung von Kirchenbannern, Ikonen und Zarenbildern, unter dem Gesang von Hymnen, am 9. Januar 1905 aus allen Arbeiterstadtteilen in der Richtung zum großen Platz vor dem Winterpalais pilgern, wo Gapon die Bittschrift dem Zaren überreichen sollte. Diese grandiose Aktion, an der unmittelbar etwa 140000 Menschen teilnahmen, entsprang nicht nur und nicht einmal vornehmlich dem Wunsch, die wirtschaftliche Notlage der Arbeiter dem Zaren zur Kenntnis zu bringen. Nicht darum ging es, „was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden". Zutiefst war die Arbeiterschaft bewegt von eschatologischen Vorstellungen, von der Sehnsucht nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit. Und „das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit" (Röm 14, 17). Denn „der russischen Religiosität war die eschatologische Erwartung des Reiches Gottes auf Erden seit jeher eigen" (N. Berdjajew).

So ist auch die Manifestation des Glaubens: der Zar, der Gesalbte des Herrn, dessen Herz in Gottes Hand ruhet, wird helfen, die Ungerechtigkeit, die in der Welt herrschende Unwahrheit, die „Nepráwda" zu beseitigen, ein Glaube, der am 9. Januar 1905 ergreifend zum Ausdruck kam, materialistisch völlig unerklärlich. Auch die einleitenden Worte der Bittschrift lassen das erkennen. Sie lauten: „Wir, die Arbeiter der Stadt St. Petersburg, unsere Frauen, Kinder und hilflosen greisen Eltern sind zu Dir, Gossudarj,[3]

[3] Herr und Gebieter.

gekommen, Gerechtigkeit und Schutz zu suchen — —". Dann folgen in der Bittschrift allerdings Forderungen, die in der ursprünglichen Fassung sicherlich nicht enthalten waren, wie: Einberufung einer Verfassunggebenden Versammlung, Achtstundentag, Übergabe des Grund und Bodens an das Volk, Abschaffung aller indirekten Steuern, Beendigung des Krieges usw. Diese Forderungen, die den Absichten, von denen sich die politische Staatspolizei bei der Gründung der Arbeitervereine hatte leiten lassen, völlig widersprachen, sind von Sozialdemokraten in den letzten Tagen vor dem 9. Januar in den Text der Bittschrift hineingebracht worden, als die ganze Bewegung dem unmittelbaren Einfluß der Gaponowzi schon zu entgleiten begann und Gapon selbst in den Massenversammlungen dem Drängen nach einer Konkretisierung des Inhalts der Bittschrift nicht widerstehen konnte, vielleicht auch nicht widerstehen wollte. Die erwähnten Forderungen, so abwegig sie in damaliger Zeit auch teilweise erscheinen konnten, brachten doch zum Ausdruck, was im Januar 1905 mehr oder weniger von allen Oppositionellen, zu denen rund 90 v. H. der Bevölkerung gehörten, vertreten wurde.

Der Inhalt der Bittschrift war der Regierung bekannt. Desgleichen war der Zar von den Absichten und Wünschen der Arbeiter unterrichtet. Sie wußten: am Sonntag, den 9. Januar, wird sich eine riesige Menschenflut, an der Spitze ein Priester im Ornat, vor dem Winterpalais versammeln. Eine Abordnung will dem Zaren eine Bittschrift überreichen. — Wie stellten sich Zar und Regierung zu dieser grandiosen Kundgebung, an deren Entstehung die Regierung durch die Duldung und Förderung der Gaponowschen Versammlungen nicht unbeteiligt war? Mußten sie sich nicht sagen, mußte der Zar nicht fühlen, daß eine Stunde geschlagen hatte, in der sich eine wohl niemals wiederkehrende, schicksalhafte Gelegenheit bot, in altherkömmlischer, russischer, zeremonieller Form die Verbundenheit zwischen Zar und Volk zu manifestieren? Dem Inhalt der Bittschrift war keine besondere Bedeutung beizumessen. Galt es doch, vom richtig erwogenen Standpunkt der zaristischen Regierung aus eine symbolische Handlung zu vollziehen. Es ging darum, auf keinen Fall das Glaubensgut des Volkes, das religiöse und politische, zu erschüttern, den Zarenmythos, das höchste geistig-seelische Gut, über das der Zarismus noch verfügte, unversehrt zu erhalten und es den Fängen der Revolution zu entreißen. Dies waren doch wohl die staatsmännischen Erwägungen, die sich jedem aufdrängen mußten, der guten Willens war und die russische Volkspsyche kannte.

Statt dessen regierte gekränkter Ehrgeiz und polizeilicher Stumpfsinn der maßgebenden und einflußreichen Personen im Regierungslager die Stunde. Die einen erklärten, als sie von den Absichten der Arbeiterschaft erfuhren: geht mich nichts an, ich bin nicht zuständig; die anderen: besitze leider nicht mehr das Vertrauen des Zaren! Keiner war der Situation gewachsen. Niemand von den Maßgebenden begriff, was zum mindesten eine geschickte Regie an diesem Tage hätte leisten können. Der Zar selbst erwies sich als

völlig unfähig zu erkennen, daß die gläubige Seele seines Volkes auf ihn zukommen wollte.

Schließlich handelten die militärischen Befehlshaber der Residenz. Sie mobilisierten alle verfügbaren Truppen und befahlen, die Volksmassen nicht zum Platz vor dem Winterpalais vordringen zu lassen, nötigenfalls schonungslos von der Waffe Gebrauch zu machen.

Diesem Befehl wurde in den verschiedenen Straßen der Außenbezirke in unterschiedlicher Weise Folge geleistet. Natürlich widerstand es vielen Kommandeuren, auf die wehrlos, in feierlicher Prozession heranrückende Menge zu schießen; sie versuchten die Massen zurückzudrängen, sie zu zerstreuen. Andere ließen ohne viel Warnung Salven abgeben. Es gab Tote und Verwundete. Trotzdem hatte sich auf dem riesigen Platz vor dem Palais, das von Infanterie dicht umstellt war, eine riesige Menschenmenge, darunter viele Frauen, Kinder und Neugierige versammelt. Stundenlang standen sich die Menge und die Truppen gegenüber. Keine Reden, keine Äußerung von Ungeduld. Schließlich ertönte ein Hornsignal und krachten Salven in die ahnungslose Volksmasse. Fürchterliche Panik folgte. Alles zerstob. Als Reaktion auf den Schock, den die Schüsse auslösten, begann ein Pogrom. Schaufenster wurden zertrümmert, Passanten umgerannt, Arbeiter plünderten Waffenhandlungen. Es begann eine allgemeine kopflose Schießerei. Eine militärische „Säuberungsaktion" setzte ein, der zahllose Menschen zum Opfer fielen.

An diesem blutigen Sonntag wurden nach amtlichen Angaben über 1200 Leichen gezählt. Zu der Tragödie wurde schließlich von den bornierten Regisseuren aus der zarischen Umgebung noch eine Komödie hinzugefügt: am Tage nach dem 9. Januar wurden einige 20 „Arbeiter" von der Polizei nach Zarskoje Selo transportiert und dem Zaren vorgeführt. Nikolai II. stammelte einige kaum vernehmbare Worte, wonach „Bösewichte" die Arbeiter verführt, betrogen, mißleitet hätten. — Anschließend wurde die „Abordnung der Petersburger Arbeiter" abgefüttert und wieder heimgeschickt.

Dies war das grauenhaft-klägliche Finale eines Tages, der für das russische ancien régime zu einem Tage der Versöhnung, der Sühne, einer weihevollen Bestätigung der Verbundenheit zwischen Zar und Volk hätte werden und manches hätte aus dem Wege räumen können, was vergiftend auf das russische politische Leben dieser Jahre einwirkte. Tatsächlich ist dieser Tag zu einem Vorspiel, einer Ouvertüre der Revolution gemacht worden von Menschen, die ihrer Bestimmung nicht gewachsen waren, denen weder die Gnade Gottes zuteil wurde, noch die Vernunft den richtigen Weg wies.

Der künftige Historiker wird viel Mühe darauf verwenden müssen, den authentischen Hergang der Ereignisse des 9. Januar, seine tiefsten Ursachen und vor allem seine Fernwirkungen zu erforschen. Die Zeitgenossen der geschilderten Vorgänge und dessen, was folgte, wissen, sofern sie die Konsequenzen beobachtet haben, daß den Revolutionen der Jahre 1905/06 und der Jahre 1917/1920 enorme Antriebe aus dem „blutigen Sonntag" zuteil wur-

den. An diesem Tage wurde eine Glaubenswelt tief und nachhaltig erschüttert. Der Zarenmythus zerbrach. Er ist nie mehr wiedererstanden. Die revolutionäre These: Der Zar ist nichts anderes als der größte Latifundienbesitzer, das Haupt der Klassenfeinde, der Großgrundbesitzer und Fabrikanten, hatte sich vor allem im Urteil der Industriearbeiterschaft als richtig erwiesen. Dies brachte der 9. Januar aber auch dem ganzen Volk eindrücklich zur Kenntnis. Die Kunde von den Petersburger Ereignissen verbreitete sich mit erstaunlicher Geschwindigkeit, trotz des Schweigens der Presse, dank der engen Verflechtung, die damals zwischen den Industriearbeitern und dem russischen Bauernvolk noch bestand. Die verhängnisvollen Folgen konnten nicht ausbleiben.

Nach 50 Jahren gedenkt die Sowjetregierung des 9. Januar 1905 als eines der denkwürdigsten Meilensteine auf dem Wege zu ihrer Herrschaft.

Evanston 1954

Von OSKAR SIMMEL S. J.

Mit der Schlußpredigt, die Bischof Eivind Berggrav von Norwegen am 31. August 1954 in der First Methodist Church von Evanston, einer Vorstadt von Chikago, hielt, ging die 2. Weltkirchenkonferenz zu Ende, von der *Presbyterial Life* (Ökumenischer Pressedienst Nr. 43, 15. Oktober 1954) schreibt, sie sei das „in Ausmaß und Mannigfaltigkeit ... größte Ereignis der christlichen Geschichte" gewesen. Nicht weniger als 163 „Kirchen" hatten 502 Delegierte entsandt, und von 179 „Kirchen" aus 54 Ländern, nur China war nicht dabei, waren 1298 offizielle Besucher anwesend, unter denen allerdings, anders als vor zwei Jahren auf der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund, keine Katholiken vertreten waren. 12 Berichterstatter amerikanischer Rundfunkgesellschaften und 16 von ausländischen hielten die Millionen ihrer Hörer jeweils unmittelbar auf dem laufenden. Dazu kamen die Fernsehstationen, die Filmgesellschaften, die Presse aller Länder, die nicht weniger als 530 Reporter geschickt hatte. 130000 Menschen wohnten dem großen „Festspiel des Glaubens" bei, das mit einem feierlichen Einzug aller Delegierten in kirchlichem Ornat oder heimatlicher Tracht und ihren Fahnen eröffnet wurde und bei dem 4000 Gemeindemitglieder von Chikago, davon 2500 in Sprechchören, biblische Szenen von Moses bis zur Geheimen Offenbarung darstellten. Einen Höhepunkt der Konferenz bildete zweifellos der Besuch des amerikanischen Staatspräsidenten, der vor 18000 auf dem Freigelände der methodistischen Nordwestuniversität von Evanston versammelten Zuhörern „Taten des Glaubens" forderte, damit „ein gerechter und dauerhafter Friede", den man ohne Gott nicht haben könne, Millionen von Menschen vor Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit bewahre. Ausstellungen der verschiedensten Art gaben Einblicke in das Le-

ben der Christenheit. „Zum mindesten äußerlich ist die Konferenz das geworden, was die Amerikaner einen ‚great success' zu nennen pflegen", schreibt die Schweizer Monatsschrift *Reformatio* (Sept. 1954) in ihrem Kommentar zum Zeitgeschehen.

Die Schwierigkeiten

Stand die 2. Weltkirchenkonferenz auch unter einem zentralen Thema, Christus — die Hoffnung für die Welt, so wurde in den 6 Sektionen doch eine derartige Menge von Themen behandelt, daß es schwer sein dürfte, heute schon ein endgültiges Urteil über Erfolg oder Mißerfolg der Konferenz zu gewinnen.[1]

Es würde zu weit führen, auf die Berichte und Reden der einzelnen Sektionen einzugehen:[2] sie sind von unterschiedlichem Wert; vor allem aber kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob in den meisten von ihnen die Heilige Schrift und ihre Sprache beansprucht würden, um an konkreten Fragen und ihrer Lösung vorbeizugehen und eine Einheit zu finden, von der letztlich jeder halten kann, was er will. Das mag damit zusammenhängen, daß die Herkunft und Bildung der einzelnen Redner und Berichterstatter natürlich sehr verschieden war und es im Gesamtprotestantismus wohl keine gemeinsame theologische Sprache mehr gibt. Ein zweiter Grund ist sicher auch darin zu suchen, daß es diesen protestantischen Kirchen — die meisten dem Weltkirchenrat angehörigen Kirchen sind protestantischen Ursprungs — um eine ganz andere Einheit geht als jene, wie der Katholik sie versteht, der überall in der Welt die eine Lehre und den einen Glauben findet, ohne Unterschied der Sprachen und Kulturen. Immer wieder wurde auf der Konferenz betont, daß der Ökumenische Rat keine „Superkirche" sei.

Durchgehend entsteht aber der Eindruck, daß die 1948 mit so viel Schwung begonnene Zusammenfassung der Ökumenischen Bewegung im „Weltrat der Kirchen" auf unüberwindliche Hindernisse gestoßen ist und auf der Stelle tritt, ohne einen Ausweg zu finden. Das kam schon in einigen Ereignissen der Konferenz selbst zum Ausdruck. Gleich zu Beginn forderten drei der Mitgliedskirchen, die holländischen Arminianer, die Gesellschaft der Freunde von Philadelphia und Umgebung (Quäker) und die Presbyterianerkirche von Australien, man solle das die Grundlage des Ökumenischen Rats bildende Bekenntnis zu „Jesus Christus als Gott und Heiland" abändern, indem man das Bekenntnis zur Gottheit Christi streiche, ein Bekenntnis, das

---

[1] Evanston Dokumente, Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954. Herausgegeben von *Dr. Focko Lüpsen.* (358 S.) Witten/Ruhr 1954, Luther-Verlag (Ev. Dok.).

[2] Parallel zu den Verhandlungen über das Hauptthema liefen die Beratungen der sechs Sektionen. 1. Glauben und Kirchenverfassung; 2. Missionarische Verkündigung; 3. Soziale Fragen; 4. Internationale Angelegenheiten; 5. Gemeinschaftsprobleme; 6. Die Laienfrage. Jede dieser Sektionen bestand aus etwa 60—90 Delegierten, die das Hauptthema nach der jeweiligen Aufgabe der Sektion entfalten sollten. Auch die in den Sektionen zu behandelnden Themen waren durch jahrelange Arbeit vorbereitet worden.

nach Bultmann an sich schon keineswegs „eindeutig" ist.[3] Wenn auch dieser Antrag abgelehnt wurde, so ließ sich die Hilflosigkeit der Konferenz auf die Dauer doch nicht verbergen. Der Bericht über das Hauptthema, Christus, unsere Hoffnung, fand nicht die Zustimmung der ganzen Konferenz; es „kamen scharfe Gegensätze theologischer Auffassungen zum Ausdruck" (Ev. Dok. S. 13). Am schärfsten prallten die Gegensätze jedoch bei der Erwähnung der „Hoffnung Israels" aufeinander, wobei die Vertreter der Kirchen des Vorderen Orients eine Erwähnung Israels ablehnten, da dies Anlaß zu politischen Mißverständnissen geben könne. Der Absatz wurde deswegen aus dem Bericht über das Hauptthema weggelassen. Darauf fühlte sich eine Gruppe von europäischen Theologen verpflichtet, eine Erklärung abzugeben, in der sie darauf hinwiesen, daß die „Hoffnung Israels" nicht politisch, sondern biblisch gemeint sei. Aber auch ohne diesen Zusatz konnte sich die Vollversammlung nicht entschließen, den Bericht der Beratenden Kommission über „Christus, unsere Hoffnung" zu billigen. Sie nahm ihn als „ein schöpferisches und anspornendes Wort von der christlichen Hoffnung für unsere Zeit" entgegen und leitete ihn an die Kirchen weiter „zu eigenem Studium, zum Gebet und zur Ermutigung" (Ev. Dok. S. 345). Das Fehlen einer letzten Einheit und die damit verbundene Hilflosigkeit kommt denn auch in der „Botschaft der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen" fast verzweifelt zum Ausdruck. Darf man auch von solchen Botschaften keine ins einzelne gehende Behandlung und Lösung von Fragen erwarten, die überdies äußerst schwierig sind, so dürfte ein solches Wort doch nicht durch allgemeine Wendungen und unverbindliche Sätze das Gefühl der Ohnmacht bei den Christen noch steigern.

So läßt sich denn in den vielen Pressestimmen aus der ganzen Welt die Enttäuschung über die Konferenz nicht verbergen. Das können einige optimistische Äußerungen nicht vertuschen. Im allgemeinen ist der Ton der protestantischen Presse ernst und nachdenklich, und man stellt etwas resigniert fest, „daß der Weg zur letzten Einheit — wie fast allgemein zugegeben wurde — in der gegenwärtigen Situation noch verschlossen bleibt" (Evangile et Liberté vom 29. Sept. 1954, zit. nach ÖPD Nr. 43, 15. Okt. 1954). Dies ist mehr oder weniger der Grundton fast aller Berichte, wobei man allerdings nicht vergißt hinzuzufügen, daß man im Grunde eigentlich dafür dankbar sein müsse; habe doch keine Gemeinschaft und auch nicht der Weltkirchenrat versucht, eine Auffassung mit Zwang durchzusetzen. „Es ehrt die Tagung, daß sie niemals den Versuch gemacht hat, die aufgebrochenen Unterschiede zu verheimlichen oder auszugleichen, sondern daß sie sie ertragen und ausgehalten hat ... Eine Versammlung, die mit solchem Ernst das Evangelium von Jesus Christus zum Zielpunkt ihrer Beratungen macht, ist eben am Ende doch von jeder internationalen Konferenz unterschieden, auf der es um den Ausgleich von Interessengegensätzen geht. Es ist nicht zu leug-

[3] *Rudolf Bultmann,* Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in Evangelische Theologie (1951/52) Juli 1951, S. 1.

nen, daß in dieser Hinsicht die Tagung von Evanston einen unverkennbaren christlichen Stil gehabt hat" (Bischof Lilje im *Sonntagsblatt* Nr. 37, zit. nach ÖPD Nr. 42, 8. Okt. 1954). Unverkennbar der Stimmungswechsel gegenüber Amsterdam 1948! Damals schien geradezu ein neuer Frühling für die so lange getrennte Christenheit anzubrechen, und mancher Katholik mochte mit Beklemmung sehen, wie seine Kirche anscheinend schmollend abseits stand. Aber der Tag, der so strahlend angekündigt wurde, ist längst von dunklen und schweren Wolken verhangen.

Die Krise

Muß, wer so spricht, sich nicht den Vorwurf der Ungeduld gefallen lassen? Ist denn die seit Jahrhunderten bestehende Trennung in acht Jahren zu überwinden? Und wird es der Ökumenischen Bewegung nicht wie allen übrigen menschlichen Bewegungen gehen: sie stehen im unaufhörlichen Auf und Ab ihrer Entwicklung? Und ist anderseits die Wiedervereinigung nicht letzten Endes reines Geschenk der Gnade Gottes, auf die der Mensch sich wohl bereiten kann, die ihm jedoch geschenkt wird, wann es Gott gefällt, und die durch kein menschliches Werk erzwungen werden kann?

Das alles ist richtig. Und doch läßt sich nicht verkennen, daß die Ökumenische Bewegung in eine Krise geraten ist, über die keine noch so große Geschäftigkeit hinwegtäuschen kann. Wo liegen die Gründe dafür? Ist es der westlich-demokratische Stil dieser Konferenzen, wo man offenbar der Meinung ist, die Wahrheit, und damit die Einheit der Kirche dessen, der die Wahrheit ist, auf parlamentarischem Wege zu finden, indem man bald vage und unbestimmte Formeln vorschlägt, bald zwischen wesentlichen und unwesentlichen Lehren unterscheidet und froh ist, irgendeinen ökumenischen Konsens zu erhalten, und wenn es nur der von 195 zu 150 Stimmen wäre? Solche Befürchtungen scheint auch D. Niemöller gehabt zu haben, wenn er im Evangelischen Pressedienst schreibt: „Das eine scheint mir festzustehen, daß man sich von einer so großen und so offiziellen Versammlung keine Pionierarbeit erwarten darf. Ihre Ergebnisse werden immer hinter dem zurückbleiben, was die Vorarbeit von einzelnen zustandegebracht hat" (zit. nach ÖPD Nr. 43, 15. Okt. 1954). Zweifellos ist damit etwas Richtiges gesehen. Wie sollten auch die 15 Gruppen zu je 35 Delegierten und 10 Beratern den umfangreichen, theologisch so schwierigen Bericht der Vorbereitenden Kommission über „Christus, unsere Hoffnung" in wenigen Tagen wirklich durchbesprechen und beurteilen können. Er war zwar bereits mehrere Wochen zuvor den einzelnen Teilnehmern zugeleitet worden; aber man darf doch nicht übersehen, daß man drei Jahre daran gearbeitet hatte. Und ohne den einzelnen Delegierten nahetreten zu wollen, wird man doch bezweifeln dürfen, ob die Mehrzahl von ihnen überhaupt in der Lage war, den Bericht, dessen Endredaktion unter der Mitwirkung von so hervorragenden Theologen, wie Karl Barth, Edmund Schlink, Heinrich Vogel, um nur die in

Deutschland bekannteren zu nennen, verfaßt worden war, wirklich beurteilen zu können. Die Wahrheit findet man nicht durch Mehrheitsbeschlüsse.

Aber eben darin wird die Krise der Ökumenischen Bewegung sichtbar. Steht ihr überhaupt ein anderes Mittel der Wahrheitsfindung zur Verfügung? Man scheint diese Krise ernsthaft gespürt zu haben. Und die Genugtuung, mit der man sich etwas allzu eifrig der „evangelischen Freiheit" der je und je verschiedenen Lehre und Meinung rühmt, scheint nur die innere Unruhe verbergen zu sollen, die darüber entstanden ist, daß man sich schon in Lund (vgl. diese Zeitschrift Bd. 151 [März 1953] S. 412), noch viel mehr aber und ausdrücklicher hier in Evanston vor die entscheidende Frage der kirchlichen Einheit überhaupt gestellt sieht. Vielleicht hätte es dazu gar nicht einmal der Erklärung der orthodoxen Delegation zu dem Bericht der I. Sektion bedurft. Die Frage drängte sich geradezu auf, ob denn eine Versammlung von 163 „Kirchen" überhaupt fähig sein werde, anders als auf einem demokratisch-parlamentarischen Weg die Wahrheit zu finden.

Das wegweisende Wort der Orthodoxen

Und eben das ist der Sinn der orthodoxen Erklärung, die zwar von den übrigen Delegierten geradezu als schockierend empfunden werden mußte, in Wirklichkeit aber einen unschätzbaren Dienst für die Ökumenische Bewegung darstellt und sich einer späteren Betrachtung wohl als das eigentlich Positive dieser Tagung erweisen wird, abgesehen natürlich von den Werten persönlicher Begegnungen und Freundschaften. Ausgearbeitet wurde die Erklärung von den Professoren Florovsky (New York), Karmiris (Kirche von Griechenland) und Konstantinides (Patriarchat von Konstantinopel). Bei aller Rücksichtnahme wird darin doch ganz klar gesagt: „Die ganze Behandlung des Problems der Wiedervereinigung ist vom Standpunkt der orthodoxen Kirche aus gänzlich unannehmbar" (Ev. Dok. S. 130). Die Gründe werden dann im einzelnen angegeben. Das Ganze des christlichen Glaubens sei eine unteilbare Einheit, aus der man nicht einige Wahrheiten für sich herausnehmen könne, während man andere nicht anzunehmen gewillt sei. Auf keinen Fall könne der Glaube von der Kirche losgelöst werden, in der der Heilige Geist walte, der nicht nur durch die Bibel zu uns spreche, sondern auch in der apostolischen Tradition. Deren Einheit wiederum sei durch das Bischofsamt gesichert, so daß die Einheit der Kirche durch die Einheit des Episkopats verbürgt sei. Abgesehen von der Frage des Primats des Papstes und einem zu ausschließlichen Rückgang auf die ersten ökumenischen Konzilien — war der Heilige Geist nur bis 1054 bei der Kirche? —, hätten wohl auch katholische Theologen nicht anders von der Einheit der Kirche sprechen können.

Damit ist nun das Stichwort gefallen, das mehr als irgendein anderes über den heutigen Stand der ökumenischen Frage Aufschluß gibt. Schon in Lund hatte man sich eingehend mit den „nicht-theologischen Faktoren" beschäftigt, mit den Traditionen und Gebräuchen der einzelnen Gemeinschaften.

Und man war sich einig geworden, daß eine Wiedervereinigung im Glauben wohl nur dann zustande kommen könne, wenn man nicht starr und rechthaberisch an liebgewordenen Gebräuchen festhalte (vgl. diese Zeitschrift Bd. 151 [März 1953] S. 417). Evanston ist dank der orthodoxen Erklärung einen weiten Schritt darüber hinaus gekommen: man ist zur eigentlich „apostolischen Tradition" vorgestoßen. Darin darf man wohl den Fortschritt von Evanston und seinen Erfolg sehen. Daß dies von den protestantischen Mitgliedkirchen des Ökumenischen Weltrats noch nicht als entscheidend empfunden, ja vielleicht sogar nicht einmal gesehen wird, ändert nichts an der Tatsache. Immerhin muß es auffallen, daß auch in dem Bericht der I. Sektion über Glaube und Kirchenverfassung von „der christlichen Tradition" die Rede ist, die offensichtlich von den verschiedenen Traditionen der einzelnen Gemeinschaften unterschieden wird (Ev. Dok. S. 65).

Hier darf man aber wohl auch auf etwas anderes aufmerksam machen. Die gleiche Erscheinung zeichnet sich auch in der katholischen Theologie ab. Auch sie ist dazu geführt worden, sich neu und tiefer die Frage nach der „apostolischen Tradition" zu stellen. Anlaß dazu war die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel, wo offenbar wurde, wie sehr der Begriff der Tradition noch einer Klärung bedarf. Man hat behauptet, auch von katholischer Seite, das neue Dogma erschwere, ja verhindere die Wiedervereinigung im Glauben. Vielleicht sieht man nun von Evanston her klarer, wie wenig dies der Fall ist. Im Gegenteil! Wenn auch von verschiedenen Seiten, so sind nun die Theologen aller Bekenntnisse vor die gleiche Frage gestellt: was ist apostolische Tradition? Wenn man schon immer behauptet, das Werk der Wiedervereinigung sei in erster Linie ein Geschenk Gottes, dann darf man doch in dieser auf so verschiedenen und so überraschenden Wegen zusammengekommenen Fragestellung die Hand dessen sehen, der allein die „Kirchen" zusammenführen kann.

Die Besinnung auf die Tradition hat bereits eingesetzt. Bezeichnenderweise ging sie von dem Theologen aus, der von evangelischer Seite aus ein Buch über den Apostel Petrus und seine besondere Stellung in der alten Kirche schrieb, von Oscar Cullmann.[4] Cullmann versucht das Problem „Schrift und Tradition" auf das grundlegendere von „apostolischer und nachapostolischer Tradition" zurückzuführen, wobei er „apostolisch" in streng historischem Sinn versteht. In vier Stufen zeigt er zunächst, daß es eine im eigentlichen Sinn apostolische Tradition gibt, die mit dem erhöhten Kyrios gleichzusetzen ist. Ausgehend von dem Abendmahlsbericht des heiligen Paulus im 1. Korintherbrief, wo der Apostel sich darauf beruft, daß er „vom Herrn" empfangen habe, was er den Korinthern überliefert habe, zeigt Cullmann, daß es sich bei dieser „Überlieferung" um Gemeindetradi-

[4] *Oscar Cullmann,* Tradition. (56 S.) Zürich 1954, Zwingli-Verlag. Vgl. dazu die ausführliche Auseinandersetzung mit Cullmann von *Heinrich Bacht S.J.*, Tradition und Sakrament, in Scholastik, XXX. Jahrgang, Heft 1; vgl. diese Zeitschrift Bd. 151 (März 1953) S. 459.

tion gehandelt habe. Trotzdem könne Paulus mit Recht behaupten, daß er sein Evangelium „nicht von Menschen" erhalten habe (Gal 1, 12), sondern „vom Herrn", was nicht zeitlich zu verstehen sei, sondern im Sinn einer „unmittelbaren Vermittlung", „ohne daß man dabei an eine Vision denken oder von Vermittlern absehen müßte, *durch die* der Herr selbst die Paradosis überliefert". Es ist der zur Rechten Gottes erhöhte Herr, der seiner Kirche gegenwärtig ist und ihr durch das Mittel der Tradition verkündet, was er während seines irdischen Daseins die Jünger gelehrt hat. Dieser Gedanke sei Paulus keineswegs fremd. Er finde sich auch sonst in der paulinischen Theologie, vor allem in der berühmten Gleichsetzung des erhöhten Herrn mit dem Geist (2 Kor 3, 4 ff.), die bezeichnenderweise im Zusammenhang mit Ausführungen über das Gesetz stehe. Auch den übrigen Schriften des Neuen Testaments sei diese Auffassung der Überlieferung nicht fremd, wie die Abschiedsreden bei Johannes zeigten. Diese vom erhöhten Herrn gegebene Überlieferung ist streng an die einzigartigen Zeugen, die Apostel, gebunden, und immer, wo im Neuen Testament von der Überlieferung die Rede ist, da wird zugleich auch vom Apostolat, dem Amt der Apostel, gesprochen. Geht diese apostolische Tradition weiter, wie die katholische Kirche behauptet, oder ist sie mit der „Zeit der Inkarnation", von der Menschwerdung des Sohnes Gottes bis zum Tode des letzten der Apostel beendet? Cullmann lehnt die katholische Lehre ab, da das apostolische Amt unübertragbar sei. Der Apostel selbst müsse in der Kirche sein Amt ausüben: „*in* der Kirche, nicht *durch* die Kirche, sondern *durch sein* Wort (Joh 17, 20), anders gesagt: *durch seine Schriften*" (Cull. 33). In der „Zeit der Kirche" gibt es keine apostolische Tradition, sondern nur kirchliche, in der zwar auch der Heilige Geist am Werk sei, der aber als Menschenwerk nicht die gleiche verbindliche Kraft zukomme wie der apostolischen Tradition. Cullmann nimmt damit wieder das Ergebnis seines Petrusbuches auf, wonach die Stellung des Petrus nicht auf einen Menschen übergegangen sei, sondern auf das Wort des Petrus, auf das Markusevangelium im besonderen.

Zweifellos bedeutet Cullmanns Standpunkt eine bedeutende Annäherung an den katholischen, den auch die orthodoxen Delegierten in Evanston vertraten. Aber er übersieht doch, daß die besondere Stellung der Apostel sehr viel genauer umschrieben werden müßte, als er es tut. Auch die katholische Lehre weist den Aposteln insofern eine besondere und unübertragbare Stellung zu, als sie behauptet, daß allein die Apostel Träger der in Christus an alle Menschen ergehenden göttlichen Offenbarung waren und daß seit dem Tod der Apostel keine die gesamte Menschheit verpflichtende Offenbarung Gottes mehr ergangen ist. Aber sie unterscheidet von dieser ganz sicher unübertragbaren Stellung jene der Verkündigung der Offenbarung. Diese fordert sogar der Natur der Sache nach die Übertragbarkeit. Entscheidender jedoch dürfte noch ein anderer Gedanke sein. Wenn, was Cullmann richtig gesehen hat, Inhalt und Urheber der Überlieferung der erhöhte Herr ist, insofern er nämlich seiner Kirche als Geist gegenwärtig ist, dann ist nicht

einzusehen, inwiefern er nach dem Tod der Apostel nicht mehr Inhalt und Urheber der Überlieferung sein sollte, wenn er, wie er selbst verheißen hat, seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten gegenwärtig bleibt. Oder hat sich die Kirche mit dem Tod des letzten der Apostel wesentlich verändert? Das ist nicht anzunehmen, ja es ist sogar unmöglich. Wenn nämlich mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes das Ende der Zeiten gekommen ist (Hb 1, 1), wenn also Gott die letzten und äußersten Möglichkeiten ausgeschöpft hat, die Menschen zum Heil zu führen, dann ist der einmal eingeschlagene Weg unwiderruflich und endgültig. Wenn die Kirche zur Zeit des heiligen Paulus nichts anderes ist als Christus (1 Kor 12, 12), dann ist sie es auch heute noch in unseren Tagen, und ihr inneres Leben ist heute noch so wie damals. Dann ist aber nicht zu begreifen, wie man zwischen apostolischer und kirchlicher Tradition unterscheiden könnte. „Der Heilige Geist waltet im gesamten Leben und der Erfahrung der Kirche und gibt dort Zeugnis. Die Bibel wird uns im Zusammenhang der apostolischen Tradition geschenkt, in der wir wiederum die authentische Interpretation und Erklärung des Wortes Gottes besitzen. Treue gegenüber der apostolischen Tradition wahrt die Wirklichkeit und Kontinuität der kirchlichen Einheit", heißt es in der Erklärung der orthodoxen Delegation. Und wie die apostolische Tradition zu verstehen ist, wird im nächsten Abschnitt gesagt: „Durch das apostolische Amt wird das Geheimnis des Pfingstgeschehens in der Kirche lebendig erhalten. Die bischöfliche Nachfolge von den Aposteln her stellt in Leben und Bau der Kirche eine geschichtliche Wirklichkeit und zu allen Zeiten eine der Voraussetzungen ihrer Einheit dar" (Ev. Dok. 130).

Die Frage der Tradition ist noch keineswegs allseitig geklärt. Sie hängt aufs innigste mit der Frage nach dem Wesen der Kirche zusammen. Aber sie ist gesichtet. Daß sie es wurde, vielleicht sehr ungern, das darf man wohl dem Wirken des Heiligen Geistes zuschreiben, der immerdar bei der Kirche Christi ist und dessen Wirken noch weit über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinausgreift.

Pan-Asien — ein Mythos

Von WALTER LEIFER

Während der Genfer Ostasienkonferenz flog der Ministerpräsident der Volksrepublik China, Tschu En-lai, für kurze Zeit nach Asien zurück. Dabei traf er am 28. Juni mit dem Premier Indiens, Jawaharlal Nehru, und am 29. Juni mit dem Regierungschef Burmas, U Nu, zusammen. In den Kommuniqués — besonders dem chinesisch-indischen — wurde die Aufgabe betont, sich innerhalb der Weltpolitik für „ein größeres Verständnis der Probleme Asiens" einzusetzen. Vom 3. bis zum 5. Juli trafen sich der rotchinesische Premier und der Präsident der „Demokratischen Republik" von

Vietnam, Ho Tschi Minh, an der chinesisch-vietnamesischen Grenze. Zwei Wochen später gab Tschu En-lai in einem Interview mit Hsin Hua, der Pekinger Nachrichtenagentur, Kenntnis von seinem Bemühen um „ein panasiatisches Bündnissystem".

Der 20. Juli 1954 sah in Genf den Triumph der bevölkerungsmäßig stärksten Macht des kommunistischen Blocks und gab dadurch das panasiatische Stichwort von selbst. Während in die europäischen Pokale ein herber Wermutstropfen fiel, war plötzlich die kontinentale Verständigung der asiatischen Völker und eine panasiatisch regionale Zusammenarbeit zum Schlagwort der rotchinesischen Politik geworden.

Was aber ist Pan-Asien? Wird dieser politische Begriff „Pan-Asien" jemals die Grenze des Propagandistischen überschreiten und in den Wortschatz der realen Politik gelangen? Dazu müßten wir dem geschichtlichen Ursprung des Begriffs Pan-Asien nachgehen und die geistige und geographische Struktur des größten der Kontinente untersuchen.

I. Die Ansprüche

Japan als Vorkämpferin Asiens

Als nach dem ersten Weltkrieg die panamerikanische Idee plötzlich das Traumbild eines Kontinentstaates bilden half, fanden sich auch in den übrigen Erdteilen politische Menschen, die eine kontinentale Vereinigung propagierten. So geschah es, daß Vertreter des schwarzen Afrika, die in Europa studierten, bereits am 30. August 1922 in Brüssel einen Panafrikanischen Kongreß veranstalteten. Die fünfte Panamerikanische Konferenz des Jahres 1923 in Santiago de Chile verfehlte auch ihre Wirkung nicht in Europa. Im gleichen Jahr startete Graf Richard N. Coudenhove-Kalergi von Wien aus seine Paneuropäische Bewegung, deren Organ die im Jahre 1924 begonnene Zeitschrift „Paneuropa" wurde. Die Bewegung erlebte 1926 in Wien den ersten Paneuropäischen Kongreß.

Während sich in Wien die Europäer zu ihrer ersten Tagung versammelten, lud die japanische Asiengesellschaft Imazato Delegierte zum ersten Panasiatischen Kongreß ein, der im Sommer 1926 in Nagasaki tagte. Es erschienen zu diesem Treffen asiatischer Politiker und junger begeisterter Publizisten 150 Delegierte aus Indien, Cochinchina, Tongking, Siam, Burma, Malaia, Niederländisch-Ost-Indien, Afghanistan, Tibet, der Mongolei und von den Philippinen. Es wurden ein „asiatisches Locarno" gefordert und politische, wirtschaftliche und geistige Fragen behandelt.

Literarisch war dieser Panasiatismus in Japan unter anderen von Kakuzo Okakura, dem 1862 in Yokohama geborenen Sohn einer Samurai-Familie und tiefgründigen Deuter asiatischen Wesens, vorbereitet worden. Politisch wurde er in kleinen asiatischen Zirkeln gepflegt, aus denen hin und wieder Denkschriften an die Öffentlichkeit gelangten, wie etwa das 1927 bekannt-

gewordene Tanaka-Memorandum an den japanischen Kaiser, das schon vor der Besetzung Koreas eine panasiatische Politik vorschlug.

Die asiatische Idee hatte in Japan aber bereits vor dem japanisch-chinesischen Krieg ihre Verfechter. Als ein Jahrzehnt nach dem Siege des Tennostaates über das größte Reich Asiens, das Kaiserreich China, die größte Landmacht der damaligen Welt, das zaristische Rußland, von Japan besiegt wurde, fand dieser Sieg in ganz Asien Widerhall. In Bengalen revoltierte die Jugend, in der Türkei wurde der Absolutismus Abd el-Hamids II. durch die jungtürkische Revolution fortgeblasen. In Iran wurden die Qadscharen gezwungen, ihrem Volke eine Verfassung zu geben. Rabindranath Tagore schrieb begeisterte Hymnen über Japan, Vorkämpferin Asiens.

Eine panasiatisch sich gebende japanische Politik konnte am 1. März 1932, als der „unabhängige" Staat Mandschukuo ausgerufen wurde, offen proklamiert werden. Zum Präsidenten dieses japanisch protegierten Staates wurde der ehemalige „Knabenkaiser" von China, Hsuan-Tung, bestimmt, dessen Eigenname Pu-yi ist. Am 1. März 1934 fand eine feierliche Thronbesteigungszeremonie statt, und Pu-yi nahm den neuen Namen Kang-Te an.

Einige Wochen nach dieser kaiserlichen Inthronisation in Hsinking veröffentlichte am 17. April 1934 das japanische Außenministerium seine berühmte „asiatische Monroe-Erklärung", in der es unter anderem hieß:

„Japan ist verantwortlich für die Aufrechterhaltung des Friedens und der Ordnung in diesem Teil der Welt und ist entschlossen, seine Mission auszuführen. Wenn andere Mächte zusammenarbeiten sollten, um China Hilfe zu bringen, so würde sich Japan einer derartigen internationalen Zusammenarbeit widersetzen." Daß sich Japan in seinen kühnen Plänen nicht nur auf Ostasien beschränken würde, bewies die Förderung einer islamischen Propaganda im fernöstlichen Kaiserreich. Noch im Jahre 1934 — am 20. November — wurde der Grundstein zur ersten japanischen Moschee in Kobe gelegt. Einige Zeit später errichteten japanische Moslems mit staatlicher Unterstützung ein mohammedanisches Seminar unter Leitung von Imam Khurbangali. Im Jahre 1936 wurde die „Islamische Vereinigung" ins Leben gerufen, auf deren Betreiben eine mohammedanische Hochschule errichtet wurde. Gelehrte der altberühmten Kairoer al-Azhar unterrichteten hier junge Japaner kostenlos in der Theologie des Islams. Ein gut organisiertes Stipendiensystem ermöglichte es jungen Moslems selbst aus dem arabischen Vorderen Orient, der Heimat Mohammeds, die Grundlagen ihrer Religion in Nippon zu studieren. Geführt wurden die Mohammedaner Japans zwischen den beiden Weltkriegen von Mohammed Abd-ul Hai, dem Angehörigen eines alten Stammesfürstengeschlechtes aus Turkestan, dessen Name vor seiner Flucht vor den Bolschewisten im zaristischen Rußland als Geograph und Historiker einen guten Klang hatte.

Der japanische Traum von Panasien fand eine kurzfristige regionale Verwirklichung in der „Großostasiatischen Wohlstandssphäre" — die japanische Bezeichnung war „Dai Too-a Kyoeiken". Von der Mandschurei her

zielte die politische Stoßrichtung nach der Errichtung des am 31. Oktober 1937 ins Leben gerufenen Staates Meng chiang (Mongolikuo) nach Zentralasien. Hier arbeitete Japans Propaganda buddhistisch. Der neue Staat des Seniorfürsten des westlichen Sunit-Banner der Mongolen, des Prinzen bDe mc'og don grub — bekannter ist sein chinesischer Name Te Wang! —, war der natürliche Rivale des „Bugude Nairamdocke Monggul Arat Oros", der „Mongolisch-sowjetischen Volksrepublik" der Äußeren Mongolei. Hier war alle buddhistisch-lamaistische Tradition erstorben, seit die kommunistische Regierung nach dem Tode des Chutuktu (des dritthöchsten Würdenträgers der lamaistischen Kirche nach Dalai- und Pantschen-Lama) Ngag dbang dLo bzang Cos Kyi nyi ma im Jahre 1924 das Auffinden einer neuen Wiedergeburt verboten hatte. Von Mongolikuo aus gedachten die Japaner ihren Einfluß auf Tibet auszudehnen. Es gelang indes nur, den chinesischen Küstensaumstaat von Nanking unter Wang Tsching-wei im Jahre 1939 zu schaffen. Die asiatischen Träume Japans aber zerplatzten trotz der eifrigen Propaganda des Großostasienministeriums unter Kazuo Aoki im violetten Atomnebel von Hiroshima und Nagasaki, wenn auch die Proklamationen freier Staaten im Rahmen des „Dai Too-a Kyoeiken" (Burma am 1. August 1943, Philippinen am 14. Oktober 1943, Annam und Kambodscha am 11. März 1945), die Bildung von Exilregierungen (Azad Hind-Regierung des „Netaji" Subhas Chandra Bose am 21. Oktober 1943 in Singapore — damals als japanische „Reichsstadt" Schonan genannt), Pakte mit asiatischen Staaten (Zehnjähriger Bündnisvertrag am 14. Dezember 1941 mit Siam-Thailand), Aufnahme von Verbindungen zu asiatischen „Freiheitskomitees" in Europa, die z. T. Legionen in der deutschen Wehrmacht gebildet hatten („Freies Aserbaidschan" unter Fätalibegli-Dudanjinski, „Freies Turkestan" unter Vely Kajum Khan, „Freies Arabien" unter Fauzi Bey Kaukdschi, einem Gefolgsmann des Mufti von Jerusalem Hadsch Amin el-Hussaini usw.) immer wieder die großasiatische Japanpolitik zeigten. Selbst nach den Bombenabwürfen von Hiroshima und Nagasaki und dem japanischen Angebot der Kapitulation haben in dem damals noch der Gewalt der Tennoarmeen unterstehenden Niederländisch-Ost-Indien die Militärbehörden Nippons die erste Indonesische Republik unter Soekarno am 17. August 1945 ausrufen lassen. Es war die letzte asiatische Handlung von weltweiter Bedeutung auf dem Boden des alten „Dai Too-a Kyoeiken" zur Zeit der japanischen Besetzung.

Indiens kulturelles Panasien

Das Panasiatische hatte seit je eine Heimat auch besonders im indischen Geistesraum. Bereits im Jahre 1870 schrieb in der Bengali-Sprache Hem Banerji seinen „Bharat Sangit" — Sang von Indien, der in einer Strophe die Länder Asiens aufzählt, die noch frei sind, und, auf sie hinweisend, das indische Volk aufruft, endlich aufzuwachen. Der „Asianismus" (das Wort „asianism" entstand bei „Asian-minded" indischen Autoren, die sich der englischen Sprache bedienten!) wurde damals entdeckt. In den Emigrantenzirkeln

von London, Paris, Berlin, Wien und New York hat die junge indische Intelligenz — etwa ein Shyamaji Krishnavarma aus der Rajputana, Shrimati Cama aus Bombay, Biren Chattopadhyaya aus Bengalen oder Ram Chandra aus Punjab — publizistisch den panasiatischen Gedanken vertreten. Im Exil begegneten sich die Bünde des Jungen Indien, des Jungen Iran, der Jungen Türkei, des Jungen China und schufen fern der Heimat eine asiatische Bruderschaft, die alle Ereignisse ihres Kontinents mit starker Anteilnahme verfolgte. Japans Siege von Mukden, Port Arthur bis Tsushima waren Siege aller Asiaten. Nach dem ersten Weltkrieg erlebte Indien eine neue Welle des „Asianismus". Damals veröffentlichte C. R. Das seinen großen Plan einer panasiatischen Föderation. Nach dem zweiten Weltkrieg zeitigte der „Asianismus" ebenso schnell neue Blüten. Es war mehr als ein Symbol, daß in den letzten Monaten vor der Erlangung des Dominion-Status Indien die Staaten des Kontinents (auch die sowjetasiatischen Republiken sandten Repräsentanten) zu einer großen Asienkonferenz (vom 20. März bis zum 2. April 1947 in New Delhi) zusammenrief.

Als Rot-China zur Volksrepublik erklärt wurde, hat daher aus der asiatischen Sicht heraus Indien als erster Staat des Commonwealth das neue Regime in Peking anerkannt. Das Indian Council for Cultural Relations, im April 1950 formell von Ministerpräsident Nehru ins Leben gerufen, begann (unter dem Präsidenten Maulana Abul Kalam Azad) seine Arbeit als panasiatische Gesellschaft mit zwei Sektionen West (Vorderasien und Ägypten) und Ost (Fernost und Südostasien). Daneben gibt es noch eine Reihe von Gesellschaften, die sich eine panasiatische Zielsetzung gegeben haben. Das sind u. a. die Bangiya Asia Parishad, die Bengalische Asiengesellschaft von 1931, gegründet von Professor Benoy Kumar Sarkar oder die Iran Society von 1944 des gleichen Gelehrten (Sarkar schulden auch wir Deutsche großen Dank u. a. für die Bangiya Dscharman Samsad, die Bengalisch-Deutsche Gesellschaft in Kalkutta!), ferner Cheena Bhavan, das China-Institut von 1937 an Rabindranath Tagores Universität Vishwabharati in Santiniketan und das Ramakrishna Mission Institute of Culture vom gleichen Jahre.

Der indische Panasiatismus war kulturell bestimmt. Von Indien aus wurde er auch in den Sport hineingetragen. Am 4. März 1951 wurde in New Delhi die erste „Asiade" eröffnet, die zweite war 1954 in Manila. Sie soll jeweils zwischen den Olympischen Spielen in einer der Hauptstädte Asiens stattfinden, um den panasiatischen Gedanken durch das Mittel der größten massenanziehenden Veranstaltungen unserer Gegenwart in allen Teilen des Kontinents zu verbreiten.

Der Panasiatismus Indiens trug immer eine betont kulturelle Note, teilweise nahm er die Form eines politischen Ästhetizismus an. Eine Ausnahme war hier der Politiker Sardar Kavalam Madhava Panikkar, der sich für einen asiatischen Weg einsetzte und dabei besonders für eine Freundschaft zwischen Indien und China warb. Er wurde der erste indische Botschafter in Peking.

Rotchinas Forderung

Das kommunistische China hat den panasiatischen Ruf aufgenommen. Es waren besonders die Kreise um Tschu En-lai, die sich dieser Parole bedienten, während die Leute um den Parteitheoretiker Liu Shao-chi weiterhin nur von der internationalen Solidarität reden. Das panasiatische Blatt Pekings ist das englischsprachige „People's China", dazu kommen die Veröffentlichungen des Fremdsprachenverlags in Peking, der neben englischen Werken auch indonesische veröffentlicht. Zu dem asiatischen Kreis in Peking gehört besonders Soong Ching Ling, eine der stellvertretenden Vorsitzenden der Zentralen Volksregierung. Unter diesem Namen verbirgt sich niemand anders als Frau Sun Yat-sen, die Schwester von Frau Tschiang Kai-schek, ihrer Rivalin auf Formosa-Taiwan.

Nach den japanischen Staatsmännern hat erstmals Rotchina nunmehr „Panasien" als eine klare politische Forderung aufgestellt. Tschu En-lais asiatische Propagandisten sind dabei übereifrig.

II. Die Wirklichkeit

Wie ist die Wirklichkeit? Können die Panasiaten hoffen, ihre politischen Träume zu verwirklichen?

Der bereits erwähnte Panikkar schrieb aus Anlaß des ersten Jahrestages der indischen Republik über die politischen Kräfte seines Landes. Dabei ging er auch auf die asiatische Solidarität ein, über die er folgendes vermerkte: „Die Ursprünge dieses (asiatischen) Gefühls liegen in den gemeinsamen Kämpfen der asiatischen Völker gegen die europäische Herrschaft, in der Erkenntnis, daß die Gefahr des Kolonialismus eine gemeinsame und noch längst nicht vorüber ist, und auch in der immer mehr wachsenden Erkenntnis, daß die Probleme der asiatischen Länder wirtschaftlich, politisch und sozial mehr oder weniger die gleichen sind. Die gleichen Kämpfe der asiatischen Völker gegen die Vorherrschaft von Europa bedürfen keiner Erklärung. Während der letzten hundert Jahre hatte jedes Land in Asien den gleichen Feind und die gleichen Kämpfe. Die Erkenntnis, daß der Kolonialismus noch nicht vorüber ist und daß sich deshalb alle, die je unter ihm zu leiden hatten, zusammenschließen müssen, um ihn zu bekämpfen, wo immer er sein häßliches Haupt erhebt, wurde durch Ereignisse in Indonesien, Indochina und anderswo ganz klar. Daß unsere Länder, die gerade die fremde Herrschaft abgeschüttelt haben, unter den gleichen Übeln einer industriellen Rückständigkeit, schlechten wirtschaftlichen Lage, eines niedrigen Lebensstandards und schlechter Gesundheitsverhältnisse leiden, ist klar genug. Das ist das Ergebnis der gleichen Geschichte, des Versuches, uns eine Wirtschaft aufzuzwingen, die auf fremdem Handel ruhte, einem Kolonialismus in Produktion und Verteilung, der allen asiatischen Ländern auferlegt wurde ..."

Was Panikkar hier zeigt, ist etwas Negatives: die Feindschaft gegen die Kolonialmächte schuf den Panasiatismus. Daneben aber zeigt die geistige

und sprachlich-völkische Landkarte Asiens, daß der Verwirklichung des panasiatischen Gedankens viele Kräfte entgegenwirken.

Der Gedanke von Panasien entstand im ostasiatischen und im indischen Kulturbereich, in den Geistesregionen, die dazu neigen, religiöse Synkretismen und nationale Symbiosen zu begünstigen. Sie sprechen aber nicht den Menschen des mohammedanischen Vorderen Orients an. Was den Söhnen Mohammeds vorschwebt, ist höchstens ein vergrößertes „Pakistan", wobei unter diesem Namen allgemein der auf der Grundlage des Islams aufgebaute übernationale Staat gemeint ist. Doch selbst in diesem religiös einheitlichen Raum (auf die Sonderstellung des schiitischen Iran sei gar nicht eingegangen) machen sich so viele Spannungen bemerkbar, daß dieses ganz Vorderasien umfassende „Pakistan" vorerst nicht Tatsache werden dürfte. Dazu kommt noch der neue Staat Israel, der in seiner Führungsschicht noch ganz dem Westen verhaftet ist. Daß unter den Arabern selbst die christlichen Maroniten des Libanon und die Drusen Syriens kaum Lust verspüren, sich freiwillig einem islamischen Reich anzuschließen, liegt auf der Hand. Die Türkei würde desgleichen kaum einem solchen Projekt Sympathie entgegenbringen.

Für den Osten seien die vielfachen Kräfte, die dem Panasien-Gedanken entgegenstehen, nur in einzelnen Gebieten angedeutet. Die Philippinen werden immer stolz auf ihre Sonderstellung sein. Sie werden nie freiwillig eine Allianz mit China oder Japan eingehen, weil sie kulturell gar nicht ein Teil Ostasiens sind, wenn sie sich auch durch die Förderung der einheimischen Sprachen mehr auf eigenes besinnen als einer spanisch-englischsprachigen Zivilisation huldigen. Zudem fürchten sie eine Unterwanderung durch die Nachbarvölker.

Ein anderes Beispiel: durch Indochina geht ein Riß, der noch tiefer ist als die tragische Grenzlinie des 17. Breitengrads. Das ist der immer noch nicht überbrückte Gegensatz zwischen den Khmer und den Vietnamesen. Und solcher Gegensätze gibt es in Asien Dutzende. Ganz abgesehen davon ist die geographische, stammesmäßige und religiöse Verschiedenheit oft so groß, daß eine Harmonie oder ein politisches Zusammengehen nur ein Wunschbild sein können. Wenn Asien jemals die augenblicklichen staatlichen Grenzen sprengen und sich zu größeren überstaatlichen Unionen sammeln sollte, dann wird dies vorläufig nur regional, nicht aber kontinental möglich sein. Asien ist geographisch, religiös, rassisch eine Landmasse verschiedener Subkontinente. Dabei hat geistig-religiös die mohammedanische Welt, sprachlich die indische sogar mehr Bindungen zu Europa als zum Osten Asiens. In diesem mehr „buddhistischen" Asien aber stehen sich die Anhänger des Mahayana und des Hinayana feindlicher gegenüber, als die verschiedenen Schattierungen des Christentums es je zu irgendeiner Zeit taten.

Pan-Asien ist ein Mythos, der Weg zu diesem Pan-Asien ist ein eitler Traumpfad. Aber — und das ist das gefährliche Politikum! — der panasiati-

schen Idee wohnt eine faszinierende Wirkung inne. Doch wird die dynamische Kraft dieser Idee nur dann wirksam, wenn sich das Asiatische am europäischen Gegenspieler reiben kann. Wenn nach den Zeiten der Kolonialherrschaft einmal ein Tag überstaatlicher Zusammenarbeit kommen sollte, wenn das Koloniale oder das für die empfindlichen Asiaten dem Kolonialismus Ähnliche verschwunden sein sollte, wird das Panasiatische nur noch historische Erinnerung sein. Bis dahin allerdings haben wir mit dieser politischen Idee zu rechnen. Zu rechnen mit ihr hat aber auch der Kreml — und wir können sicher sein, daß die Asienexperten in Moskau die ganz Asien ansprechenden Gedanken aus Peking genau kontrollieren. Es könnte sogar sein — nicht morgen und nicht übermorgen —, daß sich eines Tages ein panasiatisches Denken gegen die natürlichen Feinde einer solchen Utopie wendet, die Sowjets, deren asiatische Staaten der Sowjetunion und des mongolischen Vorgeländes schon ein Hindernis für das eine asiatische Traumreich der Zukunft sind. Immerhin ist es Rot-China, das die panasiatische Parole wieder herausgab.

Der „koloniale Status" der beiden Orte Dairen und Port Arthur hat sich auf Grund des im Oktober 1954 abgeschlossenen Vertrages zwischen der Sowjetunion und Rot-China, in dem (aus Anlaß der Fünfjahresfeier der Proklamation der Volksrepublik China) die Rückgabe der beiden mandschurischen Städte beschlossen wurde, äußerlich zwar geändert, denn die russischen Soldaten werden wohl bald zurückgezogen werden. Da sie aber durch technisches Personal russischer Staatsangehörigkeit ersetzt werden, ändert sich nur das Bild, nicht die innere Struktur. Das mag heute noch nicht die um Rohstoffe und Fertigwaren bettelnden Chinesen beunruhigen, aber eines Tages könnte sich ihnen auch der Vergleich mit den dem Westen einst überlassenen Vertragshäfen aufdrängen. Doch im Augenblick wird man in Pekings altem Kaiserpalast Tien An Men, dem „Tor zum himmlischen Frieden", die Männer des Kreml auf das Leninwort hinweisen können, daß ein Panasien ganz im Sinne der kommunistischen Weltstrategie ist, da der Vater der bolschewistischen Revolution die Eroberung Europas über Asien forderte.

Da Pan-Asien immer in erster Linie Europa zu irgendeiner Stellungnahme herausfordert, sollte unser Erdteil aus den im Kommunismus mündenden Ideen des Panasiatismus seine Folgerungen ziehen und sich endlich zu der politischen Tat der Einigung aufraffen. Verglichen mit Asien, wo Welten nebeneinander leben und voneinander getrennt sind, kennt unser Erdteil nur provinzielle Verschiedenheit. Nicht für Asien, aber für uns gilt das Wort, das einst Coudenhove-Kalergi seinem Buch voranstellte: „Jedes historische Geschehen begann als Utopie und endete als Realität." Die Realität Asien sehen, heißt den panasiatischen Gedanken als Mythos entlarven. Aber vergessen wir nicht: wie jedem Mythos wohnt auch dem panasiatischen eine ungeheure Sprengkraft inne, eine Kraft der Zerstörung, nicht des Aufbaus und der Sammlung.

Zeitbericht

Die Paulskirche 1848 — Werke der Versöhnung — Deutschland und Frankreich im Spiegel ihrer Schulbücher — Pakistan — Kirchenbauaktion des Bonifatiusvereins — Die deutschen Leihbüchereien — Die andere Seite des Landgewinnes in der Sowjetunion — Katholische Universitäten

Die Paulskirche 1848. Die Paulskirche scheint zu einer Institution der deutschen Geschichte zu werden. Vielen der heutigen Menschen ist unbekannt, was sie 1848, als sie zum erstenmal eine große Rolle in der Geschichte unseres Volkes spielte, an Hoffnungen und Erwartungen, Enttäuschungen und Leidenschaften für damals bedeutete. Um so anregender lesen sich die Berichte der *Historisch-politischen Blätter*, vor allem des 22. Bandes (1848). Offenbar hatte die Zeitschrift, an der lange Jahre hindurch der große Görres mitarbeitete, einen Berichterstatter in Frankfurt, der über die Versammlung einige treffende Bemerkungen macht (22. Bd. [1848] S. 16):

„Dem Baumeister der protestantischen Paulskirche zu Frankfurt hat offenbar ein neckischer Geist in den Plan gearbeitet. Kein leiser Ausdruck von ahnungsreicher, warmer Andacht und Gottesnähe, von Gebet und Kirchenlied spricht aus den kalten, antik-modernen Formen der Rotunde, deren Kuppel auf jonischen Säulen ruht und unter ihrer kühnen Wölbung, wo nicht ein fröhliches Volk von Tänzern, doch jedenfalls sehr weltlichen Verkehr zu erwarten scheint. Und in der That, dem ursprünglichen Mißgeschick der Anlage hat sich eine gleichartige Wirklichkeit angeschlossen, ein Gewühl weltlicher Begierden und Hoffnungen, die erklärter Maßen von Gott, vom Evangelium, von einer christlichen Kirche nichts wissen wollen; und die zahlreichen Anhänger des christlichen Staates wagen nicht, durch das Verlauten ihrer Herzbeklemmung die Thiere der Apokalypse aus den März- und Maitagen dieses Jahres zu reizen. Paulus sitzt trauernd und wortarm auf den Trümmern des germanischen Kirchenthums. Selbst das Wort ‚Kirche' wagt sich nicht über den ‚Zaun der Zähne', aus rein menschlicher Klugheit, aus heiliger Scheu vor der Souveränität ‚des deutschen Volkes'. Ist das nicht ein Fortschritt von immenser Bedeutung? Muß man nicht theilnehmend gestimmt werden für so klare Besonnenheit, so höfliches Zartgefühl der berüchtigten ‚Schwarzen und Brillenträger'? Der deutsche Muth, einst lustiger Gesell und Springinsfeld, ist Anachoret geworden, und kaut mit auferbaulicher Gelassenheit am goldenen Sprüchlein: Mea virtute me involvo probamque pauperiem sine dote quaero. Doch von diesen negativen Vorzügen der deutschen Nationalversammlung wollte ich eigentlich nicht reden, sondern von den positiven Eigenschaften, die nicht minder merkwürdig sind."

Werke der Versöhnung. Die Pariser Universitäts-Woche in München vom 14. bis 18. Februar hat über die Universität und die Stadt München hinaus in ganz Deutschland starke Beachtung gefunden und echte, freudige Anteilnahme ausgelöst. 28 Professoren und 25 Studenten der Sorbonne waren auf Einladung des Rektors der Münchener Universität nach München gekommen, um gemeinsam mit den deutschen Professoren und Studenten die Macht des Geistes zu bezeugen, der über alle Grenzen und sprachlichen Unterschiede hinweg Werke der Versöhnung aufrichtet, wo Leidenschaft und Lüge ihr Werk der Zerstörung tun. Paris übt wohl nach Rom die stärkste Anziehung auf die Deutschen aus; nicht erst heute, sondern schon seit den Zeiten der mittelalterlichen Scholaren. Und wer immer Ehrfurcht hat vor der großen Tradition des Geistes, wird Paris zu den Hauptstädten seiner geistigen Heimat rechnen.

Man darf es deshalb zu den Ruhmestaten des vergangenen Krieges rechnen, daß diese Stadt durch das kluge und mannhafte Verhalten eines deutschen Generals

vor dem sicheren Untergang bewahrt wurde. General von Choltitz hatte als letzter deutscher Stadtkommandant von Paris einen „Führerbefehl" erhalten, demzufolge die französische Hauptstadt zerstört werden sollte. Der General hatte den Mut, den verbrecherischen Befehl nicht auszuführen. Das war um so schwieriger, als sich auch auf französischer Seite, z. B. auf dem kommunistischen Flügel der Widerstandskämpfer, Elemente fanden, die durchaus gewillt waren, ohne Rücksicht auf die Stadt in Paris zu kämpfen, denen sogar ein „brennendes Paris" in ihre politischen Spekulationen gepaßt hätte. Der deutsche General fand in dem französischen Stadtpräsidenten Taittinger den Mann, der mit ihm zusammen die Stadt vor neuem Unglück, das sie von beiden Seiten bedrohte, bewahren wollte. (Vgl. La Revue de Paris, Oktober 1954: Dix Ans après von Adrien Dansette. La Revue des deux Mondes, 1. Febr. 1955: Chez les Intellectuels indépendants von Simon Arbellot.)

Wir sind mit freundlicher Erlaubnis der Beteiligten in der Lage — zum ersten Mal in der deutschen Öffentlichkeit —, den Wortlaut des Briefes vom 30. Juni 1954 zu veröffentlichen, den der damalige Stadtpräsident von Paris aus Anlaß der zehnjährigen Wiederkehr jener Ereignisse an General von Choltitz gerichtet hat.

Sehr geehrter Herr General!

In wenigen Tagen jähren sich zum zehnten Mal die fieberhaft erregten Wochen, die Sie als Oberbefehlshaber der deutschen Truppen in Paris erlebt haben. Gestatten Sie mir als ehemaligem Stadtpräsidenten von Paris Ihnen bei dieser Gelegenheit zu sagen, in welch gutem Angedenken ich Ihr menschliches Mitgefühl für die Sorgen, die mich damals bewegten, behalten habe. Bis an mein Ende werde ich nicht vergessen, wie Sie mich am 17. August empfingen, noch die Maßnahmen, die Sie trafen und die letzten Endes dazu führten, ein Juwel der abendländischen Kultur zu retten.

Sie hatten damals die Möglichkeit, zum mindesten teilweise das zu zerstören, was wie durch ein Wunder erhalten blieb. Sie haben es uns im Gegenteil ermöglicht, eine der schwersten Zeiten unserer Geschichte heil zu überstehen. Ich konnte Ihnen damals persönlich unsere Gefühle zum Ausdruck bringen und ich möchte dies heute, nach zehn Jahren, noch einmal tun. Sie haben eine historische Tat vollbracht, eine von denen, die unsere beiden Länder, die durch ihre geographische Lage nun einmal Nachbarn sind, am ehesten zusammenführen kann; unsere Länder, die es verdienen, sich besser kennenzulernen und in gutem Einvernehmen miteinander zu leben. In einer Zeit, in der immer wieder von Föderalismus und der Schaffung eines neuen Europas die Rede ist, ist es mir eine ganz besondere Freude, in Ihnen einen von den Männern begrüßen zu können, denen es die Deutschen wie die Franzosen danken, daß sie sich ohne Haß begegnen können.

Ich hoffe, eines Tages noch einmal die Gelegenheit zu haben, Ihnen dies alles persönlich wiederholen zu können; doch ich möchte heute schon rückblickend mit allem Nachdruck betonen, daß es eine Dankbarkeit gibt, die unvergänglich ist...

Mit dem Ausdruck meiner vorzüglichen Hochachtung

(gez.) Pierre Taittinger.

Deutschland und Frankreich im Spiegel ihrer Schulbücher. Vom Internationalen Schulbuchinstitut an der Kant-Hochschule, Braunschweig, herausgegeben und im Verlag Albert Limbach erschienen sind einige Bücher, die sich mit den Schulbüchern Frankreichs und Deutschlands befassen, *Frankreich und Deutschland im Spiegel ihrer Schulbücher* und *Geschichtsunterricht, Brücke zwischen den Völkern.* Jedes Buch wird von einem Professor des anderen Landes beurteilt, worauf dann meist noch ein Ausschuß des eigenen Landes Stellung nimmt. Es werden nicht nur Geschichtsbücher untersucht, sondern auch Bücher für Erdkunde, Rechnen, Natur-

lehre, Chemie und Physik. Es ist erstaunlich, wie einseitig auch so wenig zwischen Völkern strittige Themen wie Naturkunde und Physik auf beiden Seiten angepackt werden, wie wenig die deutschen bzw. die französischen Kinder und Jugendlichen oft von den Leistungen des anderen Volkes erfahren. Daß natürlich die strittigen Fragen der Geschichte sehr viel mehr Stoff zu Aussetzungen bieten, versteht sich von selbst. Ganz wird sich auf diesem Gebiet wohl nie eine einheitliche Auffassung erzielen lassen. Immerhin ist es doch erfreulich, daß ein solcher Versuch unternommen wurde, die gröbsten und entstellendsten Auffassungen zu beseitigen. Für die Deutschen ist es wohl am erschütterndsten, mit welcher Selbstverständlichkeit man in Frankreich die Oder-Neiße-Linie als Tatsache hinnimmt. Geschieht dies auch meist in Geographiebüchern und Atlanten, so scheint uns doch gerade in diesem Fall größerer Takt nötig zu sein, da es sich immerhin um eine Wunde handelt, die das gesamte deutsche Volk ohne Unterschied seiner Stämme und Konfessionen schmerzt. Befremden muß es allerdings, wenn man in dem Buch, Frankreich und Deutschland im Spiegel ihrer Schulbücher, S. 146, lesen kann: „Unter den Patres, die im Collegium Germanicum in Rom ausgebildet worden waren, zeichnete sich besonders P. Canisius aus. Süddeutschland wurde nach und nach rekatholisiert, Bayern wurde ein katholischer Staat, in dem das Leben der Untertanen genauestens reglementiert war, Tänze untersagt, die herzoglichen Offiziere überwacht und verderbliche Bücher vernichtet wurden." Daß die französischen Verfasser des Nouveau Cours d'Histoire, Morazé und Wolff, darüber nicht besser Bescheid wußten, nimmt nicht wunder, daß aber der deutsche Kritiker erklärt: „Man kann mit diesen Worten über den ‚Ausbau des Systems der ausschließlichen Katholizität' (so Döberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns, 3. Aufl. 1916, I S. 430—457) einverstanden sein", nimmt doch sehr wunder. Ein Blick in ein Lexikon hätte dem Kritiker zeigen können, daß Canisius nie am Collegium Garmanicum war. Canisius empfing seine Ausbildung in Deutschland, vor allem in Köln, er war nur zwei Jahre ohne Unterbrechung in Italien, von September 1547 bis Oktober 1549, zu einer Zeit, als es überhaupt noch kein Germanicum gab, das erst 1552 gegründet wurde. Und auch was über die Rekatholisierung Süddeutschlands und Bayerns gesagt wird, hätte doch sehr viel vorsichtiger gesagt werden müssen. Damit kann man keineswegs „einverstanden sein".

Pakistan. Das heutige Pakistan ist ein junger Staat. Es besteht erst seit dem 15. August 1947, als aus der bisherigen britischen Kronkolonie zwei voneinander unabhängige Dominions des Britischen Commonwealths entstanden, die Indische Union und Pakistan. Dieses besteht aus zwei voneinander durch die Republik Indien getrennten Teilen, Westpakistan, sich den Indus entlang erstreckend, und Ostpakistan an der Mündung des Ganges. Beide Teile sind ungefähr 1650 km voneinander entfernt. Die Gesamtbevölkerung beträgt nahezu 80 Millionen. Damit ist Pakistan der größte Moslemstaat und der sechstgrößte Staat der Welt.

Die Staatssprache in Westpakistan ist Urdu, in Ostpakistan Bengali. Die Gerichtssprache ist jedoch immer noch Englisch, das auch an fast allen Kollegien und Schulen die Unterrichtssprache ist. Daneben hat jede Provinz ihre eigene Sprache mit vielen Dialekten. So kann man in Karachi, der Hauptstadt von Pakistan, nicht weniger als sieben oder acht von den Pakistani gesprochene Sprachen hören.

Die Staatsreligion ist der Islam, dem 85 % der Bevölkerung angehören. Von den übrigen 15 %, in die sich die Minderheiten dieses islamischen Staates teilen, hängen 14,3 % den anderen großen asiatischen Religionen an, dem Buddhismus, dem Hinduismus, dem Dschinismus, dem Parsismus. Ein verschwindender Prozentsatz, 0,7 %, ist christlich, davon sind 0,5 % Katholiken und 0,2 % Protestanten.

Wann kam das Christentum zuerst in das Land? Die Überlieferung berichtet, daß der Apostel Thomas bei seinen Wanderungen durch Asien das ganze Tal des

Indus durchzogen habe, das heutige Westpakistan. Es gibt jedoch dort keine Spuren von einem frühen Christentum, im Gegensatz zu dem blühenden Christentum der sogenannten Thomaschristen in Südindien. Zwischen jener Frühzeit und der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kann im Raum des heutigen Westpakistan kein christlicher Einfluß nachgewiesen werden. Erst mit Vasco da Gama (1497) und der Eroberung Goas durch Albuquerque (1509) kam das Christentum nach Indien. Wurzeln schlug es jedoch erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nach der Ankunft Franz Xavers. Goa, wo heute noch der unverweste Leib des Heiligen aufbewahrt wird, ist das Bollwerk des Katholizismus im Fernen Osten. Leider hat das Werk des Heiligen die Moslem so gut wie unberührt gelassen, so daß sein Einfluß im heutigen Pakistan kaum bemerkbar ist. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, nachdem die Eroberung Indiens durch England abgeschlossen war, breitete sich auch in Pakistan allmählich der christliche Einfluß aus.

Die meisten Katholiken Pakistans sind Goanesen, die aus ihrer Heimat ausgewandert sind und sich dort niedergelassen haben. Neben ihnen gibt es noch eine Anzahl Hindus aus dem Pandschab, die vor der Teilung Indiens katholisch wurden. In zwei Erzdiözesen (Karachi und Dacca) und sechs Diözesen gibt es nach der neuesten Statistik 228431 Katholiken, unter denen 76 einheimische und 220 fremde Priester arbeiten. Dazu kommen 16 einheimische und 56 fremde Laienbrüder, 299 einheimische und 277 fremde Schwestern, 573 Katechisten und 1242 Lehrer.

Die Kirche kann unter den Moslems keine offene Mission betreiben. Sie ist darum hauptsächlich auf die Errichtung und Führung von Schulen bedacht, die sich wegen ihres hohen Standes und der hervorragenden Leistungen ihrer Lehrer auch bei den Moslems großer Wertschätzung erfreuen. Außerdem errichtet sie zahlreiche Krankenhäuser und Apotheken, auch in den entlegensten Winkeln des Landes. Wieder ein anderes Mittel sind die verschiedenen Sozial- und Wohltätigkeitsverbände, durch die sie vor allem den Armen beizustehen sucht. Ferner sind zu nennen die verschiedenen religiösen Verbände und Vereinigungen, wie die Missionsliga der Studenten, die Gruppen der katholischen Aktion und die Marianischen Kongregationen.

Wie schwierig die Verhältnisse in diesem islamischen Land sind, geht aus einer kleinen Begebenheit hervor, die sich auf einer Missionsstation unter Moslems ereignete. Man hatte dort eine Apotheke errichtet, und im Lauf der Jahre gewannen die Moslems eine wirkliche Zuneigung zu den Missionaren. Eines Tages erklärte ein vornehmer Stammesangehöriger den verdutzten Glaubensboten: „Ihr seid so gut, und wir haben oft gedacht, was für feine Moslems aus euch werden könnten. Nun aber sind wir enttäuscht, da ihr gar keine Anzeichen gebt, euren Glauben zu wechseln!“ Die Moslems sind allem Katholischen gegenüber skeptisch. Sie haben niemals vergessen, daß der Katholizismus mit der Eroberung Indiens durch die Europäer ins Land kam, und deshalb sehen sie das Christentum als eine fremde Religion an, als ein Instrument des kolonialen Imperialismus.

Immerhin kommt es doch auch in Pakistan vor, daß sich jemand auf Grund ernster Überlegungen zum Katholizismus bekehrt. Er riskiert damit freilich auch die gesellschaftliche Ächtung, die Entfremdung von Freunden und Familie, ja sogar die Erduldung physischer Gewalt.

Kirchenbauaktion des Bonifatiusvereins. Das Päpstliche Handschreiben vom 19. August 1954 hat die deutschen Bischöfe bewogen, einen Appell an alle katholischen Organisationen zu richten, sie möchten über ihre eigene, engere Zielsetzung hinaus ein dringliches Anliegen der Kirche in Deutschland ergreifen, das Hirt und Herde mit gleicher Sorge erfüllt. Dieser Aufruf hat gezündet. Schon haben sich 26 Organisationen dazu bereit erklärt, die erforderlichen Mittel für je einen Kirchenbau aufzubringen. Andere werden diesem Beispiel noch folgen.

Diese Opfergesinnung ist besonders durch das Vorbild der katholischen Jugend in der Sowjetischen Zone geweckt worden. Jeder der 4000 Jugendlichen im Restbistum Görlitz hat sich verpflichtet, ein Jahr lang 10 Pfennig pro Arbeitstag, insgesamt also 30 Mark zu spenden, um in der großen Diasporagemeinde Lübbenau/Spreewald mit ihren 88 Ortschaften und 26 Notgottesdienststationen die auf 120000 Mark veranschlagte Kirche zu errichten. Seit Juni 1954 sammelt die katholische Jugend im Generalvikariatsbezirk Erfurt für den von ihr übernommenen Kirchenbau in Weimar-Schöndorf, und hat als Bonifatiusopfer zum 21. Januar 1955 schon 106000 Mark abgeliefert.

Trotz aller Opfer, trotz aller Mühen und Sorgen, trotz des Neubaus von 750 und des Wiederaufbaus von 139 Diasporakirchen seit Kriegsende bleibt die Kirchennot in der Diaspora unerträglich. Über 800 Kirchen-Neubauten sind in den nächsten Jahren noch vordringlich. Immer noch entbehren mehr als eine Million heimatvertriebener Katholiken das eigene Gotteshaus. Die tragende Schicht der neuen Diasporakatholiken ist noch geprägt von der kirchlichen Religiosität ihrer Heimat und sucht diese nicht nur sich selbst zu erhalten, sondern sie auch der nachrückenden Generation zu vermitteln. Sie braucht dazu aber Hilfe vom Heiligtum, sie braucht Rückhalt an einem katholischen Gotteshaus.

Der Bonifatiusverein braucht eine großzügige Hilfe. Er bittet darum um eine „Jubiläumsspende" (PS-Konto Frankfurt Nr. 135073), die ein Dank an Gott sein soll, daß er unser Volk durch Bonifatius dem Glauben an Jesus Christus zuführte.

Die deutschen Leihbüchereien. Nach dem Adreßbuch von 1954 gibt es in der Bundesrepublik 20500 Leihbibliotheken, die vor allem in Groß- und Mittelstädten, immer mehr jedoch auch in Kleinstädten und Dörfern zu finden sind. Man kann geradezu von einem sprunghaften Aufstieg sprechen. 1875 gab es erst 455, 1938 waren es bereits 6500, und 1950 immerhin schon 13111.

Die wirtschaftliche und geistige Bedeutung dieser Leihbüchereien geht aus folgenden Angaben hervor, die freilich nur für die 5000 an Verbände angeschlossenen Leihbüchereien gelten, da diese allein noch überschaubar sind. Es ist also wohl zu beachten, daß es darüber hinaus noch sicher 8000 bis 10000 Büchereien gibt, die in diesen Zahlen nicht erfaßt sind und die trotzdem ihren wirtschaftlichen und geistigen Einfluß ausüben.

Jede dieser Leihbüchereien erwarb 1951 durchschnittlich 60 Bücher, insgesamt also 300000 Bücher. Nach Angaben des Börsenvereins der Buchhändler betrug der Durchschnittsladenpreis eines Buches 1951 DM 7,02. Der gewerbliche Buchverleih erhält von den Verlegern ein Drittel Rabatt, so daß den Büchereien ein Buch auf durchschnittlich DM 4,68 zu stehen kam. Das macht dann insgesamt rund DM 1404000 aus. Der Durchschnittsleihpreis eines Buches beträgt 6 % des Ladenpreises je Buch und je Woche, also rund DM 0,40.

Von den 5000 verbandsorganisierten Leihbüchereien sind rund 3500 hauptbetrieblich, der Rest in Verbindung mit Schreibwarengeschäften usw. Jene haben im Durchschnitt je 2500 Bücher, was insgesamt 8,75 Millionen Bände ausmacht. Die 1500 nebenbetrieblichen Büchereien verfügen über je 500 Bände, insgesamt also über 750000. Danach finden sich in den 5000 organisierten Leihbüchereien im ganzen rund 9,5 Millionen Bücher. Von jeder der 5000 Leihbüchereien werden im Durchschnitt 2000 Kunden erreicht, Dauerkunden und solche, die nur einmal kommen, so daß insgesamt 10 Millionen Menschen Kunden von Leihbibliotheken sind, nicht gerechnet die Kunden der nicht erfaßten Bibliotheken. 1951 konnte man mit rund 10 Entleihungen je Band rechnen, so daß es insgesamt 95 Millionen Entleihungen waren. Vergleicht man damit die Bestände und Entleihungen der öffentlichen Bibliotheken, dann wird man erst den ganzen Umfang und die Bedeutung der Leihbibliotheken erkennen. Die öffentlichen Bibliotheken der Bundes-

republik verfügten 1952 über 4460000 Bände, die von 686675 Entleihern in 10894411 Entleihungen beansprucht wurden.

Bei diesem ungeheuren Einfluß der Leihbibliotheken fragt man sich natürlich mit Recht, ob denn auch dafür gesorgt sei, daß nur verantwortungsbewußte und gut ausgebildete Leute eine Leihbibliothek eröffnen können. Dem ist leider nicht so. Heute gilt für die Eröffnung einer Leihbibliothek noch das Gesetz vom 21. Juni 1869, also aus einer Zeit, da es nicht mehr als 760 Leihbibliotheken, 311 Musikalien-Leihanstalten und 397 Journal- und Lesezirkel gab. Danach kann jedermann heute eine Leihbibliothek eröffnen, und in der Tat sind die allerwenigsten Besitzer einer Leihbibliothek und ihre Kräfte wirklich für ihren verantwortungsvollen Beruf vorgebildet. Die Inhaber und Mitarbeiter der Leihbüchereien kommen zu fast 90 % aus „buchfremden" Berufen.

Unter diesen Umständen läßt es sich leider nicht verhindern, daß nur allzuviele das Buch als Ware ansehen, mit der man gut und schnell verdienen möchte. Es läßt sich nicht verkennen, daß leider auch eine ganze Reihe deutscher Verleger die Inflation des Buches und damit die Entwertung des Geistigen fördert, indem sie ohne Wahl — und man kann nicht anders sagen — ohne Verantwortung Bücher auf den Markt bringen, die sich mit der hohen Tradition des deutschen Verlegers nicht mehr vereinbaren lassen. Nicht mit Unrecht haben die *Schweizer Monatshefte* (Nov. 1954) von der Frankfurter Buchmesse des vergangenen Jahres geschrieben: „Anarchisch, programmlos scheint die literarische Absicht innerhalb der Verlage, die auf allen Hochzeiten gleichzeitig sein wollen, politisch rechts und politisch links, kirchlich und rationalistisch, modern und gartenbelaubt. Anarchisch, um den mörderischen Konkurrenzkampf durchzustehen."

Man kann sich also denken, wie das Bild der Leihbüchereien ausschauen wird, wo die Unterhaltungsliteratur einzig und allein gängig ist. Da gibt es Abenteurer- und Wildwestromane, Kriminal- und Detektivgeschichten, sogenannte „Historische" Romane, Spionage- und Kriegsromane, Zukunfts- und technische Romane, Reiseerzählungen und Forscherberichte, Tiererzählungen und Biographien, Gesellschafts- und Sittenromane und was dergleichen mehr ist. Nur selten, höchstens in einigen wenigen sorgfältig gepflegten großstädtischen Leihbüchereien finden sich auch wirkliche Kunstwerke von Rang, das meiste ist billiges Zeug, höchstens guter Durchschnitt, nicht selten sogar übelste Mache.

Es stimmt bedenklich, wenn unter diesen Umständen jedermann eine Leihbücherei aufmachen kann. Gegen die Kurpfuscher und Quacksalber hat sich die Gemeinschaft gewehrt. Müßte sie nicht noch viel dringender auch dafür sorgen, daß nicht jeder beliebige die geistige Gesundheit eines Volkes vergiften kann? Sie hat dazu nicht nur ein Recht, sondern sogar die Pflicht.

Oberregierungsrat Schmidt (Oberhausen), der auf der Tagung des Volkwartbundes über die Leihbüchereien sprach, macht dazu folgende Vorschläge: Es solle ein Buchhandelsgesetz geschaffen werden zur Sicherung der kulturellen Funktion des Buchhandels im berufsständischen Leistungsgefüge der Nation. Eine Buchhandelskammer solle dann ähnlich wie die Filmselbstkontrolle eine Kontrolle der Produktion und Verbreitung des literarisch und volkserzieherisch vertretbaren Schrifttums besorgen. Außerdem solle das Leihbuchgewerbe konzessionspflichtig sein, wie der Deutsche Städtetag vorgeschlagen habe. Zur Ausübung dieses Gewerbes sei der Nachweis der Sach- und Fachkunde und der persönlichen Zuverlässigkeit notwendig. Auch müsse man prüfen, ob jeweils eine Leihbücherei notwendig sei. *(Im Kampf um Sitte und Sittlichkeit.* Ein Jahr Volkswartbundarbeit.)

Die andere Seite des Landgewinnes in der Sowjetunion. Wie eine Moskauer medizinische Zeitschrift berichtet, fehlt es in Kasachstan, wo nach dem Willen Chrut-

schews neue Ländereien in riesigem Ausmaß entstehen, an der hinreichenden ärztlichen Versorgung für die „freiwilligen" Arbeiter — es gibt allein in der Umgebung von Karaganda 60 Arbeitslager. Das sowjetrussische und das kasachische Gesundheitsministerium hätte es an der nötigen Fürsorge fehlen lassen. Weder die Zahl noch die Qualität der Ärzte könne befriedigen. Auch habe das kasachische Ministerium versäumt, die notwendigen sanitären Einrichtungen anzuschaffen.

Katholische Universitäten. Insgesamt gibt es auf der ganzen Welt 42 katholische Universitäten, an denen nach dem Stand vom 1. Januar 1954 ungefähr 160000 Studenten studierten. Die größte von ihnen befindet sich in Montreal mit 13466 Studenten, die kleinste ist das Institut Catholique von Toulouse mit 278 Studenten, wobei allerdings die Studenten der landwirtschaftlichen Abteilung nicht mitgezählt sind. 13 dieser Universitäten, also fast ein Drittel, befinden sich in den USA, dann folgt Frankreich mit 5, Rom mit 4 (Gregoriana, Lateran, Kolleg der Propaganda Fide, Angelicum). Über Lublin in Polen waren keine Zahlen zu erhalten.

Umschau

Kühlmann und die päpstliche Friedensaktion 1917[1]

Die historisch-politische Bedeutung der päpstlichen Friedensaktion im Spätsommer 1917 ist durch die jüngste Beurteilung Ernst Deuerleins auf Grund der neuveröffentlichten amtlichen Dokumente in ihrer Begründung und Zielsetzung dem Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt gegenüber konfessionellen, zu Unrecht dem ehemaligen Reichskanzler Georg Michaelis nachgesagten Einseitigkeiten nähergerückt. Friedrich Meineckes frühzeitiges Urteil in „Kühlmann und die päpstliche Friedensaktion von 1917"[2] hat sich als zu Recht erwiesen, daß Kühlmanns Taktik, die klare und unzweideutige amtliche und öffentliche Erklärung über Belgien zunächst zu vermeiden, richtig gewesen wäre, wenn die deutsche Gesamtlage 1917 besser und demgemäß die Gegner friedenswilliger gewesen wären. Kühlmanns Taktik erwies sich als unwirksam, weil der Friedenswille der Gegner nicht stark genug war, um auf die deutsche Verständigungsbereitschaft einzugehen.

Kühlmann hielt es aus diplomatischen Erfahrungen für unverantwortlich, die öffentliche Verzichterklärung auf Belgien im voraus abzugeben, weil dadurch Deutschland der wichtigsten Trümpfe bei den Verhandlungen beraubt worden wäre. Die Frage bleibt offen, ob die öffentliche Erklärung, selbst wenn sie im Kampf gegen die Oberste Heeresleitung durchzusetzen gewesen wäre, uns dem Frieden nähergebracht hätte: sie hätte es „vielleicht, wenn auch nicht sicher vermocht". Die durchschlagende Kraft einer öffentlichen Erklärung über Belgien ist, so formuliert es Meinecke, nicht erwiesen, sie ist eine Vermutung, eine Glaubensmeinung. Schärfer zugespitzt urteilte damals schon Hans Delbrück: „Gewiß", so meinte er, „war die Finasserie des Staatssekretärs von Kühlmann völlig verkehrt, aber nicht er, sondern Ludendorff trägt die historische Verantwortung, daß es nicht zu Verhandlungen über einen Verständigungsfrieden gekommen ist ... Kühl-

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 155 (Januar 1955) S. 241 ff. Berichtigung: In dem Aufsatz „Zur Friedensaktion Papst Benedikts XV. (1917)" — Stimmen der Zeit, Bd. 155, Heft 4, Januar 1955 — muß die Anmerkung 35 (S. 255) richtig heißen: „Pacelli an Hertling (nicht Lerchenfeld). Brief v. 1. Okt. 1917. G. St. A. Mü. Pol. A. VII. Reihe. Abg. 1943, Nr. 67."

[2] Sitzungsberichte der Preußischen Akademie. Phil.-hist. Klasse XVII, 1928, dat. 7. 6. 28.

mann war prinzipiell zu der eindeutigen und unwiderruflichen Erklärung über die Herausgabe Belgiens entschlossen, taktisch wollte er sich den Zeitpunkt ihrer Verkündigung vorbehalten; er lehnte eine öffentliche Erklärung ab, weil er in der ‚verhängnisvollen Täuschung' befangen war, einen anderen Weg zu Verhandlungen zu besitzen, wobei er sie dann aussprechen wollte und zwar vollständig."[3]

Aus meinen häufigen historisch-politischen Gesprächen mit Staatssekretär Dr. Richard von Kühlmann (als dessen wissenschaftlicher Adlatus ich, auf Vorschlag meines unvergessenen Lehrers Friedrich Meinecke, in den Jahren der Weimarer Republik ab 1919 ff. tätig war) kann ich die Beurteilung Ernst Deuerleins über die Bearbeitung und Beantwortung der päpstlichen Note von 1917 unterstützen: „Kühlmann war die zentrale Figur auf deutscher Seite ... er hat die Richtung des Verfahrens bestimmt ... von Kühlmann stammen die Argumente gegen eine verbindliche Äußerung der Reichsregierung über die Zukunft Belgiens."

Kühlmann hat mir gegenüber nie auch nur andeutungsweise konfessionalistische Gesichtspunkte in der übervorsichtigen diplomatischen Bearbeitung der Antwort auf die Friedensnote Papst Benedikts XV. erwähnt. Aber man darf sicher, mit vollem Recht, von dem „beunruhigten Gewissen Kühlmanns" in Verfolg der Enttäuschung und des Mißfallens der Kurie über die Antwort der kaiserlichen Regierung sprechen, deren Schuldanteil an der Erfolglosigkeit der päpstlichen Friedensbemühungen auf die überspitzte deutsche Behandlungsmethode der Friedensnote Papst Benedikts XV. 1917, jetzt hinreichend dokumentarisch belegt, zurückgeht.

Was wir heute abschließend wissen, ist die Tatsache, daß kein historisch nachweisbarer Anhaltspunkt für konfessionelle Verdächtigungen der Reichsregierung unter der Kanzlerschaft von Georg Michaelis bestand und damit die bekannten Vorwürfe der Haltung Friedrichs Ritter von Lama[4] endgültig ausgelöscht werden sollten — wie denn auch Dr. Deuerlein „mit einigen Vorbehalten" der Haltung des Ritters von Lama gegenübersteht.[5] Es steht weiter fest, daß Richard von Kühlmann primär die Verantwortung für die deutsche Behandlung der Friedensaktion Papst Benedikts XV. trägt, der seinerzeitige Staatssekretär des Äußern mit seiner Haltung aber in voller Übereinstimmung mit der Ansicht des Grafen Lerchenfeld steht, der in einem Schreiben vom 14. September 1917 an Georg Graf von Hertling, der als bayerischer Ministerpräsident Vorsitzender des Bundesratsausschusses für auswärtige Angelegenheiten war, sich dahin äußerte, daß Belgien außer dem Spiel bleibt, „was mir sehr gut scheint".[6]

Walter Goetz hat „Die Erinnerungen des Staatssekretärs Richard von Kühlmann" in ihrer Lückenhaftigkeit vorsichtig kritisch behandelt,[7] und er hat sie in ihrem sachlichen Wert als historische Quelle als unzureichend, teilweise als sehr unzureichend, in ihrer Darstellung wichtiger Etappen geradezu als enttäuschend beurteilt. Dehio hat in Übereinstimmung mit dem vorstehenden Urteil Friedrich Meineckes Mitteilung notiert, daß Kühlmann den Eindruck eines tief unglücklichen Mannes mache, da er wußte, daß er der OHL gegenüber ohnmächtig sei (Erlebnisse II, S. 239).

Hans Schadewaldt

---

[3] *Hans Delbrück,* Korreferat zu den Gutachten des Generals von Kuhl und des Obersten Schwertfeger in „Ursachen des deutschen Zusammenbruchs", Vierte Reihe im Werk des Parlamentarischen Untersuchungsausschusses, Bd. 3 (1925) S. 329, 337.

[4] *Friedrich Ritter von Lama,* Der vereitelte Friede. Meine Anklage gegen Michaelis und den Evangelischen Bund (Augsburg 1926). — Ders., „Die Friedensvermittlung Papst Benedikts XV. und ihre Vereitlung durch den Deutschen Reichskanzler Michaelis August/September 1917" (München 1932).

[5] Diese Zeitschrift, a.a.O. S. 251, Fußnote 31.

[6] Diese Zeitschrift, a.a.O. S. 251.

[7] Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1952, Heft 3.

Berliner Psychotherapie

Als das bekannteste der psychotherapeutischen Institute Deutschlands darf man das Berliner „Institut für Psychotherapie e. V." ansprechen. Das ist u. a. in den Veröffentlichungen Harald Schultz-Henckes, eines seiner Mitglieder, begründet, die in der Fachwelt sehr beachtet wurden. In seinen sorgfältigen und fleißigen Arbeiten: „Der gehemmte Mensch" (Stuttgart, 2. Aufl. 1947), „Lehrbuch der Traumanalyse" (Stuttgart 1949), „Lehrbuch der analytischen Psychotherapie" (Stuttg. 1951), „Das Problem der Schizophrenie" (Stuttgart 1952) entwickelte Schultz-Hencke sein Lehrsystem, das im wesentlichen eine Antriebslehre darstellt und die seelischen Störungen, vor allem solche schwerer Art, auf Hemmungen wichtiger Lebensvollzüge und -funktionen zurückführt, die in früher Krankheit erworben wurden.

Das Berliner Institut hat auf Grund statistischer Erhebungen und gezielter Beobachtungen eine „Anleitung für das Erheben und Fixieren einer psychotherapeutischen Anamnese" (Krankheitsgeschichte) geschaffen. Diese Anleitung ermöglicht es dem Therapeuten, bereits beim ersten Besuch des Kranken für die Behandlung wichtige und wertvolle Anhaltspunkte zu gewinnen, vor allem, ob überhaupt eine Behandlung psychotherapeutischer Art angebracht erscheint. Die seelische Krankenbehandlung geschieht also nicht aufs Geratewohl, sondern überlegt und planvoll, wodurch dem Patienten Zeit und Geld erspart werden. Aus dem Institut gingen sodann Erfahrungsberichte und Richtlinien hervor, die eine Prognose (Vor- und Überschau) des zu Erreichenden ermöglichen. Eine nur geringfügige Schicksalsbelastung, die schon eine Krankheit auslöst, das Vorhandensein und der Grad „ideologischer Rechtfertigungen" (d. h. der Versuche, die Krankheit und ihre Äußerungen durch pseudomoralische, pseudoreligiöse oder sonstige Rücksichten zu stabilisieren), schließlich „Verwahrlosungszüge" werden neben anderem als für den Heilungsprozeß ungünstige Voraussetzungen angesehen.

Mitglieder des Instituts versehen u. a. die Betreuung und Therapie „psychogen Erkrankter" am „Zentralinstitut für psychogene Erkrankungen der Krankenversicherungsanstalt Berlin". Berlin hat allen übrigen Ländern der Bundesrepublik voraus, daß dort psychogen Erkrankte die Möglichkeit haben, eine sonst sehr kostspielige, vielfach unerschwingliche Behandlung von 150 und mehr Stunden zu Lasten der allgemeinen Krankenversicherung zu erhalten. Eine hervorragende soziale Leistung, wenn man bedenkt, daß viele körperlich und seelisch Leidende nur deshalb keine psychotherapeutische Behandlung erfahren, weil sie am Kostenpunkt scheitert. Zu betonen ist allerdings auch, daß die „Krankenversicherungsanstalt Berlin" bei der psychotherapeutischen Behandlung psychogen Erkrankter erhebliche Kosten einspart, und psychogen Erkrankte bei unsachgemäßer, eben nicht-psychotherapeutischer Behandlung eine doppelt so hohe Krankenhausfrequenz aufweisen wie die Durchschnittsbevölkerung. Die Hilfe, die diesen Kranken auf psychologischem und ambulantem Weg zuteil wird, kommt natürlich nicht nur der Versicherung zugut, sondern auch den Kranken selber.

Das Berliner Institut findet deswegen eine besondere Erwähnung, weil auf eine verhältnismäßig neue Einrichtung und Behandlungsmethode hingewiesen werden soll: die Psychotherapie. In zweiter Linie geht es allerdings auch darum, einen religiös-christlichen Gesichtspunkt der Psychotherapie gebührend ins Licht zu rücken. Wo immer dem psychogen Erkrankten, vielfach auch seelisch leidenden Menschen, Hilfe zuteil wird, verdient dies Anerkennung. Wie oft erfährt der Seelsorger, daß Kranke dieser Art vom Religiösen gar nicht mehr oder nur wenig anzusprechen sind. Hilfe am Kranken bedeutet hier sehr häufig Vorfeldbereinigung für religiöses Erleben und sitt-

liches Streben, Rückkehr von Lebens- und Berufsfreude, eine größere innere Sicherheit und Zufriedenheit. Weiterhin ist zu bedenken, daß aus dem psychotherapeutischen Institut bereits Therapeuten hervorgingen, die sich bewußt in den Dienst christlichen Arzttums stellen. Eine bewußt christliche Haltung wird dem Therapeuten sicherlich behilflich sein, religiöse Probleme und Schwierigkeiten seiner Patienten besser zu verstehen. Er vermag oft zu raten und zu helfen, wo der religiös Unwissende aus Unkenntnis und Mißverständnis in Verlegenheit gerät und die Grenze seiner Tätigkeit erfahren muß.

Zugegeben sei, daß es nicht Aufgabe einer seelischen Krankenbehandlung ist, religiöse Unterweisungen oder sittliche Ratschläge zu geben. Hierauf ist oftmals — mit Recht — von der Psychotherapie selbst aufmerksam gemacht worden. Ist der Patient innerhalb der Behandlung zu religiösen Problemen und Fragen herangereift, so sollte er vom Priester beraten werden. Hier wird man aber eine Schwierigkeit nicht übersehen dürfen: viele Priester haben aus Mangel an Vertrautheit mit seelisch Kranken und seelischen Krankheiten kein Gespür für die eigenartig gelagerten Nöte, Hemmungen und Schwierigkeiten seelisch Leidender. Solange die Kenntnisse des Klerus, was die Neurosenpsychologie betrifft, gering oder gar nicht vorhanden sind, wird der Arzt manchmal zu einer religiösen oder ethischen Klärung einen diskreten Beitrag leisten müssen. In diesem Sinn hat man gelegentlich von einer „kleinen Seelsorge" gesprochen, wobei man zum Ausdruck bringen wollte, daß die eigentliche Seelsorge dem Priester vorbehalten bleibt.

Der ehemalige Leiter des „Zentralinstituts", Harald Schultz-Hencke, war nach eigenem Geständnis Atheist. Seine psychologischen Forschungen hat das nicht wesentlich beeinflußt. Eine exakte psychologische Forschung ist, ähnlich wie die Naturwissenschaft, von der Weltanschauung des Forschers bis zu einem gewissen Grad unabhängig. Solange man nicht beansprucht, in den Forschungen und Ergebnissen frühkindlicher Antriebserlebnisse und -störungen — dem Hauptgegenstand der Arbeit Schultz-Henckes — alle menschlichen Vermögen und Daseinsvollzüge erfaßt und beschrieben zu haben, sind Forschung und Forschungsergebnis, auch vom metaphysischen Gesichtspunkt aus gesehen, nicht zu beanstanden. Der Herübernahme der Forschungsergebnisse Schultz-Henckes in eine christliche Anthropologie scheint — so gesehen — kein Hindernis entgegenzustehen. Ähnlich verhält es sich mit der Psychotherapie, die sich seiner Erfahrungen und Einsichten bedient.

Das „Zentralinstitut" will im übrigen keine „Orthodoxie" im Sinne seines ehemaligen Leiters kultivieren: alle Richtungen der Psychotherapie sind dort anerkannt. Das trifft auch für die religiöse und weltanschauliche Ausrichtung der Therapeuten und Kranken zu. Für ein erfolgreiches Arbeiten der Psychotherapie und Seelsorge ist das Verständnis erfahrener Priester von Bedeutung. Wer als Priester keinen Einblick in die Psychologie der Neurosen und des Neurotikers besitzt, wird Methode und Eigenart einer seelischen Krankenbehandlung nicht verstehen können. Es ist aber einleuchtend, daß aus diesem Mangel leicht Mißverständnisse und Verstimmungen entstehen können, an deren Folgen die Kranken zu tragen haben. In der Neurosenpsychologie erfahrene Priester werden sich über wichtige Punkte religiöser Art mit einem Therapeuten leicht verständigen und so Konflikte und Mißstimmungen vermeiden können. Die Arbeit am psychogen Erkrankten ist eine schwere, risikoreiche, für den Laien oft völlig unverständliche, weil uneinsichtige Berufstätigkeit. Es bedarf eines Wissens um therapeutische Probleme, ferner einer großzügigen, auf den Kranken als Kranken abgestellte Bewertung von Lösungs- und Hilfeversuchen, will man die mit Ernst und Verantwortung ar-

beitenden Psychotherapeuten nicht mißverstehen und ihnen Unrecht tun.

In diesem Zusammenhang sei noch verwiesen auf eine in Berlin bestehende Arbeitsgemeinschaft katholischer Therapeuten und Laien. Die Gemeinschaft will in bescheidenem Umfang Probleme der Seelsorge am heutigen, vielfach leidenden Menschen, in Theorie und Praxis einer Klärung und Lösung näher bringen.

Neben dem Berliner „Institut für Psychotherapie e. V." soll noch eine Arbeitsgemeinschaft von Therapeuten kurz erwähnt werden: das „Berliner psychoanalytische Institut", das von Carl Müller-Braunschweig geleitet wird und vor einigen Jahren durch die Trennung einer Anzahl von Psychotherapeuten vom Berliner „Institut für Psychotherapie e. V." entstand. Es bildet die Deutsche Landesgruppe der „Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung". Über die Hintergründe dieser Sezession ist nur so viel bekannt, daß diese neue Gemeinschaft eine stärkere Anlehnung an die ursprüngliche Therapie im Sinne S. Freuds anstrebt, was aber nicht bedeuten soll, daß eine Rückkehr zu überwundenen Irrtümern beabsichtigt ist. Auch dieses Institut zeigt Weite und in weltanschaulicher Hinsicht viel Verständnis, was nicht wundernimmt, da christliche Männer seinem Ausbildungsstab angehören. Hubert Thurn S. J.

Die spanische Geschichte von 1873 bis 1953

Die Ereignisse in Spanien seit Beginn der Revolution von 1931 bis zur Gegenwart sind im deutschen Sprachgebiet, ja in der Welt noch immer nicht genügend aufgeklärt. Das Urteil schwankt, da es unmöglich scheint, einen klaren Einblick in die Hintergründe des Geschehens und einen Überblick über die Quellen zu gewinnen. Man muß es deswegen dankbar begrüßen, daß der Österreicher A. M. Rotbauer das Buch des Amerikaners R. Pattee übersetzt und ergänzt hat.[1] Man könnte sich zwar eine dramatischere Erzählung der Wechselfälle der spanischen Geschichte denken. Doch wird der nüchterne und ungekünstelt-sachliche Stil seinen Eindruck nicht verfehlen. Da Pattee die bisherigen angloamerikanischen, französischen, sowjetfreundlichen, sowie die in Spanien selbst für und gegen Franco geschriebenen Berichte, die in den Zeitungen der verschiedensten spanischen Parteien von 1931 bis zur Gegenwart veröffentlichten Nachrichten benutzte, da er einen, wenn auch beschränkten Einblick in die Archive spanischer Ministerien, besonders des Außenministeriums hatte, sind alle Voraussetzungen gegeben, die Wahrheit zu ergründen. Hinzukommt, daß sowohl Pattee wie Rotbauer lange im Land selbst lebten, mit Menschen verschiedener Richtungen sprachen und, wie ein Kenner der Verhältnisse immer wieder feststellen kann, dabei mit sehr einflußreichen, an den Geschehnissen aktiv oder auch kritisch beteiligten Persönlichkeiten zusammenkamen.

So merkten sie, daß einer Flut verantwortungsloser Veröffentlichungen und kaltblütiger Irreführung eine Minderheit von Bemühungen derer gegenüberstand, die die „Wahrheit über Spanien" zu sagen wünschten. Es erging ihnen darum genau wie anderen Freunden Spaniens: der Zorn über eine Parteilichkeit, die alles Schlechte vom nationalen Spanien glaubte, ließ sie zu Apologeten werden. Das bedeutet gewiß keine Fälschung der Wahrheit und keine Einseitigkeit. Aber es bleibt der Wunsch nach einer Abklärung des Urteils, wie wir sie bei jenen geschichtlichen Werken bewundern, die Ereignisse der Vergangenheit zum Leben erwecken, an denen wir unmittelbar nicht mehr beteiligt, nicht selbst mehr „Partei" sind.

In einem gewissen Sinn wird das freilich bei der Darstellung der Spanischen Revolution nie der Fall sein.

[1] *R. Pattee — A. M. Rotbauer,* Spanien. Mythos und Wirklichkeit. (557 S.) Graz 1954, Styria-Verlag.

Denn hier werden, reiner wohl als irgendwo auf der Welt, jene letzten Kräfte wirksam, mit denen sich schon Augustinus in seinem Gottesstaat auseinandersetzte. Es ist schlechthin die Frage, ob der Mensch für seine Einzelperson und in der Familiengemeinschaft, im Wirtschafts- und Kulturleben und im Staat eine Bindung an Gott und seine sichtbare Offenbarung in Christus und seiner Kirche anerkennt oder ob er sie ausschalten, bekämpfen und aus der Welt schaffen will. Diese große Auseinandersetzung wird obendrein deswegen so voller Wirrungen, weil die Erde nicht von Engeln und Teufeln bevölkert ist, sondern von Menschen, in deren eigener Brust das Gute und das Böse miteinander ringen.

Das vorliegende Buch beginnt mit einem Versuch, das spanische Temperament aus Landschaft, völkischer Zusammensetzung und Geschichte zu erklären. Nach der Herrschaft der Karthager und Römer, der Überflutung durch Germanen und Araber, seit der Reconquista bis zur Einigung durch die Heirat Isabellas von Kastilien und Ferdinands von Aragon erlebte Spanien unter den Königen aus dem Hause Habsburg, von Karl I. (V.) und Philipp II. angefangen, sein goldenes Zeitalter, seine theologische, religiöse, kulturelle und politische Blütezeit. Es versank jedoch bald in geistige Erstarrung und wirtschaftliche Armut, wodurch eine Unruhe ausgelöst wurde, in die die Aufklärung einbrach. Sie errang mit den Königen aus dem Hause Bourbon einen Sieg von oben, gegen den sich in den napoleonischen Wirren aber das breite Volk erhob. Auf der Pyrenäenhalbinsel entstand dann jener Gegensatz zwischen Konservativen und Liberalen, der die Geschichte Europas im 19. Jahrhundert beherrschte und der das in wirtschaftlicher Beziehung am Rande stehende Spanien fast ausschließlich in weltanschaulich bedingte Umwälzungen stürzte. Versuche, die extremen Meinungen zurückzudrängen und in einer Mitte die Kräfte der Beharrung und des Fortschritts zu einen, mißglückten bei dem heftigen Charakter des Volkes fast immer und machten „die dritte Kraft" stets verdächtig.

Diese Gegebenheiten bestimmen vor allem die Religion, die Kirche und den sozialen Untergrund. Sie erfahren im Buch eine eingehende Darstellung. Dabei zeigt es sich, wie richtig die Beobachtung Ernst Jüngers ist, daß sich der „Erdgeist" zuerst immer wieder gegen die Klöster und Eremitensitze wendet, wo die Wächter zum Heil des Ganzen ihren Dienst tun.

Das 19. Jahrhundert ist auch das Jahrhundert des Nationalismus. In ihm erstarkte in Spanien der regionalistische Gedanke, insbesondere der Katalanen und Basken. Ihre Geschichte würde noch klarer, wenn man nach dem Grund forschte, der die Katalanen bestimmte, während des Spanischen Erbfolgekrieges 1701 für den Habsburger einzutreten. Es war wohl die konservative Gesinnung des bäuerlichen Elementes, das nicht wie im Süden und in Kastilien vom Großgrundbesitzertum zurückgedrängt war. Wenn sich Barcelona zu Beginn des 19. Jahrhunderts seiner Eigenart bewußt wurde, ist dies vor allem der romantischen Geistesströmung zuzuschreiben, die hier im Gegensatz zu Madrid nicht die heftigen Züge trug, wie sie aus dem Frankreich Victor Hugos kamen; sie war vielmehr milder, organischer, anfangs noch ganz unpolitisch, ein Nachbild der deutschen und italienischen Romantik der Schlegel und Manzoni. Sie bewirkte außerdem ein religiöses Erstarken des bodenständigen Bürgertums, gegen das sich der atheistische Fortschritt mit besonderer Heftigkeit wandte. Barcelona war die Geburtsstadt der neuen gesamtspanischen Literarhistorie durch Manuel Milá y Fontanals und seinen größeren Schüler, den Montanesen Marcelino Menéndez y Pelayo. Schon dies zeigt, daß der sogenannte Regionalismus nicht ohne weiteres Separatismus war und ist.

Nach dieser tiefgründigen Vorbereitung geht Pattee daran, die Geschichte

der zweiten Republik von 1931 bis 1936 zu schreiben. Man wird der Darstellung, die sich auf die amtlichen Sitzungsberichte des Parlaments, die Nachrichten und Leitartikel der Zeitungen aller Schattierungen stützt, fast überall beipflichten können. Ergänzend ist jedoch zu bemerken, daß die Gruppe der Politiker, die Gil Robles führte, etwas zu ungünstig beurteilt wird. Im Gegensatz zu Calvo Sotelo, dessen Ermordung die nationale Erhebung auslöste und dessen Wort eine zu scharfe Klinge war, verfolgten sie trotz der größten Anfeindungen den Gedanken, nur friedliche und gesetzliche Maßnahmen anzustreben und sich vor allem zu bemühen, in den einzelnen Provinzen das Volk politisch zu erziehen und so den Geist der Gewalt zu schwächen. Hier hatten sie auch schon große Erfolge bei der Arbeiterschaft. Es gelang ihnen, in fast allen Industriegebieten größere Gruppen in christlichen Gewerkschaften zusammenzufassen. Darin sahen die Linksrepublikaner und Kommunisten auch die größte Gefahr.

Man kann natürlich nicht sagen, ob dieser mittlere Weg endgültig zum Erfolg geführt hätte. Die republikanische Regierung, deren soziale Gesetzgebung, besonders die zugunsten der Landarbeiter, nicht genügend gewürdigt wird, hätte sicher keine Bedenken getragen, sich auch offen hinter alle jene Attentäter zu stellen, deren Verbrechen sich in der ersten Hälfte des Jahres 1936 häuften.

So hat Pattee recht, wenn er sagt: „Der 18. Juli, der Tag der nationalen Erhebung, war kein Aufstand gegen eine Gesellschaftsordnung, hinter der das Volk stand; er brachte eindeutig eine Erhebung, um die Ordnung und die Geltung der Gesetze wiederherzustellen, die von der Volksfront untergraben worden waren“ (215). Die Darstellung des Bürgerkrieges ruft die furchtbaren Untaten, die erbitterte Grausamkeit der Kämpfe, das heldenhafte Sterben der Märtyer, die Anstrengungen der Nationalen wieder ins Gedächtnis.

Besonderes Gewicht legt Pattee darauf, auch den Anteil des Auslandes darzutun. Wohl zum erstenmal erfährt man von den Waffenlieferungen und der Tätigkeit der internationalen Brigaden, die meist von Frankreich aus geworben wurden. Gern erführe man jedoch auch Genaueres darüber, wie es zur Verbindung Hitlers und Mussolinis mit Franco kam und in welchem Ausmaß die Nationalen von ihnen unterstützt wurden. Daß Francos schneller Sieg nicht im Sinn Hitlers lag und daß dieser auch die Gegenpartei belieferte, war schon bekannt. Leider erfahren wir nichts darüber, wie Franco seinen Feldzug finanzierte. Es wird wohl noch verborgen bleiben, woher die Geldmittel flossen, die der Großbankier March Franco zur Verfügung stellte und die im Augenblick seines Erfolges plötzlich versiegten. Von den Achsenmächten scheinen sie nicht gekommen zu sein. So läßt sich auch nichts Sicheres darüber ausmachen, ob etwa die Zurücknahme der republikanischen Gesetze bezüglich des Großgrundbesitzes mit der Notwendigkeit zusammenhing, eine neue wirtschaftliche Basis aufzubauen.

Das letzte Kapitel des Buches schildert mit Angabe vieler Einzeltatsachen den Aufbau des neuen Staates, die Falange, die wirtschaftlichen und sozialen Probleme, die Lage der Kirche und der religiösen Minderheiten, die spanischen Kulturbestrebungen, die kluge Politik Spaniens während des zweiten Weltkrieges, das Kesseltreiben gegen Spanien nach 1945 und den durch die Festigkeit und Rechtlichkeit errungenen Sieg Francos. Pattee verschweigt nicht die Schwächen und Unsicherheiten. Aber er macht es sichtbar, daß sowohl in der Regierung wie im Volk die bisherigen Auffassungen vom Wesen und von den Formen des Staates nicht mehr genügen und daß die Spanier zu neuen Formen des politischen Zusammenlebens kommen müssen.

Hubert Becher S.J.

Besprechungen

Philosophie

Kuhn, Helmut: Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens. (225 S.) Tübingen 1954, J.C.B. Mohr. Ln. DM 15,—.

Der Gewissensprozeß ist ein sehr verwickelter Vorgang, in dem man zwei Momente unterscheiden kann: das intellektuelle und das willentliche. Sie sind aneinander geknüpft, aber so, daß jedes einen eigenen Bewegungscharakter zeigt. Jenes ist stetiger, dieses dreiteilig-dramatisch, ein Umbruch, in dem der Mensch angesichts der sittlichen Ordnung für diese gegen sich selbst eintritt, sich verurteilt und so zum wahren Selbst vorstößt. In diesem Geschehen ist eine „ontologische Affirmation" eingeschlossen, die zur Grundlage der Metaphysik werden kann, ohne jedoch notwendig zu ihr zu führen. Denn es liegt in der Freiheit des Menschen, ob er auch den Umbruch vollziehen will oder sich dagegen auflehnt. Bleibt der Mensch nur bei der Einsicht der Bedingtheit der Freiheit oder der Unvollendbarkeit alles Menschlichen stehen, so führt dies philosophisch zu Historismus und Existenzialphilosophie, die also nur einem Teilmoment des Gewissensprozesses entsprechen und die Krise aus dem willentlichen Moment, wo ihr wahrer Platz ist, in das theoretische verlegen. Dann wird gezeigt, daß der Gewissensanruf nicht einen isolierten Menschen trifft, sondern den Menschen im Mitsein mit andern und von diesen andern her. — Die Analysen sind sehr scharfsinnig und man kann ihren Ergebnissen nur zustimmen. Der Gewissensanruf ist sicher eine ausgezeichnete Stätte der „ontologischen Affirmation", wenngleich er nicht die einzige ist, da in jedem geistigen Akt mehr oder weniger klar eine solche mitvollzogen wird und schon ein sinnvolles Sprechen ohne sie nicht möglich wäre. Die Natur dieser Affirmation wird allerdings nicht immer klar; zuweilen scheint es, als ob man es mit einem Glauben im Sinn einer bloßen Annahme oder eines grundlosen Entwurfs zu tun habe; der Gesamthaltung des Buches würde dies allerdings nicht entsprechen. Größere Klarheit hätte sich wohl erzielen lassen, wäre der V. dem Sachverhalt entsprechend gleich von dem Mitsein ausgegangen. Dann hätte sich diese Affirmation als eine geistige, aber leibgebundene Sicht auf die Seinsordnung gezeigt, durch die alle Möglichkeiten einzelner Erkenntnisse und Haltungen bereits abgesteckt sind. Allerdings ist diese Sicht ungegenständlich und eng mit der freien, vor jeder Vorzugswahl liegenden Grundhaltung verbunden. Schon hier liegen Möglichkeiten der Einengung, die dann im einzelnen zu Irrtümern und Fehlhaltungen führen muß (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 142, Sept. 1948, S. 401—414: Dogmenglaube und Freiheit, und: Glaube und Erkenntnis, München 1951, Kap. 5: Glaube, Weltanschauung und religiöse Erkenntnis). Eine tragfähige Grundlage der Metaphysik, das zeigt auch das vorliegende Werk mit aller Klarheit, ist nur in einer solchen geistigen, sich immer erneut vollziehenden Urbegegnung mit der Wirklichkeit zu finden. A. Brunner S.J.

Friedmann, Hermann: Epilegomena. Zur Diagnose des Wissenschafts-Zeitalters. (216 S.) München 1954, C. H. Beck. Ln. DM 13,50.

Wie der Titel anzeigt, setzt das neue Buch das Bemühen der früheren Werke „Die Welt der Formen" und „Wissenschaft und Symbol" (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 146, 1950, S. 235 f.) fort, die Vorherrschaft der mit „haptischen" Begriffen arbeitenden Wissenschaft zu brechen und sie durch eine symbolnahe Wissenschaft zu ersetzen. Zuerst wird die Soziologie einer Kritik unterworfen; sie konstruiert oft notwendige Zusammenhänge da, wo es sich um ein tatsächliches Beieinander handelt, und vor allem ist in solchen Zusammenhängen nicht die wirtschaftliche Struktur das allein bestimmende Moment, wie man es gerne darstellt, sondern Wirtschaft und die übrigen Kulturerscheinungen empfangen ihre Strukturen von einem übergeordneten Ganzen. Dieser letzte Gedanke ist der Beachtung wert. Allerdings sieht F. dieses Ganze nicht in der menschlichen Person, sondern im Anthropokosmos, in der Einheit von Kosmos und Mensch. Entsprechend ist das Geistige und Soziale bereits in der Natur präformiert und das Höhere eine Transformation des Niederen, so daß man durch eine Transformationslogik von den haptischen Begriffen zu den symbolnahen gelangen kann. Hier wäre auf die Gefahr eines Stehenbleibens in einer Art Lebensphilosophie hinzuweisen, die wohl dem Biologischen, nicht ganz aber dem Geistigen gerecht werden kann. So blieb auch das letzte Kapitel „Der Christusglaube im Wissenschaftszeitalter" in wichtigen Punkten unklar oder schief. Eine Philosophie der Person und des geistigen Seins würde dem eigentlichen Anliegen des V. sicher eher gerecht werden. A. Brunner S.J.

Schmitt, Carl: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. (29 S.) Pfullingen 1954, Günther Neske. Pappband DM 3,50.

Ursprung der Macht, Beeinflussung des Machthabers und die sittliche Bewertung der Macht kommen hier zur Sprache. Die Fragen werden gestellt; eine Antwort wird nicht gegeben. Es wird gesagt, daß der Machthaber

durch die Macht isoliert und dadurch wieder indirekten Einflüssen, dem „Vorraum der Macht", ausgesetzt wird, und daß im Gegensatz zu früheren Zeiten der heutige Mensch geneigt ist, die Macht als in sich böse anzusehen. Zum Schluß heißt es, daß die Macht stärker ist als Güte oder Bosheit oder Neutralität des Menschen. Diese Antwort bleibt doch etwas zu sehr im Vordergründigen stehen, wo sie richtig ist (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 154, April 1954, S. 28—35: Die gefährliche Macht). Daß die Macht heute als in sich böse erscheint, liegt wohl nicht nur daran, daß die Machtmittel ungeheuer gewachsen sind, sondern mehr noch in ihrer ganz neuen, mit der Technisierung verbundenen Anonymität, der sich der Mensch wehrlos ausgeliefert fühlt; er begegnet nicht mehr den Verantwortlichen, sondern den Ausführenden. Mit dieser Entwicklung ist das allgemeine sittliche Bewußtsein noch nicht mitgekommen.

A. Brunner S.J.

Hildebrand, Dietrich von: Sittliche Grundhaltungen. (88 S.) Mainz 1954, Matthias-Grünewald-Verlag. Ln. DM 4,90.

Dietrich von Hildebrand hat sich schon vor der Zeit des Dritten Reiches in Deutschland auf dem Gebiete der Wertphilosophie einen Namen gemacht. Vorliegendes Büchlein nun enthält eine feinsinnige und packende Anwendung und Entfaltung seiner Wertlehre in den Tugenden der Ehrfurcht, Treue, des Verantwortungsbewußtseins, der Wahrhaftigkeit und Güte.

G. F. Klenk S.J.

Oesterreich, Maria, Traugott Konstantin Oesterreich. „Ich"-Forscher und Gottsucher. Lebenswerk und Lebensschicksal. (413 S.) Stuttgart 1954, Fr. Frommann. Ln. DM 16,—.

Oe. ist 1949 gestorben, nur kurze Zeit, nachdem er seine Lehrtätigkeit, von der er 1933 enthoben worden war, wieder aufgenommen hatte. Seine Gattin gibt hier an Hand von Zusammenfassungen seiner Werke mit zahlreichen wörtlichen Auszügen ein Bild seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit. In weiteren Kreisen ist Oe. durch die Bearbeitung der Bände 4 und 5 von Uberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, bekannt geworden, die die Philosophie des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart und die Philosophie des Auslands behandeln. Sein persönliches Forschungsgebiet umfaßte die Phänomenologie des Ich, und hier wieder besonders die Religionspsychologie. Nach einer kurzen Periode, wo er dem Mechanismus anhing, ging er zum Idealismus über, einem neuen Neuplatonismus, wie er selbst sagt, und wurde ein entschiedener Gegner des Materialismus. Die Bekanntschaft mit den Schriften der Mystiker ließ ihn die Bedeutung der Religion immer besser erkennen und führte ihn langsam vom Pantheismus weg zum Theismus hin, ohne daß er wohl in dieser Frage zu einer ganz entschiedenen Stellungnahme gekommen ist. Sein großes Problem war die Erfahrung des Göttlichen, die Berührung mit diesem. Entsprechend der damaligen Zeit wird die Lösung noch sehr in dinghaften Kategorien, statt in denen des Mitseins gesucht, wie auch der Glaube noch als ein minderes Wissen verstanden wird. Die Kultur gilt ihm lange ganz im Sinne des Idealismus als unmittelbares Gottempfinden. Menschlich eindrucksvoll ist die unentwegte Hingabe an die Wissenschaft.

A. Brunner S.J.

Bohr, Otto: Der siebente Sinn. Eine Schau des ganzen Menschen. (190 S.) Trier, Joh.-Jos.-Zimmer-Verlag. Kart. DM 1,90.

An Hand der Fülle eines durchdachten modernen Wissens zeigt der Verfasser dem Menschen von heute, daß er nur in Gott seine Ganzheit finden kann. Dieser siebente Sinn für Gott wird in dem Buche auf sehr anschauliche Weise geweckt. Die Dinge der Welt sind eben Analogien für Gott und seine Gnadenwelt. Die astrologischen Gedankengänge, die sich zum Teil auf Plenk berufen, sind mit großem Vorbehalt aufzunehmen.

Ph. Schmidt S.J.

Soziologie

ORDO, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, begründet von Walter Eucken und Franz Böhm, herausg. v. Franz Böhm, Friedrich A. Lutz, Fritz W. Meyer. V (1953), IX u. 397 S., VI (1954), XVII und 226 S. Düsseldorf und München, Helmut Küpper Verlag, 1953 u. 1954. Lwd. DM 27,80.

Den in Bd. 150, S. 67—69 dieser Zeitschrift eingehend gewürdigten vier ersten Bänden des ORDO-Jahrbuchs sind inzwischen zwei weitere Bände gefolgt. Wiederum bieten sie eine Fülle interessanter Beiträge, überwiegend, jedoch nicht ausschließlich aus der Sicht der „Freiburger Schule ". Aus dem Inhalt: Otto Veit, der in ungewöhnlicher Weise den praktischen Bankmann, den Wirtschaftswissenschafter und den Philosophen in sich vereinigt, bemüht sich um den Durchstoß vom partikulären Ordnungsprinzip der Wirtschaft zum universalen ORDO. Fr. A. Lutz erörtert in Dialogform die geläufigen „Einwände gegen die Wettbewerbsordnung", ohne auf philosophische Grundsatzfragen zurückzugreifen. Ein Beitrag von K. J. Partsch untersucht in interessanter Weise, inwieweit eine „Wirtschaftsverfassung", insbesondere im Sinne der Freiburger Schule, sich in Rechtsbegriffe fassen und auf diesem Wege in der staatlichen Verfassung verankern läßt. — Bd. VI bringt ein Gesamtinhaltsverzeichnis der voraufgegangenen Bände.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Teleologie der menschlichen Gemeinschaft. Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie. Von *Theodor Geppert S.J.* Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster, herausgegeben von Prof. *Dr. J. Höffner*. Bd. I. (151 S.) Münster i. Westf., o.J. (1955), Aschendorff. Kart. DM 9,50, geb. DM 11,50.

In ihrem sozialphilosophischen Teil schafft die verdienstvolle Schrift Klarheit über das so viel umstrittene Verhältnis von gesellschaftlichem Ganzem und Glied und, was damit zusammenhängt, von Gemeinwohl und Einzelwohl. Die Ausführungen dieses Teils sind ein Musterbeispiel dafür, wie einige wenige scholastische Distinktionen, an der rechten Stelle angewandt, in verworrene Fragen Licht hineinbringen und den Weg zur sauberen Lösung freilegen können. — Den beiden sozialphilosophischen Gesetzen des Ganzheits- und des Subsidiaritätsprinzips fügt der sozialtheologische Teil der Schrift ein drittes Gesetz hinzu: in der Kirche als dem fortlebenden Christus besitzt die menschliche Gemeinschaft ihr übernatürliches Lebensprinzip. Gewiß ist dieser theologische Teil, der in noch wenig oder gar nicht beackertes Neuland vorstößt, nicht so bis ins letzte ausgefeilt wie der philosophische und kommt ihm an begrifflicher Schärfe nicht gleich. Nichtsdestoweniger bedeutet auch er eine willkommene Bereicherung unserer Erkenntnis.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Borch, Herbert von: Obrigkeit und Widerstand. Zur politischen Soziologie des Beamtentums. (423 S.) Tübingen 1954, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). DM 15,80.

Das Anliegen, das den Verfasser beschäftigt, ist eines, das in den letzten Jahren nicht nur die verschiedenen einschlägigen Wirtschaftszweige, sondern auch die breite Öffentlichkeit stärkstens bewegt hat und noch bewegt, es ist die Frage des Widerstandsrechtes. Borch ist davon überzeugt, daß die Frage nach dem abstrakten Widerstandsrecht oder der Widerstandspflicht des einzelnen zwar eine religiös-ethische Bedeutung habe, ja unerläßlich sei, daß aber praktisch solche Überlegungen nur geringen Wert hätten. Wirksamer Widerstand könne nie von dem einzelnen, von der großen Masse, sondern immer nur von dazu geeigneten sozialen Trägern ausgehen. Diese Träger waren im Mittelalter und bis zum Entstehen der absolutistischen Staaten die Stände gewesen. Ihre Nachfolger in den konstitutionellen Monarchien und den modernen Demokratien sind zunächst einmal die Parlamente, die politischen Parteien. Borch weist aber darauf hin, daß Stände gleichzeitig Träger der Legislative und der Exekutive gewesen seien. Die Parlamente sind nur die Nachfolger in der Legislative; die Exekutive dagegen liegt heute bei dem mächtigen Sozialkörper der Beamtenschaft, der Bürokratie; insbesondere der Ministerial-Bürokratie. Hier scheint ihm darum der Ort gegeben zu sein, wo tatsächlich und darum auch verfassungsmäßig das Widerstandsrecht in unseren Staaten verankert sein müßte. Zur Darlegung dieser These bedient sich der Verfasser der geschichtssoziologischen Methode. Ein erster Teil des Buches bringt darum einen außerordentlich interessanten und in dieser Form wohl erstmaligen Überblick über die Geschichte des Beamtentums von seinen frühesten Anfängen bis in die Gegenwart. Ein zweiter Teil untersucht die verschiedenen Lehren vom Widerstand, die katholische (Max Pribilla), die lutherische, die calvinische. Das reichste Material für eine konkrete heutige Auswertung scheint ihm der calvinische Theologe Althusius (1603) in seiner Ephorenlehre zu bieten.

Ohne Zweifel, ein hochinteressantes und außerordentlich aktuelles Buch, aufgebaut auf einem umfassenden Wissen und getragen von einem praktischen und ausgeglichenen Urteil. Dennoch wird es den Leser wohl kaum völlig überzeugen. Zeigt nicht gerade die so ausführliche Darlegung der Geschichte der Bürokratie, daß deren sozialpolitischer Ursprung immer die Stärkung der Zentralgewalt gegen den Widerstand war? Kann eine Sozialinstitution sich mehr als vorübergehend, kann sie sich dauernd von ihrem geistigen Ursprung lösen? Zeigt sich nicht, daß die Bürokratie da, wo sie dem Widerstand zu dienen suchte, immer versagt hat? Die einzige Ausnahme mag der Kapp-Putsch gewesen sein (der wohl viel dazu beigetragen zu haben scheint, im Verfasser diese Grundkonzeption zu wecken), und selbst hier scheint es fraglich, was mehr zur Überwindung dieses Staatsstreiches geführt hat, der Widerstand der Ministerial-Bürokratie oder der Aufruf der sozialdemokratischen Partei zum Generalstreik. Richtig ist, daß die heute so weit verbreitete Auffassung einer bloßen Zweiteilung, die strukturelle Trennung von Staat und Gesellschaft, überwunden werden muß; daß „Mittelinstanzen", „Ephoren" gefunden werden müssen und daß diesen auch Verfassungsrechte — der Verfasser sagt „Hoheitsrechte", vielleicht würde man doch richtiger sagen: Selbstverwaltungsrechte — eingeräumt werden müßten, welche das Widerstandsrecht mit einschließen. Ob dafür aber der Sozialkörper der Beamtenschaft nicht zu schmal gewählt ist? Ob man nicht weitergehen müßte, ob man nicht im Sinne und nach Maßgabe des Subsidiaritätsprinzips möglichst breiten Kreisen der Gesellschaft Selbstverwaltung und damit Widerstandsrecht verfassungsrechtlich einräumen sollte? Unbeschadet dessen verdienen die Hinweise des Verfassers auf die

Notwendigkeit einer verfassungsrechtlich besseren Verankerung der tatsächlichen Macht der Bürokratie (S. 13—18), vor allem auf das Ungenügen des dem Beamten durch das Grundgesetz eingeräumten Widerstandsrechtes (S. 299 ff.), stärkste Beachtung.

F. zu Löwenstein S.J.

Schwidetzky, Ilse: Das Problem des Völkertodes. (159 S.) Stuttgart 1954, Ferd. Enke. DM 14,60.

Eine völkerbiologische, streng wissenschaftliche Untersuchung — „nicht ein neues geistreiches Buch zur Untergangsideologie (oder Untergangspsychose)" (S. 9) — über die Frage, ob Völker sterben und welches die Ursache dieses Sterbens sei. Unter „Völkern" versteht die Mainzer Professorin „ethnische Lebensgemeinschaften". Daß solche wenigstens als ethnische Lebensgemeinschaften ein Ende finden können, hat die Geschichte oft gelehrt. Im ersten Teil wird der Lebensweg von zwölf Völkern auf Grund reicher geschichtlicher Kenntnisse dargelegt. Der zweite Teil bringt die systematische Auswertung dieser Lebenswege. Es wird die Frage untersucht, welche Faktoren hierbei mitwirken. Es werden behandelt Bevölkerungsrückgang; Sterblichkeit und gewaltsamer Völkertod; Zerstreuung; Geburtenrückgang; das Aussterben von Eliten; Rassenmischung; ethnische Dissimilation. Die Geschichte zeigt, daß Werden und Vergehen von Völkern keine erkennbare Gesetzmäßigkeit aufweist. Vielmehr ist jeder einzelne Lauf einmalig, bestimmt durch die konkreten Verhältnisse, in denen sich dieses Werden und Vergehen vollzieht. Nach sorgfältiger Prüfung lehnt die Verfasserin darum auch den Vergleich zwischen Wachsen und Sterben von Völkern und von Einzelindividuen im Sinne einer gleichgerichteten Gesetzmäßigkeit als geschichtlich nicht haltbar ab. „Die historische Bevölkerungsbiologie lehrt nur, wie die Dinge laufen können, nicht, wie sie notwendig laufen müssen" (S. 159). Das Buch zeichnet sich durch große Klarheit und eine überzeugende Sachlichkeit aus. Besonders dankenswert sind die reichen literarischen Hinweise, die jedem Abschnitt angefügt sind.

F. zu Löwenstein S.J.

Religionsgeschichte

Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige. (600 S.) Salzburg 1954, Otto Müller. DM 15,70.

Der rumänische Verfasser wurde 1933 Professor für Religionsgeschichte und orientalische Metaphysik in Bukarest. Er lehrt seit 1945 in Paris.

Das Werk, das den Höhepunkt einer Reihe von wissenschaftlichen Publikationen bildet, bietet uns die Elemente einer Religionsgeschichte. Die Eigenart der Untersuchungen Eliades liegt in seiner Methode. Bis heute waren folgende Arten wissenschaftlicher Publikationen vorherrschend: Zunächst gibt es die großen Materialsammlungen des 19. Jahrhunderts, die vorwiegend positivistisch vorangingen. Dann sind die entwicklungsgeschichtlichen Arbeiten bekannt, die mit elementaren Hierophanien beginnen, um schließlich zum monotheistischen Gottesbegriff zu gelangen. Eliade nennt die eben erwähnte Art des Vorangehens willkürlich (S. 13). Auch die Methoden, die das religiöse Phänomen mit den Kategorien anderer Wissenschaften, sei es nun Psychologie, Soziologie, Sprachwissenschaft oder Kunst erfassen wollen, lehnt der Verfasser ab. Vielmehr zeigt er Strukturen des Religiösen auf. Neben grundsätzlichen Kapiteln über die Struktur des Sakralen und der Symbole, der Morphologie der Mythen werden die Kategorien des Kosmos, die großen Bereiche von Leben und Sein zugrunde gelegt. So finden wir Kapitel über den Himmel, seine Götter und Symbole, die Sonne, den Mond, das Wasser, die Steine, die Erde, Frau und Fruchtbarkeit, Vegetation, Ackerbau, heiligen Raum und heilige Zeit.

Der Vorteil dieser Methode liegt auf der Hand: Das religiöse Wesen der einzelnen Hierophanien tritt klar hervor.

Die Gefahren dieser Betrachtungsweise jedoch scheinen darin zu bestehen, daß die sakralen Phänomene gleichwertig nebeneinander stehen. Das Göttliche kann sich also in einem Stein ähnlich manifestieren wie in einem Menschen oder einer Himmelserscheinung. Für die einzelnen Hierophanien werden Zeugnisse aus allen Zeiten und Ländern angeführt. „Von einem gewissen Standpunkt aus gibt es keinen Bruch der Kontinuität zwischen den ‚Primitiven' und dem Christentum" (S. 523).

Der Eigenwert der jeweiligen Hierophanie scheint damit weniger unterschieden.

Der Verfasser ist sich dieser Gefahr durchaus bewußt. In vielfältiger Weise bringt das Werk selbst schon solche Unterscheidungen. Darüber hinaus verspricht uns Eliade einen eigenen Band, in dem das Problem der Geschichte des Phänomens Religion gesondert bearbeitet wird (S. 523).

In diesem Zusammenhang wäre es von weittragender Bedeutung, die Sicht des Verfassers von der Sonderstellung des Christentums klarer zu erfahren. Eine Reihe wertvoller Hinweise dafür finden wir in dem Buch. So die Herausarbeitung der Eigenart Jahwes oder die Deutung der Beziehungen der vorausgegangenen Hierophanien zur Inkarnation: „Das religiöse Leben der Menschheit — ausgedrückt durch die Dialektik der Hierophanien — in seiner Gesamtheit wäre, so gesehen, nichts als eine Erwartung Christi" (S. 55/56). Weiterhin

wäre die Herausstellung des Sakralen in einer doch profanen Gegenwart ein Thema von besonderem Gewicht.

Zunächst müssen wir jedoch die vielfältigen Ergebnisse dieses reichen Buches anerkennen, die uns den Wert des Religiösen neu gezeigt haben und damit — alles Seiende kann ja zu sakraler Würde aufsteigen — die Bedeutung der sichtbaren Welt tiefer erfahren ließen.

Besonderer Dank gebührt den Übersetzern M. Rassem und I. Köck, ebenso wie dem Verlag, die dem deutschen Sprachbereich dieses wertvolle Werk zugänglich gemacht haben. H. Schade S.J.

Peterich, Eckart: Kleine Mythologie der Götter und Helden der Griechen. (160 S. u. 2 Karten.) Freiburg i. Br. 1948, 2. Aufl., Badischer Verlag. Geb. DM 5,40.

Peterich, Eckart: Kleine Mythologie der Götter und Helden der Germanen. (190 S.) Freiburg i. Br. 1949, 4. Aufl., Badischer Verlag. Halbl. DM 5,40.

Das Wiedererscheinungsjahr der beiden Büchlein liegt schon eine Weile zurück — es ist gerade deshalb angezeigt, sich ihrer erneut zu erinnern. Knapp und bündig erzählt Peterich von all jenen mythologischen Vorstellungen und Ereignissen, die ein selbstverständlicher Teil unseres abendländischen Bildungsgutes sein sollten. Verwirrende mythologische Komplikationen und Variationen löst er zu gut verständlichen Geschehnissen auf; man freut sich der „edlen Einfalt und stillen Größe" der meisterhaften Bearbeitung.

Zur Einführung wie auch zur Auffrischung des Gedächtnisses bietet der Verfasser das geschlossene Weltbild der Griechen und Germanen dar. Wie sehr es sich bei den Mythen der beiden Völker um eine echte, durch Jahrhunderte gültige Weltanschauung handelt, wird durch die den Einzelkapiteln vorangestellten Verse unterstrichen. Für das Buch der griechischen Sagen wurden meist Aussprüche klassischer Dichter, für das der germanischen Sagen Stellen aus der Edda oder den großen Heldenepen gewählt.

Über die Sammlung der mythologischen Stoffe hinaus leisten die Namenverzeichnisse und Literaturangaben gute Dienste zu intensiveren Studien. In den Einleitungen hat der Verfasser eigene Anschauungen zur Entwicklung des Mythos und der Mythologie der Griechen und Germanen niedergelegt. Der Abriß „Zur altgermanischen Glaubensgeschichte" (nach F. v. d. Leyen und J. de Vries) trägt einer weitverbreiteten Unkenntnis über die Religion unserer Vorfahren Rechnung; eine entsprechende Betrachtung für Griechenland wurde unterlassen, wohl aus der Erkenntnis heraus, daß uns der Sagenkreis der klassischen Antike durch Literatur und Bildende Kunst ungleich näher steht als der der Germanen.

Peterich weiß wohl von der Abneigung des heutigen Menschen gegen lange Abhandlungen; so können seine beiden „Nachschlage-, Lese- und Lernbüchlein" einem großen Kreis manch dicken Wälzer ersetzen, durch den man sich schließlich doch nicht hindurchringt. Ad. Koch

Menschen in der Entscheidung

Meissinger, Karl August: Der katholische Luther. (320 S.) München 1952, Leo Lehnen. Ln. DM 19,80.

Wäre dieses postume unvollendete Werk die Lutherbiographie geworden, auf die wir immer noch warten? An geschichtlicher Kenntnis dazu fehlte es dem allzu früh verstorbenen Verfasser keineswegs. Wo er Texte und Briefe Luthers zu deuten hat, merkt man den Meister seines Faches, der aus jahrzehntelanger Vertrautheit mit dem Werk des Reformators — war er doch Mitherausgeber der großen Weimarer Lutherausgabe — manches wohl richtiger sieht als Grisar, der allerdings wohl zu schlecht bei Meisinger wegkommt, wie derjenige feststellen kann, der sich die Mühe macht, die gerügten Stellen bei Grisar selbst nachzulesen. Der Verfasser ist Protestant, und wie nahe auch immer er der katholischen Kirche gekommen sein mag, die Zugehörigkeit zur Reformation gab er nie auf. Aber er sieht die menschlichen Schwächen Luthers und wie verderblich sie neben dem Versagen mancher römischer Behörden für die Kirchenspaltung waren. Insofern ist das Werk der Anfang einer Entmythologisierung Luthers. Aber man tut dem Verfasser wohl kein Unrecht, wenn man behauptet, daß er für die theologischen Probleme nicht die gleiche Befähigung mitbringt wie für die geschichtlichen. Ohne Zweifel hatten Denifle und Grisar die größere theologische Bildung, um die Fehlansätze in der Theologie des jungen Augustinermönches zu entdecken. Für den modernen Menschen mag es zuweilen nach einem Streit ums Wort ausschauen, da ihm die Begriffssprache der mittelalterlichen Theologie mit ihren feinen Unterscheidungen meist verschlossen ist. Aber solche Feinheiten sind nicht immer umsonst. Hinter ihnen können sich ganz verschiedenartige Auffassungen der Heilswirklichkeit verbergen, von denen die eine sich mit der Glaubenslehre der Kirche verträgt, die andere sie jedoch untergräbt. Es gibt zwar theologische Lehrmeinungen innerhalb der Kirche, zu Luthers Zeiten so gut wie heute, weil die dogmatischen Aussagen des Lehramtes die Heilswirklichkeit nie in ihrem vollen Umfang erfassen können und insofern eine gewisse Breite der Deutung möglich ist. Aber es gibt eben auch theologische Aussagen, die mit der Aussage der Kirche in Widerspruch stehen und damit die Heilswirklichkeit überhaupt verfehlen

und daher irrig sind. Daß Luthers Meinung vom allein rechtfertigenden Glauben eine solche war, daran konnte bereits vor dem Konzil von Trient kein Zweifel sein. Diese Bemerkungen wollen die Lauterkeit des Verfassers nicht bestreiten, sondern nur überhaupt auf die Schwierigkeit hinweisen, der sich jeder Biograph Luthers unweigerlich gegenübersieht. Einerseits eine schier unübersehbare Fülle von Schriften und Reden des Reformators, anderseits eine gründliche Kenntnis der katholischen Theologie, ein Rüstzeug, das den meisten Biographen Luthers von evangelischer Seite abgeht. Wer vermag beides zu vereinen? Wenn man also kaum annehmen kann, daß dieses großangelegte Lutherwerk das endgültige Bild des Reformators gezeichnet hätte, so wird man es doch bedauern müssen, daß es dem Verfasser verwehrt war, das Werk zu vollenden. Zweifellos hätte er manches zu sagen gehabt, das so wie er nicht leicht ein anderer sagen wird.

O. Simmel S.J.

Maritain, Raïssa: Die großen Freundschaften. (451 S.) Heidelberg, F. H. Kerle. Ln. DM 14,80.

Frau Maritain hat eine ganze Reihe der Männer gekannt, die mit dem Neuerwachen des Glaubens in Frankreich eng verbunden sind. So wird die Schilderung all dieser Begegnungen zu einer Zusammenfassung dieser ganzen katholischen Erneuerungsbewegung. Wir begegnen in diesem Buch meist auf eine sehr persönliche Weise: Henri Bergson und Léon Bloy, Jacques Maritain und Péguy, Psichari und Rouault und manchen andern Zeugen des Glaubens, deren Zeugnis bis in die Gegenwart hineinstrahlt.

F. Hillig S.J.

Schmidt-Pauli, Elisabeth von: Boten der Liebe. Heiligenlegenden. Mit Zeichnungen von Eva Kausche-Kongsbak. (252 S.) Kevelaer 1954, Verlag Butzon u. Bercker. Gln. DM 6,80.

Die echte Legende will nicht erzählen, wie es historisch genau war; ihr geht es um die heilsgeschichtliche Bedeutung eines heiligen Lebens, wie im sichtbaren Geschehen das Übernatürliche, Unsichtbare erscheint. Weil die Verfasserin im Übernatürlichen ganz zuhause ist, gelingt es ihr so gut, in diesem Sinne legendenhaft zu erzählen, so gut, daß auch die Kinder unsrer Tage dem Heiligen in diesen Gestalten sich öffnen werden. Diese „Boten der Liebe" kommen aus allen Jahrhunderten in unsere Zeit hinein: Agnes und Notburga, Bruder Klaus und die beiden großen Freunde Ignatius und Franz Xaver, die Märtyrer von Uganda, Bernadette und P. Michael Pro. Dichterische Verwandlungskraft erschließt uns die eine Liebe in ihrer aller Herzen, die wie Geschwister sie zusammenführt. Was nicht nur der Jugend heute so not tut, die Verlockung zum Guten, ja zum Heiligen, in diesen „Boten der Liebe" wirkt sie auf uns. Die Zeichnungen begleiten gut die innere Bewegung des Buches.

H. Kreutz S.J.

Baker, Gladys: Mein Weg nach Damaskus. (300 S.) Heidelberg 1954, F. H. Kerle Verlag. Ln. DM 9,80.

Natürlich trifft der etwas konventionelle Titel insofern nicht ganz zu, als sich die Verfasserin ihre Konversion viel Suchens hat kosten lassen. Zwei Antriebe, so sagt sie, haben ihr Leben beherrscht: der Wunsch, als Journalistin eine führende Rolle zu spielen, und das Verlangen, sich von jener eigentümlichen Wirklichkeit Gewißheit zu verschaffen, von deren Existenz die Mystiker so überzeugend gesprochen haben (S. 9). Als Journalistin wird sie durch ihre Interviews mit Kemal Atatürk, Mussolini, Chesterton u. a. bekannt; als religiös Suchende findet sie 1950 unter Führung Bischof Fulton J. Sheens den Weg zur Kirche. Von all dem weiß sie fesselnd zu erzählen. Ein sowohl zeitgeschichtlich wie religiös lesenswertes Buch.

F. Hillig S.J.

Kunst

Das Abendland gemalt. Schriften zur Kunst v. Benno Reifenberg. (440 S.) Frankfurt/Main 1950. Societäts-Verlag. Gzl. DM 13,80.

Fast jede zweite Kleinstadt bietet heutzutage eine Kunstausstellung, Film und Fernsehfunk werden uns in wenigen Jahren jeglicher Reisemühe und persönlicher Kunstwahl enthoben haben, und nur wenige mögen sich dann noch daran erinnern, daß einst die Malerei des Abendlandes über weite Entfernungen hin aufgesucht und vom Kenner und Liebhaber jedesmal neu für sich erobert werden mußte. Man mag über das Ansteigen und die Verbreiterung des Interesses am abendländischen Kulturgut erfreut sein — die ruhige und abgeschlossene Einheit und Harmonie von ehedem besteht nicht mehr, weder unter den Gemälden an sich, die oft recht wahllos zusammengewürfelt sind, noch zwischen ihnen und den jeweiligen Ausstellungsräumen.

Greifenberg unternimmt den Versuch, diese verlorengegangene Einheit in einer Sammlung kunstbetrachtender Schriften und Aufsätze aus den letzten drei Jahrzehnten wenigstens geistig wiederherzustellen und aufzuzeigen, was einmal Gesamtheit der europäischen Kunst war. Durch ihn sieht man die Malerei unseres Kontinents von der Dämmerung der Frühzeit an bis in das Zwielicht der Gegenwart als eine mit dem Geschick der Völker zutiefst verbundene, wesentliche Erscheinung. Greifenberg stellt sie den Penaten des Aeneas gleich, all jene Werke eines Tizian und Goya, eines Rubens und Delacroix, eines Menzel und Gauguin — je-

nen Penaten, die den flüchtenden Trojaner auf seinen Irrfahrten stets mit neuem Mut erfüllten und ihn schließlich seinem Ziel auf italischem Boden zuführten.

So werden alte berühmte Gemälde unter der Sicht eines „Beharrlichen, dem allein sich ihre Tiefe öffnet", neu vertraut. Die klaren Konturen der Welt südlich der Alpen, die zarten, verschwommenen Töne des französischen Nordens, die unnachahmlichen Landschaften und Porträts der Niederländer, die exakten, subtilen Zeichnungen, Stiche und Radierungen der Deutschen erweisen sich als das geistige Spiegelbild der durch die Kunst geformten Natur unseres Abendlandes. Nürnberg, Dürers Stadt, ersteht nochmals, wie es niemals wieder sein wird und erlebt werden kann. Greifenbergs Einfühlungsvermögen in die betrachteten Werke und ihre Meister kommt nicht zuletzt in den „Phantasien vor der Staffelei" so stark zum Ausdruck, daß die Grenzen schriftstellerischer Interpretation gesprengt erscheinen und man einen neuen, nachschaffenden Künstler gleich einem Meisterdirigenten vor sich zu haben glaubt. Ad. Koch

Seewald, Richard: Symbole. Zeichen des Glaubens. Luzern 1954, Rex-Verlag.

Die Bilder des Künstlers sprechen die uralten Wahrheiten christlicher Geheimnisse in neuer Sprache. Geordnet in der Hierarchie des Glaubensbekenntnisses machen sie das Mysterium sichtbar und regen uns unmittelbar an. Es ist nicht nur die Berufung an die Münchener Akademie, die zeigt, daß sich das Können Seewalds Bahn gebrochen hat, vielmehr sind seine Gestaltungen selbst es, die sich durchgesetzt haben.

Der 2. Auflage seiner „Symbole" hat der Verfasser ein beachtenswertes Vorwort hinzugefügt, in dem er sich dagegen wehrt, daß eine moderne Betriebsamkeit die gesamte Kunst der Kirche auf das Symbol beschränken möchte. So erweist sich der Künstler auch hier als Lehrer, der vielen etwas zu sagen weiß.

Man kann das Büchlein auch im Religionsunterricht nutzbringend verwenden.
H. Schade S.J.

Siebenhüner, Herbert: Das Kapitol in Rom. Idee und Gestalt. (147 S., 74 Abb.) München 1954, Kösel. Ln. DM 22,50.

Die Geschichte des Kapitols in Rom zeigt uns die Entwicklung eines antiken Sakralbezirkes zu einem profanen Zentrum der Hauptstadt der Kirche. Aus einem Weltwunder — so nannte noch Gregor von Nazianz das Kapitol — wurde der Ort eines Museums, das 1734 unter Clemens XII. dort eröffnet wurde. Diese Gegensätze, die auch den zeitlichen Rahmen des Werkes bilden, veranschaulichen uns die Bedeutung, aber auch die Tragik des Kapitols.

Der Untersuchung gelang es, zwei Extreme zu vermeiden: Zunächst konnte man die bunte Fülle historischer Ereignisse weit in die Arbeit miteinbeziehen. Diese Fülle hätte ohne Zweifel die Sprache des Platzes und seiner Kunstwerke übertönt.

Anderseits hätte man eine Art Inventar der Gegebenheiten und Gegenstände geben können. Auch dieses hat der Verfasser vermieden. Vielmehr hat Siebenhüner die Profile der kunsthistorischen Schichten des Platzes herausgearbeitet und damit den Erinnerungs- und Gegenwartswert der Denkmäler sichtbar gemacht. So konnte er seinen sorgfältigen Untersuchungen eigene Deutungen ersparen und ein wissenschaftliches Werk schaffen. Eine Reihe von neuen Ergebnissen wurden namentlich in der Michelangeloforschung erzielt.

Der anregende Inhalt und die lebendige Gestaltung des Textes werden dem wissenschaftlichen Buch auch unter Laien viele Freunde gewinnen. H. Schade S.J.

Beyer, Oskar: Frühchristliche Sinnbilder und Inschriften. Lebenszeugnisse der Katakombenzeit. Drittes Heft der Schriftenreihe: Friedhof und Denkmal. Herausgegeben von Werner Lindner. (39 S., 51 Abb.) Kassel, Bärenreiter - Verlag. DM 6,50.

Die Widmung, „Denkstein für M.s unbekanntes Grab in Auschwitz", verrät uns, daß es nicht nur Gelehrsamkeit war, die den Verfasser bestimmt hat, sich mit diesem Thema zu beschäftigen, sondern die Frage nach dem Sinn des Todes. Dieses Anliegen finden wir nicht nur in der Einleitung und im Schluß, es wird auch in den kurzen und sachlich gut durchgearbeiteten Kapiteln greifbar. Inschriften und Symbole, nach Form und Inhalt feinsinnig durchdacht, und ein Abschnitt über den Katakombenglauben machen das Büchlein mit den rot gezeichneten Tafeln zu einem wertvollen Werk, das sicher auch für den Unterricht reiche Dienste leisten wird.

Die Zeit vor dem Edikt von 312 „vorkirchliche Gemeindezeit" zu nennen, halten wir für falsch, „Katakombenzeit" für problematisch; aber diese Korrekturen wollen den vielfältigen Wert des Buches nicht herabsetzen. H. Schade S.J.

Goldscheider, Ludwig: El Greco. Gemälde-Zeichnungen-Skulpturen. (223 S., davon 209 z. T. farb. Tafeln.) Köln 1954, Phaidon-Verlag. Geb. DM 24,—.

Die Entdeckung der künstlerischen und religiösen Werte El Grecos gehört zu den positiven Ereignissen am Anfang unseres Jahrhunderts. In dem vorliegenden Werk, das nun schon in 3. Auflage erscheint, werden diese Werte einem größeren Kreis zugänglich gemacht.

Dem Verfasser ist es gelungen, den Menschen und das Werk des Künstlers aus sei-

ner vielschichtigen Umwelt und zwiespältigen Zeit heraus verständlich zu machen, ohne daß die kunstgeschichtliche Analyse durch die Zeitgeschichte in den Hintergrund gedrängt wurde. Einige extreme Formulierungen wie z. B. den Satz von dem Feuer, das die Inquisition nicht ausgehen ließ, u. ä., kann der Leser selbst leicht auf ihr Maß zurückführen. Andere Gedanken regen eher an. So die Beziehungen zwischen dem Werk des Künstlers und dem Geist des heiligen Ignatius von Loyola, auf die der Verfasser hinweist. Im ganzen wird man feststellen, daß G. in hervorragender Weise ebenso kurz wie lebendig das nicht leicht zugängliche Werk El Grecos vor uns Gestalt werden läßt. Verzeichnisse der Bildinhalte und Standorte der Bilder und eine kurze Bibliographie schließen den Band ab.

Die Fülle der ausgezeichneten Tafeln — in der Neuauflage sind u. a. Abbildungen von einer Reihe von Skulpturen dazu gekommen — machen das Werk auch für den religiösen Menschen zu einer Kostbarkeit.

H. Schade S.J.

Sommerville, Story: Auguste Rodin. Skulpturen. (14 S., 92 Tafeln.) London 1953, Phaidon-Verlag. Geb. DM 12,50.

Der große französische Bildhauer, der das 19. mit dem 20. Jahrhundert verbindet, nimmt in mancher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Zunächst trat er, nach einigen Jahren künstlerischer Ausbildung und Tätigkeit, in ein Kloster der Eudisten ein, wo er die Gelübde ablegte, jedoch sehr bald wieder die klösterliche Gemeinschaft verließ. Als weithin überragender Bildhauer in der malerisch empfindsamen Epoche des Impressionismus zeigt sich eine neue Eigenart des Künstlers. Daß es ihm trotz Umwelt und Zeit gelang, eine Reihe religiöser Themen tief und neu zu fassen — man erinnere sich nur an das „Höllentor" u. ä. —, verleiht ihm wiederum einen besonderen Wert.

Leben und Werk dieses Künstlers bietet in zusammengefaßter Form Sommerville Story und führt uns so in die 92 Tafeln des Bandes ein.

Sicher hat fotografierte Plastik etwas Mißliches, und es wäre besser, der Leser könnte das Museum Rodin in Paris selbst durchwandern. Bei Rodin besitzt jedoch trotz aller Gegensätze die Fotografie eine besondere Verwandtschaft zum Werk des Künstlers: Sie zeigt uns die Struktur der Oberfläche der Skulpturen, die bei diesem einzigartigen Bildhauer des Impressionismus eine besondere Sprache spricht.

Jeden Betrachter, dem es gelingt über die Bilder zum Wesen der Gestalten vorzudringen, werden die Werke innerlich bereichern. Er wird die Gegensätze unserer Zeit, in der Oberfläche und Tiefe einander begegnen, neu erfahren und so seine eigene Existenz besser verstehen.

H. Schade S.J.

Bogler, P. Theodor O.S.B.: Aphorismen zur christlichen Kunst. (80 S., 1 Tafel.) Maria Laach 1954, Verlag Ars liturgica.

Die vorliegenden Aphorismen sind geordnet nach den vielfältigen Beziehungen zwischen Kirche und Kunst, Gegenwart, Mysterium, Symbol, Bau, Altar u. ä. Wie nicht anders zu erwarten war, geht von diesen Gedanken eine Fülle von Anregungen aus; denn Aphorismen sind Geistesblitze, die zünden wollen.

Die Aphorismen von P. Theodor Bogler jedoch verraten noch eine Eigenheit, die sie von Erzeugnissen ähnlicher Art unterscheiden. Während nämlich sonst dem Aphorismus, der Probleme der Gegenwart aufwirft, ätzende Kritik und Ironie eignet, finden wir hier eine Hinwendung zum Positiven. Der tragende Grund der Meditation wird in diesen Gedanken spürbar.

Der Evangelist auf der beigefügten farbigen Tafel — ein Erzeugnis der frühmittelalterlichen Kunst des Benediktinerordens — stellt die Beziehungen zu dem großen Erbe des Ordens in sinnenfälliger Weise her. Wir verdanken das Bild den kunstwissenschaftlichen Fotoarbeiten von P. Frowin Osländer, der die kostbaren Schätze der Frühzeit des Ordens der religiösen und künstlerischen Vertiefung der Gegenwart zur Verfügung stellt.

H. Schade S.J.

Perspektiven 1952/53. Ein Jahrbuch. Herausgegeben vom Forschungsinstitut für europäische Gegenwartskunde. (204 S.) Wien 1953, Universitätsverlag Wilhelm Braumüller. DM 8,—.

Unter der Redaktion von R. C. von Ripper und Fr. Hansen-Löve hat das Institut für Gegenwartskunde diesen Band herausgebracht, der sich mit den Fragen der modernen Kunst befaßt. Ein Soziologe und ein Priester, zwei Maler, zwei Literaturkritiker, ein Musikschriftsteller und drei Kunsthistoriker bestreiten die Beiträge des Werkes. Wer sich bemüht, in das Verständnis der modernen Kunst einzudringen, wird hier von verschiedenen, und zwar sehr zuständigen Autoren, Wesentliches erfahren und kann zu einem eigenen Urteil über die gestellten Probleme gelangen.

H. Schade S.J.

Hilfsmittel für Schriftsteller

Wehrle, Hugo: Deutscher Wortschatz. Ein Wegweiser zum treffenden Ausdruck. 11. Auflage. (516 S.) Stuttgart 1954, Ernst Klett. Ln. DM 19,60.

Seine Gliederung nach Begriffsgruppen und Bedeutungsfeldern erleichtert das Auffinden des jeweils passenden Wortes und macht das Werk zu einem geschätzten Hilfsmittel für Schriftsteller, Journalisten und Redner.

I. Bleibe

1954 K 3186 V

5. JULI 1960
10. AUG. 1960
13. APR. 1961
22. 6. 1962
29. AUG. 1962
19. NOV. 1963
12. MAI 1964
26. MRZ. 1965
12. MAI 1965
16. NOV. 1965
25. JULI 1968
3. APR. 1969
9. MAI 1969
18. 9. 69
2. Feb. 1972
8. Feb. 1972
16. MAI 1973
16. MRZ. 1982
7. SEP. 1982

6,30