N12<520966129 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
÷TÜBINGEN÷
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

156. BAND

1954/1955

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertsechsundfünfzigsten Bandes

	Seite
Adám, Erziehung des Kindes zu internationaler Verbundenheit. Kongreßbericht*	309
Altmann, Der Öffentlichkeitsanspruch des Katholizismus und die Front der Gewerkschaften	272
Brunner, „Das Ding dingt Welt"*	69
— Im dreifaltigen Licht	161
Deuerlein, Verlauf und Ergebnis des „Zentrumsstreites" (1906—1909)	103
Erlinghagen, Der neue deutsche Katechismus	370
Fervers, Psychologische Testuntersuchung oder Beratung?	35
Die Frage des Priesternachwuchses*	63
Grenzmann, Friedrich Schiller	203
Grillmeier, Heilige Jungfräulichkeit	81
Grisar, Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg 1555	440
Haas, Ergebnisse der Zellphysiologie philosophisch gesehen	355
Hillig, Lob des Briefschreibens	17
— Beiträge zu einem neuen Pascal-Bild*	224
Hollenbach, Das moralische Urteil beim Kinde	279
Jungmann, Liturgie zwischen Bewahrung und Bewegung	321
Kerber, Wandlungen im amerikanischen Kapitalismus*	385
Klenk, Europas Einsturz und die Weltvernunft	93
— Dante und die Neuzeit*	219
— Rom und Byzanz*	469
Krauß, Naturrecht, positives Recht und apriorische Rechtslehre	228
Lachmann, Hölderlins Christusbild	332
Maceina, Der Menschgott Dostojewskijs als Gestalt des östlichen Atheismus	418
March, Zur Sexual-Ethik	289
Michel, Heilende Stille*	146
v. Nell-Breuning, Marktgehorsam?	251
Nölle, Der Ursprung des Christentums in Indien*	468
Overhage, Periodischer Ablauf der Organismengeschichte	24
— Die Fälschung des Piltdown-Unterkiefers*	222
Pähler, Universität und katholischer Öffentlichkeitsanspruch	167
Petri, Die Welt als Ganzes	177
Rahner, H., Ignatius von Loyola und Deutschland im Jahre 1555—1556	241
Rahner, K., Über den Ablaß	343
Roth, Weltfrieden und Weltkommunismus	40
Schade, Vincent van Gogh, „halb Mönch, halb Maler"	187
— Kunst und Leben der Etrusker*	144
Schmidt, Die Stellung des heiligen Thomas zur Astrologie*	65
— Hexenprozesse und Hexenwahn in neuer Sicht*	149
Semmelroth, Vom geistlichen Amt	401
Sendler, Zwölf Jahre Priester in der Sowjetunion*	305
Seul, Die Schwarzen und die Weißen von Florenz	389
Siegmund, Tiersprache und Menschensprache	6
— Zu der in Lourdes erfolgten Heilung des blinden Knaben Gérard Baillie*	151
Simmel, Abgestiegen zu der Hölle	1
Stürzl, Aldous Huxley	49
Trapp, Berufung und christliche Verantwortung des Arztes	199
Valters, Das Vergehende und das Bleibende im Sowjetrecht	409
Willam, Die Welt der Almweiden	433
Wolter, Der Reichsbischof Ulrich von Augsburg	262
Wüst, Das Wünschelrutenproblem	127

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Inhaltsübersicht

I. THEOLOGIE

August Brunner, Im dreifaltigen Licht 161
Karl Erlinghagen, Der neue deutsche Katechismus 370
Aloys Grillmeier, Heilige Jungfräulichkeit 81
Josef Andreas Jungmann, Liturgie zwischen Bewahrung und Bewegung 321
Karl Rahner, Über den Ablaß 343
Otto Semmelroth, Vom geistlichen Amt 401
Oskar Simmel, Abgestiegen zu der Hölle 1
Georg Siegmund, Zu der in Lourdes erfolgten Heilung des blinden Knaben Gérard Baillie* 151

II. PHILOSOPHIE — NATURWISSENSCHAFTEN

Johannes Haas, Ergebnisse der Zellphysiologie philosophisch gesehen . 355
Winfried Petri, Die Welt als Ganzes 177
Georg Siegmund: Tiersprache und Menschensprache 6
Joseph Wüst, Das Wünschelrutenproblem 127
August Brunner, „Das Ding dingt Welt"* 69
Franz Hillig, Beiträge zu einem neuen Pascal-Bild* 224
Philipp Schmidt, Die Stellung des heiligen Thomas zur Astrologie* . 65

III. PSYCHOLOGIE — ERZIEHUNG

Carl Fervers, Psychologische Testuntersuchung oder Beratung? . . . 35
Johannes Hollenbach, Das moralische Urteil beim Kinde 279
Hans March, Zur Sexual-Ethik 289
Georg Trapp, Berufung und christliche Verantwortung des Arztes . . 199
Johannes Adám, Erziehung des Kindes zu internationaler Verbundenheit. Kongreßbericht* 309

IV. GESCHICHTE — VORGESCHICHTE

Ernst Deuerlein, Verlauf und Ergebnis des „Zentrumsstreites" (1906 bis 1909) 103
Josef Grisar, Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg 1555 440
G. Friedrich Klenk, Europas Einsturz und die Weltvernunft 93
Hugo Rahner, Ignatius von Loyola und Deutschland im Jahre 1555 bis 1556 241
Hans Wolter, Der Reichsbischof Ulrich von Ausgburg 262
Philipp Schmidt, Hexenprozesse und Hexenwahn in neuer Sicht* . . 149

G. Friedrich Klenk, Rom und Byzanz* 469
Wilfried Nölle, Der Ursprung des Christentums in Indien* 467
Paul Overhage, Periodischer Ablauf der Organismengeschichte . . . 24
— Die Fälschung des Piltdown-Unterkiefers* 222

V. LITERATUR

Wilhelm Grenzmann, Friedrich Schiller 203
Eduard Lachmann, Hölderlins Christus-Bild 332
Antanas Maceina, Der Menschgott Dostojewskijs als Gestalt des östlichen Atheismus 418
Erwin Stürzl, Aldous Huxley 49
G. Friedrich Klenk, Dante und die Neuzeit* 219
Kurt Michel, Heilende Stille* 146
Wilbert Seul, Die Schwarzen und die Weißen von Florenz* 389

VI. KUNST

Herbert Schade, Vincent van Gogh, „halb Mönch, halb Maler“ . . . 187
— Kunst und Leben der Etrusker* 144

VII. RECHTSWISSENSCHAFT

Nikolaus Valters, Das Vergehende und das Bleibende im Sowjetrecht . 409
Heinrich Krauß, Naturrecht, positives Recht und apriorische Rechtslehre* 228

VIII. SOZIOLOGIE — VOLKSWIRTSCHAFT

Rüdiger Altmann, Der Öffentlichkeitsanspruch des Katholizismus und die Front der Gewerkschaften 272
Oswald von Nell-Breuning, Marktgehorsam? 251
Karl H. Pähler, Universität und katholischer Öffentlichkeitsanspruch 167
Walter Kerber, Wandlungen im amerikanischen Kapitalismus* . . . 385
Die Frage des Priesternachwuchses* 63

IX. ZEITFRAGEN

Paul Roth, Weltfrieden und Weltkommunismus 40
Egon Sendler, Zwölf Jahre Priester in der Sowjetunion* 305

X. BESINNUNG

Franz Hillig, Lob des Briefschreibens 17
Franz Michel Willam, Die Welt der Almweiden 433

Zeitbericht im Überblick

Kirche und Christentum: Die Kirche in den buddhistischen Ländern 62 — Kirche in Not — Priester in Not 61 — Aus der Weltmission 139 — Südamerika — protestantisches Missionsland 139 — Der Priesternachwuchs auf den Philippinen 140 — Spannungen innerhalb der Freimaurerei 214 — Der Kirchenkampf in Argentinien 215 — Augsburger Religionsfrieden 1955 462 — Heilung in Lourdes 464 — Geistliche unterwegs nach Rom 465 — Religiöse Lage in Südamerika 466 — Protestantismus in Spanien 466.

Jugend und Familie: Die chinesische Jugend 211 — Alles für die Familie 304 — Die Ursachen der heutigen Jugendverwahrlosung 382 — Film und Bildserie als „Nebenschule" 384 — Katholische Filmarbeit 464.

Schule: Zur Schulfrage 59 — Fragen des Privatschulwesens 60 — Zum belgischen Schulkampf 213 — Staat und Schule 137.

Hinter dem Eisernen Vorhang: Ferngelenkter Empfang 62 — Tito und die Bauern 140 — Rußland und die Todesstrafe 142 — Bevölkerung der UdSSR 218 — Große Versprechungen der Bolschewiken 301 — Reform der chinesischen Schrift 304 — Hoffnung auf Verträge 384 — Entstehung von Zellen aus lebender Materie? 464.

Soziologie und Wirtschaft: Das moderne Gefängnis 142 — The British Character 143 — Die deutsche akademische Emigration nach den USA 1933—1941 212 — Ausschnitt aus den Elendsgebieten des italienischen Südens 217 — Erdöl 466.

Buchbesprechungsgruppen

Anweisung zum christlichen Leben 155 — Christliche Lehre 153 — Dichtung 318, 398 — Erziehung und Bildung 399 Evangelisches Christentum 393 — Ferne Länder 78 — Geistesgeschichte 74 — Gelebtes Christentum 156, 393 — Geschichte 236, 313, 476 — Zur Gesellschaftslehre 157 — Für junge Menschen 80 — Kunst und Kultur 478 — Literatur 76, 317, 479 — Musik-Film 320 — Philosophie 158, 234, 473 — Physik 316 — Rußland 240, 397 — Theologie und Seelsorge 73 — Völkerrecht 475 — Zeitfragen 395.

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Adam, K., Der Christus des Glaubens	153
Aretin, E. von, Krone und Ketten	315
Auer, A., Die vollkommene Frömmigkeit des Christen	74
Babel, H., La Pensée d'Albert Schweitzer	474
Bellarmin, R., Meine Rache ist anders	480
Bercker, E. (Hrsgb.), Jungen von heute — Männer von morgen	80
Bernanos, G., Gefährliche Wahrheiten	396
Blixen, T., Afrika dunkel lockende Welt	78
Böhm, A., Epoche des Teufels	397
Bollnow, O. Fr., Unruhe und Geborgenheit im Weltbild unserer Dichter	318
Bornkamm, H., Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte	394
Bowle, J., The Unity of European History	237
Braun, F. M., La Mère des fidèles	154
Breasted, J. H., Geschichte Ägyptens	238
Calves, J.-Y., Droit international et souveraineté en U.R.S.S.	475
Capelle, W., Geschichte der Philosolosophie III. Die griechische Philosophie. Dritter Teil: Vom Tode Platons bis zur Alten Stoa	159
Coatman, J., Völkerfamilie Commonwealth	478

Seite

Corbishley, Th., Die katholische Kirche 233
Delp, A., Kämpfer — Beter — Zeuge. Letzte Briefe und Beiträge von Freunden 157
Dörfler, P., St. Ulrich der große Bischof und Reichsfürst 266
Eichner, H., Thomas Mann . . . 76
Elert, W., Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens . . . 395
Erpf, H., Neue Wege der Musikerziehung 320
Evangelisches Kirchenlexikon . . . 393
Fellerer, K. G. (Hrsgb.), Kirchenmusikalisches Jahrbuch 320
Fenton, C., Der fliegende Doktor . . 79
Fervers, H., Der allmächtige Mensch? 395
Frankfort, H. u. a., Frühlicht des Geistes 74
Gardi, R., Unter Walfängern und Eismeerfischern 78
Geiselmann, J. R., Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers 234
Gerard, J., Meine geheime Mission als Jesuit 156
Gilson, E., Dante und die Philosophie 219
Groll, G., Magie des Films 320
Grunenberg, D., Die Schwierigkeit ein Mädchen zu heiraten 80
Haas, J., Physiologie der Zelle . . 355
Hadriga, F., Die religiöse Erziehung 400
Heer, F., Begegnung mit dem Feinde 315
— Europäische Geistesgeschichte . . 313
Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze 69
— Aus der Erfahrung des Denkens . 69
Heinisch, H. H., Südostasien . . . 79
Heiseler, B. von, Versöhnung . . . 398
Hennings, E., Hamlet, Shakespeares „Faust"-Tragödie 317
Heyer, F., Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917—1945 . . . 240
Highet, G., Führen, lehren, unterweisen 399
Hildebrand, D. von, Die Menschheit am Scheideweg 159
Historia Mundi. Dritter Band: Der Aufstieg Europas 236
Hölderlin, F., Friedensfeier . . . 339
Hoffmeister, J. (Hrsgb.), Wörterbuch der philosophischen Begriffe . . 473
Hofmeister, K., Das biologische Anrecht des Kindes 400
Huonder, Qu., Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie . . 159
Jansen-Cron, H., Weisheit für den Alltag 73
Instinsky, H. U., Bischofsstuhl und Kaiserkrone 477
Jünger, E., Freundschaftliche Begegnungen (Festschrift) 317
— Das Sanduhrbuch. 2. Auflage . . 319
Kahl-Furthmann, Fragen aus der Not der modernen Welt an das Christentum 233
Karisch, R., Der Christ und Stalins dialektischer Materialismus . . . 397

Seite

Karrer, O., Augustinus. Das religiöse Leben 155
Kindermann, H. (Hrsg.), Wegweiser durch die moderne Literatur in Österreich 318
Kirche in Not 61
Klose, W., Sonderauftrag in C. . . . 319
Kruchen, G., Hasenkamp, H., Mit Christus ins Leben 399
Lang, A., Die Sendung Christi . . . 73
Lange, H., Geschichte der Grundlagen der Physik. Band I: Die formalen Grundlagen Zeit-Raum-Kausalität . 316
Laski, M., Wer sucht wird gefunden . 319
Laures, J., Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan . . 157
Lauth, R., Die Frage nach dem Sinn des Daseins 473
Leeman, C. R., Der Schwanz des Teufels 319
Lektionar für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden 394
Lernet-Holenia, A., Der junge Moncada 319
Lesort, P. A., Auf Herz und Nieren 479
Lotz, J. B., Meditation. Der Weg nach innen 115
Luhmann, H., Blick in die Welt . . 77
Maier, C., Dorfseelsorge 73
Martini, F., Das Wagnis der Sprache 317
Maugham, W. S., Einzahl — erste Person 399
— Weihnachtsurlaub 77
Mayer, M., Geschichte der abendländischen Erziehung und Bildung . . 400
Meer, F. van der, Katechese . . . 155
Melzer, F., Meditation 156
Meyer, H., Goethe 76
Moinot, P., Die königliche Jagd . . 76
Mowat, F., Gefährten der Renntiere . 78
Muckermann, H., Vom Sein und Sollen des Menschen 236
Müller, P., Vom Berufsethos des Arztes 201
Müller, W. D., Die Welt sieht anders aus 316
Musulin, J., Degen und Waage . . 314
Nebel, G., Phäakische Inseln . . . 80
Ottendorff-Simrock, W., Das Haus Simrock 316
Paetel, K. O., Das Bild vom Menschen in der deutschen Jugendführung . 400
Pascher, J., Das Stundengebet der römischen Kirche 73
Pesch, W., Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums 153
Pfeiffer-Belli, Geschichte der deutschen Dichtung 76
Pfeil, H., Friedrich Nietzsche und die Religion 235
Piaget, J., Das moralische Urteil beim Kinde 279
Raichle, A. u. *Kempter, R.,* St. Peter zu Rom 478
Rausch, J., In einer Stunde wie dieser 396
Reinach, A., Zur Phänomenologie des Rechts 228

Seite

Richter, F., Martin Luther und Ignatius von Loyola 314
Riemenschneider, M., Die Welt der Hethiter 478
Rinser, L., Der Sündenbock . . . 480
Ritter, E., Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein 157
Roch, A., Die Gipfelwelt der Haute-Route 78
Roquette-Pinto, Rondonia 79
Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik 153
Scheler, M., Gesammelte Werke. Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen . . . 236
Scheltema, F. A. van, Die geistige Wiederholung 74
Schiller, F., Briefe 210
Schilling, K., Geschichte der Philosophie. Zweiter Band: Die Neuzeit . 234
Schmaus, M., Katholische Dogmatik . 73
Schmitz, Ph., Geschichte des Benediktinerordens. Dritter Band: Die äußere Entwicklung des Ordens vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Konzil von Trient 476
Schneider, R., Die Sonette von Leben und Zeit, dem Glauben und der Geschichte 77
Schoeps, H. J., Vorläufer Spenglers . 477
Schweitzer, A., Briefe aus Lambarene 1924—1927 160
— Das Problem des Friedens in der heutigen Welt 160
Sciacca, M. F., Italien 79
Seifert, L. J., Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker 233
Seton-Watson, H., Der Verfall des Zarenreiches 1855—1914 397
Sieburg, F., Die Lust am Untergang . 239

Seite

Söhngen, G., Die Einheit in der Theologie 153
Stützer, H. A., Die Kunst der griechischen Antike 478
Sydow, E. von, Dichtungen der Naturvölker 318
Stone, I., Unsterbliche Frau . . . 320
Das Tagzeitenbuch des monastischen Breviers im Anschluß an die Meßbücher von Anselm Schott O.S.B. 320
de Terre, H., Urmensch und Mammut . 79
Thomas, P., Christians and Christianity in India and Pakistan 468
Tillmann, H., Papst Innozenz III. . . 313
Tritsch, W., Die Erben der bürgerlichen Welt 238
Trumbull, R., 34 Tage ohne Hoffnung 78
Tüchle, H., Kirchengeschichte Schwabens 315
Utz, F. und *Groner, J.-F.* (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens 158
Valks, H., Meine liebe Elisabeth! . . 399
Vogel, A. A., Papuas und Pygmäen . 79
Waach, H., Franz von Sales . . . 393
— Johannes vom Kreuz 393
Waldburg-Wolfegg, H. Graf von, Vom Südreich der Hohenstaufen . . . 80
Waugh, E., Wiedersehen mit Brideshead 479
Weinrich, F. J., Zur frohen Hoffnung 393
Weinstock, H., Arbeit und Bildung . 474
Westphal, O., Weltgeschichte der Neuzeit 1750—1950 93
Wiese, L. von, Spätlese 75
Wilder, Th., Einakter und Dreiminutenspiele 318
Ziesel, K., Das Leben verläßt uns nicht 398
Zwetsloot, H., Friedrich Spee und die Hexenprozesse 149

Namenverzeichnis

Aksakow, K. 420
Albrecht V., Herzog 442, 456
Albrecht von Brandenburg-Bayreuth . 442
Aristoteles 472
Albert der Große 66
Albrecht V. von Bayern 245
Allemann, Beda . . . 333, 337, 340, 342
Allport 37
Altmann, Rüdiger 272
Amalar von Metz 324
Ambarzumjan, W. A. 180
Aristoteles 6, 36, 65
Arius 469
Athanasius von Alexandrien . . . 470
Attlee 44
Auer, Johann 89
Augustinus 89, 155
Averroes 65
Baade, Walter 182
Bachem, Julius . . . 105, 111, 113, 125
Bachem, Karl 103, 111
Bachofen, Johann Jakob 83
Bähr, H. W. 188
Balthasar, Hans Urs von 92
Barrett, F. W. 129, 131
Basaj, Joseph 142
Basilius 471
Bauer, Henry 225
Baumstark, Anton 328
Becher, Hubert 77, 80, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 397, 398, 479, 480
Becher, Johannes 44
Beck, Bertold 74
Becker, Walter 382
Béguin, Albert 225
Beißner, Friedrich . . 337, 338, 339, 341

Seite

Bender, H. 129
Berdjajew, N. 433
Berija 43
Berle, Adolf jr. 386
Bernhard v. Clairvaux . . . 324, 433
Bernstein 358
Bertram, Adolf, Kardinal 326
Besterman, Th. 129
Beurlen, Karl 32, 34
Bismarck, Otto von . . . 95, 101, 124
Bittner, Franz . . . 116, 118, 120, 123
Bleß, W. 379
Bochenski, Josef 410
Böckmann, Paul 337
Boll-Bezold 66
Bonaventura 350
Bondi, H. 185
Borst, Arno 83
Bremond, Henri 228
Brodmann 87
Brodrick, James 248, 468
Broegelmans 248
Brüche, Ernst 137
Brüel 105
Brugmans, Hendrich 138
Brunner, August 72, 74, 75, 76, 88, 161, 233, 234, 236, 238, 393, 479
Buchheim, Karl 109
Büchel, Wolfgang 316
Bülow, Fürst 114
Bulganin 43
Bunk, Hans 384
Buytendijk, F. J. J. 9, 16, 17
Byloff, Fritz 149

Caadjew, P. 420
Cabrol, Fernand 322
Caietan, Thomas, Kardinal 351
Camus, Albert 424
Carey, William 469
Chamberlain, Arthur Neville . . . 94
Chantepie de la Saussaye 186
Chevalier, Jacques 228
Chomiakow, A. S. 418
Claudel, Paul 325
Cody 135
Collard, Leopold 213, 214
Compagni, Dino 389
Conrad-Martius, Hedwig . . . 25, 229
Copello, Jaime, Kardinal 216
Cornara, Kardinal 449, 451, 453
Coudenhove-Kalergi, Rochard . . . 101
Courtois, Gaston 198
Couturier 198
Cyrill von Alexandrien 470

Dahlmann, Josef 467
Danileswskij, N. 420
Dante, Alighieri 219, 389
Darwin, Charles 11
David, Jakob 387
Dawson, Christopher 470
Dawson, M. 223
Deharbe, Joseph 372

Seite

Delcuve, Georges 377
Del Lungo 389
Delp, Alfred 157
Demokrit 472
Dempf, Alois 222
Dennewitz, B. 271
Denzinger, Heinrich 344, 403
Descartes, René 7
Deuerlein, Ernst 103
Deutz, Josef 116
Diehl, J. C. 136
Dingle, H. 184
Dioskur von Alexandrien 470
Dörfler, Peter 266
Dolfino, Zaccaria, Nuntius 441, 447, 448, 449, 451, 452
Doms, Herbert 88
Donat, Josef 108
Dostojewskij, Fedor M. 418
Drüffel, Augu] von 448
Duff, Alexander 469

Egelhaaf, Gottlob 451
Eichrodt, Walther 2
Eliot, T. S. 333
Engelbert von Admont 221
Englander, Clara 241
Entralgo, Lain 200
Epikur 472
Erasmus v. Rotterdam 74
Erlinghagen, Karl 370, 399
Euhemeros 472
Euripides 472
Eusebius 469

Fadejew, Alexander 41, 42, 44
Faille, J.-B. de la 194
Falk, Heinrich 397
Faßbinder, Martin 117
Ferdinand I. von Österreich, Römischer Kaiser . . . . 247, 250, 440 ff.
Fervers, Carl 35
Feuerbach, Ludwig 422
Fischer, Antonius, Kardinal . . 117, 125
Förster, Friedrich W. 300
Forbes, F. A. 115
Franz von Sales 18, 393
Franz Xaver 242
Frauwallner, Erich 186
Friedrich I., Kaiser 65
Friedrich von Mainz, Erzbischof . . 263
Frisch, Karl von 12
Funk, Philipp 124

Garbe, Richard 467
Gauguin, Paul 191, 196
Gebsattel, Viktor E. von 201
George, Stefan 336, 337
Gercen, A. J. 419
Gerhard von Augsburg 265
Gerlach, Ernst Ludwig von . . . 105
Geyer 66
Gilson, Etienne 219

Seite

Ginard, Gilbert 227
Gmünd, Wilhelm 298
Goethe, J. W. 76
Göetzel, Gustav 374
Grabmann, Martin 68
Greef, Etienne de 142
Grenzmann, Wilhelm 203
Greven, Josef 243
Grillmeier, Alois 4, 81
Grisar, Josef 440
Gritschneder, Max 320
Guardini, Romano 228, 335
Guéranger, Prosper 321
Gundlach, Gustav 272

Haas, Johannes 355
Häring, Bernhard 88
Haftmann, Werner 193
Hankamer, Wilhelm 103
Harnack, Adolf von 1
Hartlaub, Gustav 188
Hartmann, Nicolai 424
Hauck, Albert 114, 263
Hayen, André 69
Heckmann, Otto 177, 178
Heer, Friedrich 264, 469
Hegel, G. W. F. 94, 172
Heidegger, Martin . . . 69, 335, 340, 425
Heim, Arnold 131
Heinrich I. 263
Heintz-Friedrich, Susanne 56
Hellingrath, Norbert von 336
Hennig, Edwin 34
Herder, Johann Gottfried 17
Herre, Paul 103
Hertling, Georg von . . . 108, 121, 125
Heselhaus 343
Hildebrand, Dietrich von 158
Hillig, Franz 17, 155, 228, 393
Hippokrates 202
Hitler, Adolf 93, 94, 96, 97, 102
Hoeber, Karl 103
Hölderlin, Friedrich . . 70, 72, 332, 425
Hollenbach, Johannes M. . . . 279, 474
Hubble, E. 181
Hum, J. M. 330
Huxley, Aldous 49
Huxley, Thomas Henry 50
Huysmans, Karl J. 321

Janssen, Johannes 105, 461
Jaspers, Karl . . . 168, 170, 171, 172
Ignatius von Loyola 241
Ikaunieks, J.-J. 185, 186
Jörg, Josef Edmund 104, 126
Jörgensen, Johannes 321
Johannes XV. 270
Johannes v. Kreuz 393
Joliot-Curie 42
Jordan, Pascual 185
Jougelet, Pierre 59
Isford, G. 135
Jucker, J. 144
Julius III. . . . 446, 447, 448, 449, 450, 452

Seite

Jung, C. G. 186
Jungmann, Josef A. 73, 321, 377

Kalckbrenner, Gerhard 243
Kampik, J. 128
Kant, Immanuel 424
Kardelj 141
Karl V., Kaiser 440, 448, 454
Karrer, Otto 248
Kempf, Friedrich 313
Kerber, Walter 389
Kessel, Leonhard 242, 243, 244
Ketteler, Wilhelm Emanuel von . . 104
Kierkegaard, Sören 292
Kißling, Johannes 106
Klages, Ludwig 38
Klenk, G. Friedrich 93, 150, 160, 222, 235, 237, 238, 239, 240, 314, 315, 396, 473, 475, 477, 478
Klinckowstroem, Graf von . . . 129, 131
Köhler, Wolfgang 12
Kopecky, V. 302
Korolevskij, C. 327
Kranz 129
Krauß, Heinrich 232
Kritias 472
Krudewig, Maria 152
Krueckemeyer, Heinrich Maria . . 103
Krüger, Gerhard 472

Laband, Paul 103
Lachmann, Eduard 332
Lafitte, Firmin, Erzbischof . . . 217
Lainez, Jakob 451
Lanoy, Nikolaus 242, 249
Lasson, Adolf 220
Lavies, Hans 385
Leclercq, Henri 322
Le Fort, Gertrud von 148
Le Gros Clark, W. E. 223
Lehemannus, Chr. 441
Leibbrand, Werner 199, 202
Lenin 302, 412, 414
Leoni, Pietro 305
Leopold III., König von Belgien . . 213
Lepeschinskaja O. B. 464
Lercaro, Giacomo, Kardinal . . . 326
Leukipp 472
Leuret 151
Lieber, Ernst Maria 105
Lieck, Erwin 36
Lippomano, Luigi, Nuntius . . . 447, 455
Löw, J. 330
Löwith, Karl 422
Löwenstein, Felix zu 80, 158
Lorenz, Konrad 13
Losskij, N. 425
Ludendorff, Erich 96, 100
Lukian 472
Lundberg, H. 135
Luther, Martin 314, 371, 394

Machey, John 140
Maceina, Antanas 425

Seite

Maikow, A. N. 422
Malenkow 43
Mallinckrodt, Hermann v. 103
Maltzahn, K. Frhr. von . . . 129, 131
Manitius, M. 265
Mann, Thomas 76
Marcellus II. 446, 453
March, Hans 39, 289
Maria Tudor 448
Marx, Karl 385
Matt, Leonhard von 241
Maurenbrecher, Wilhelm . . . 447, 455
Maximilian, Erzherzog 249
Maximilian II., Kaiser 442, 452
Maximus, Confessor 200, 471
Meinecke, Friedrich 108
Meißner, Boris 41, 48
Meister Eckhart 57
Meixner, Hubert K. L. 152
Meyer, B. 134
Meyer, Hans 236, 474
Meyer-Schapiro 192
Michael Scotus 65
Miezelaitis, E. 432
Milne, E. A. 184, 186
Miß, Otto 73, 74
Mitteis, Heinrich 263
Moculskij, K. 419
Möhler, Joh. Adam 234
Mönnichs, Theodor 374
Mommsen, Theodor 108
Monzel, Nikolaus 171
Moritz von Sachsen 441
Morone, Giovanni, Kardinal . 450, 452, 453
Mott, John 140
Moussali, Ulysse 226
Muckermann, Hermann 236, 298
Müller, Ernst 205
Müller, P. 201

Nadal, Geronimo 241, 451
Nell-Breuning, Oswald von 251
Nenni 42
Newman, Henry, Kardinal 171
Niemöller, Martin 44
Nigg, Walter 149
Nietzsche 70, 235, 337, 424
Nißle, F. 137
Nobili, Robert de 468

Oakley, K.-P. 223
O'Connell, Daniel 187
Olivier, Bernard 243
Origenes 200, 469
Orlow 41
Osborn 25
Oßwald 129
Ott, Ludwig 343
Otto der Große 262
Otto von Truchseß, Kardinal 442, 444, 447, 448, 450, 453
Ouellet 311
Overhage, Paul 24, 224

Seite

Pacelli, Eugenio 126
Pähler, Karl Heinz 167
Palgen 390
Pallotino, Massimo 144
Papini, Giovanni 389
Parazelsus 203
Pascal, Blaise 224
Pastor, Ludwig von . . . 447, 449, 454
Paul IV. . . . 242, 247, 446, 447, 453—461
Paulus 5, 404
Pawlow, Iwan 9
Perewalow, H. 430
Perón, Eva 216, 217
Perón, Juan 216
Petrarca 18
Petri, Winfried 177
Petrus Canisius 242, 243, 246, 247, 248, 249, 372
Petschke 132
Pfauser, Sebastian 249
Pfeiffer, Max Josef 103
Pfülf, Otto 104
Philipp II. 441, 448, 454
Piaget, Jean 279
Pius V. 323
Pius X. 114, 323, 330
Pius XI. 328
Pius XII. . . 81, 92, 175, 325, 403, 462, 466
Plato 70, 71, 202, 472
Polenz, Max 202
Polanco, Juan de 241, 242, 251
Pontius Pilatus 3
Popper, Karl 172
Porsch, Felix 121
Portmann, Adolf 14
Poschmann, Bernhard 343
Poseidonios von Apamea 145
Protagoras 472
Prümm, Karl 83
Przywara, Erich 335
Ptolemäus 68
Pyritz, Hans 337

Racdiscew, A. 420
Rachfahl, Felix 103
Rahner, Hugo 241, 248, 377
Rahner, Karl 83, 86, 343
Ranke, Leopold von . . 445, 452, 454, 461
Régamey 198
Reich, Herbert 385
Reinach, Adolf 228
Reiter, J. 128, 133
Rensch, Bernhard 28, 29
Rhine, J. 129, 130
Ricardo, David 385
Rilke, Rainer Maria 337
Ritschl, Albert 108
Ritter, Emil 117
Rodin, Auguste 144
Roeren, Hermann 116, 122
Rommen, Heinrich 232
Roon-Bassermann, Elisabeth von . . 390
Roosevelt, Franklin D. 386
Roth, Paul 40
Roth, Paul jun. 78, 80, 233
Rothschild, Walter 103

Seite

Salmeron, Alfonso 251
Salomon, Felix 116
Santifaller, Leo 263
Sartre 8, 41
Sauter, Constantin 220
Schade, Herbert 80, 146, 187
Schädler, Franz Xaver 111
Schauenburg, Adolf von 245
Schell, Hermann 110
Schiller, Friedrich 203
Schindewolf, Otto . . . 25, 28, 29, 31, 33
Schleich, Ludwig 201
Schleicher, August 7
Schmid, Bastian 12
Schmidkonz, Theo 80
Schmidt, Hermann 326
Schmidt, Philipp 69, 151
Schneider, Burckhart 241
Schneider, Reinhold 77, 225
Schofer, Joseph 103
Schopen, Edmund 115, 122
Schreibmayer, Franz 375
Schubart, Wilhelm 83
Schuh, Friedrich 25
Schulte, Karl Anton 103
Schulz 105
Schurhammer, Georg 249
Schweicker, Heinrich 246
Schweitzer, Albert 102, 160, 474
Semmelroth, Otto 401
Sendler, Egon 309
Seneca 18
Seul, Wilbert 392
Sévigné, Madame de 18
Sewertzoff 25
Shdanow 41
Siegmund, Georg 6, 151
Simpson 28, 29
Simmel, Oskar 1, 73, 153, 157, 158, 394, 395
Smith, Adam 385
Solowjew, W. 420
Sonnenschein, Carl 170
Soto, Dominicus 351
Spahn, Martin 108
Spahn, Peter 108, 123
Spee, Friedrich von 149
Spengler, Oswald 419
Spoerri, Theophil 228
Srbik, Heinrich von 101
Stalin 43, 48, 302, 415, 417
Stefl, Max 148
Stehmans, Heinrich 316
Steinherz 448, 455
Steinen, Wolfram von den 220
Steinmann, Jean 226
Stenzel, Heinrich 76, 77, 317, 319, 393, 399
Stiegele, Paul 110
Stifter, Adalbert 146
Straßenberger, Georg 157, 320
Stürzl, Erwin 49
Suarez, Franz 351
Sulcaite, V. 431

Tangl, G. 265
Taylor 42
Tschackert, Paul 115
Tembrock, Günter 12
Ternus, Josef 227
Terrasse, Charles 194
Thomas von Aquin . . . 65, 66, 187, 351
Thomas, P. 468
Thukydides 472
Tilmann, Klemens 375
Tito 140
Tjucew 432
Tolstoj, Leo 420
Trapp, Georg 199
Treanor, J. 186
Tromp, S. W. 132
Tyciak, Julius 425

Ullmann, W. 271
Ulrich von Augsburg 262
Ungern-Sternberg, Roderich v. . . . 398
Uselis 41
Uslar, von 129

Valters, Nikolaus 409, 476
Veronese, M. 310
Viller, Marcel 83
Virchow, Rudolf 201
Voltaire 225
Vries, Wilhelm de 240

Wacker, Theodor 121
Waldmeier, Max 179
Walter 24
Walther, J. 131
Weber, Friedrich 77
Weber, Friedrich 399
Weber, Werner 173
Wehrli, René 144
Weiner, J. S. 223
Weizsäcker, Viktor von 292
Westphal, Otto 93
Wetterer, Gustav 410
Wetzel, Franz 129, 131
Wicki, Josef 249
Wilson, Woodrow 95
Willam, Franz Michel 380, 418
Windthorst, Ludwig 103, 118
Wolfram von Eschenbach 66
Wolter, Hans 262
Woronzov-Weljaminov, B. A. 179, 183, 185
Wüst, Joseph 127
Wyschinski, Andrey 43, 142

Zaba, S. P. 420
Zeller, Hermann 6
Ziegenbalg, Bartholomäus 469
Zoghby, Elias 310
Zulliger, Hans 289
Zwetsloot, Hugo 149
Zwicky, F. 180

Sachverzeichnis

Seite

Abgestiegen zu der Hölle 1
Ablaß 343, 351, 353
Ägypten, altes 238
Almen 433
Flora 433
Hirten 436
Amt, geistliches 401
rechtes Verständnis . . . 401, 402, 404
als Christusamt 401, 403
und Laien 406
Anglikanische Kirche
Gültigkeit der Weihen 465
Anthropotheismus 422
Aquileja 3
Arbeiterbewegung 276, 278
Arbeiterpriester 277
Arbeitsauffassung 474
Argentinien
Kirchenkampf 215
Rolle der Einheitsgewerkschaft . 215, 217
Arme Seelen 350, 354
Arzt
Berufsauffassung des christlichen —, 200
Astrologie
nach der Lehre des heiligen Thomas 66
Weg ihrer Verbreitung in Europa . 63
Atheismus 423
im Westen 423
in Rußland 423
Folgerungen des — 423
Struktur des östlichen Atheismus . 426
kommunistischer — 429
Atomphysik 316
Atomwaffen
Aufruf zum Verbot 44, 47
Auferstehung
des Fleisches 349, 354
Aufklärung, geschlechtliche . . . 294
Augustinus (Karrer) 155
Augustinusverein
zur Pflege der katholischen Presse 121
Autorität 279
der Erwachsenen für das Kind . . 285
Bayern, im Umsturz 315
Benediktinerorden, Geschichte . . . 476
Bienen, Sprache der 11
Bildserie 384
Einfluß auf Jugendliche 384
Bischofsamt . . 401, 402, 403, 405, 406, 407
Blixen, Tania 78
Bogumilen 83
Bolschewismus
in China 211
Versprechungen des — 201
— und Freiheit der Kunst . . . 302
in Prag 302
in Rußland 302
— und Selbstbestimmungsrecht . 302
Breslau 41, 42
Brevier 73
Brief 17
Briefschreiben 20

Seite

Briten, Selbstdarstellung der . . . 143
Buddhistische Länder
Christentum in den — 62
„Bunte Steine" (Stifter) 147
Buße, Sakrament der 345, 353
Cao-daismus 62
Chemische Elemente, Entstehung . . 182
China 211
Geburtenüberschuß 211
katholische Jugend 211
kommunistische Jugendgeneration . 211
Priesterseminarien 211
Reform der Schrift 304
„Christliche Gewerkschaften" . . . 117
Christus
Sendung 73
des Glaubens 153
— und Kirche 403
— und Erlösung 404
als Mittler 406
„russischer" 420, 421
christologische Irrlehren . . . 470
Dante
politische Anschauung 219
Auffassung der irdischen Glückseligkeit 220
Entwurf einer neuen Weltordnung . 221
Delp, letzte Briefe 157
Demokratie
individualistische 255
Massendemokratie 255
Deutsches Hochamt 326
Deutschland
Aufruf gegen Remilitarisierung 44, 45, 46
Lösung der deutschen Frage durch den Kommunismus 45
Versuch der religiösen Wiedervereinigung und dessen Scheitern . 443
Dichtung, Geschichte der deutschen . 76
Dogma 73, 153
Dohlen 13
Dorf 73
Dostojewskij 418
Verhältnis zu Westeuropa . . . 418
Auffassung von Rußland 420
Drittes Reich 93
Wahnsinnspolitik 94, 100
Eltern, Aufsichtspflicht über die Kinder 384
Emigration
deutsche, akademische 212
Schwierigkeiten 212
Einfluß auf das amerikanische Geistesleben 213
Entwicklungsjahre 299
Enzyklika
Sacra Virginitas 81
Pascendi 114
Erasmus von Rotterdam 74
Erdöl
Gewinnung 466
Transport 467
Erdzeitalter 24

Seite

Etrusker
Kunst der 144
Empfindsamkeit 145
Sinnenhaftigkeit 145
Eugenik 297
Euridike 1
Europa 93
gegenwärtige Situation 93
Untergang 95
Deutschlands Stellung in Europa 95, 99
„europäische Nation“ 102
Einheit seiner Geschichte . . . 237
Geistesgeschichte 313
Gesetz seiner Politik 314, 478
Europäische Arbeiterkonferenz in Ost-Berlin 45
Evolutionismus 7, 15
Fakultäten
Beziehungslosigkeit untereinander . 168
theologische 168
Familie
Nachlassen der erzieherischen Kraft 383
Auflösung der „Großfamilie“ . . 383
Familienhotel 304
Fegfeuer 354
Ferdinand I. 440
seine Stellung 441
auf dem Reichstag zu Augsburg . 443
Film
Gunter Groll 320
— und Jugend 384
Verbot für Jugendliche 384
katholische Filmarbeit 464
Flora der Berge 433
Florenz 389
Zur Stadtgeschichte im 14. Jahrhundert 390
Fortschritt, ewiger 185
Franz von Sales 393
Freiburger Schule 259
Freimaurer 214
Spannungen innerhalb 214
englische Freimaurer 215
Stellung in Argentinien 216
Friede 40
Friedensbewegung, kommunistisch . 40
Manifest zur Verteidigung des Friedens 41
Weltkongreß der Intellektuellen für den Frieden, Breslau 1948 . . 41
Weltfriedenskongreß . . 40, 41, 42, 44
Weltfriedensrat . . 40, 44, 45, 46, 47
Ständiges Komitee des Weltfriedenskongresses 43
Stockholmer Tagung 43
Friedenskonferenz der Länder Südamerikas und Montevideos . . 45
Friedenskongreß der nordischen Länder 45
Volkskongreß für den — 46
Weltfriedensbewegung: Tarnung der Weltrevolution 48
Frühkultur 74
Fürbitte 350
der Kirche 351
Zusicherung 352, 354

Seite

Fundamentaltheologie 73
Gefängnis
Wandel in der Auffassung des Strafvollzugs 142
Erfolge 143
Gegenreformation
Front der — 242
Weisen des Kampfes . . . 243, 245, 247
Geister im Gefängnis 5
Germanikum 242, 243, 251
Geschichte
Verlauf nach der Lehre des Marxismus 47
Dramatik 98
menschliche Freiheit 99
Historia Mundi 236
Rußlands 397
Welt der Hethiter 478
Gesellschaft, pluralistische . . . 273, 275
Gewerkschaften 272, 276, 277
christliche 117, 277
Gewissen, revolutionäres . . . 412, 413
Goethe 76
Gott
Bild Gottes bestimmt Verhalten des Menschen 161, 164, 165
Personhaftigkeit Gottes 163
Vaterschaft 165, 167
weltüberlegen 165
Griechentum, Leistungen des . . . 471
Hamlet, Shakespeares Faust . . . 317
Heilkunde
Medizin der Person 201
Weg der — 199
Hellenismus 469, 472
Hexenprozesse 149
Hildebrand, Dietrich von 158
Hirten, Leben auf den Almen . . . 436
religiöses Leben 438
Historisch-politische Blätter 104, 105, 111, 115
Hölderlin
und die Religion 332
Verhältnis zu Christus 333
und die Götter Griechenlands . . 334
„Friedensfeier“ 336
Höllenfahrt Christi 1, 3, 4
im Mythos 1
Homer 1
Homogeneitätspostulat 178, 184
Hohenstaufen 80
Humanismus, autonomer 202
Hunde, dichtende 15
Huxley, Aldous
Charaktere seiner Romane . . . 50 ff
Wende in seiner Weltanschauung . 55
Bedeutung der Mystik für ihn . . 57
Japan, Friede von S. Francisco . . 44
Anfänge der Kirche 157
Jesus Christus
abgestiegen zu der Hölle . . . 1, 3, 4
Ignatius von Loyola
Deutschlandkorrespondenz . . . 242
Weltweite Sorge 242
Errichtung des Kollegs in Köln . . 243
Grundideal der Geistlichen Übungen 245
Kolleg in Ingolstadt 246

Seite

Kollegsgründung in Prag . . . 247
Tod 241, 251
Wiener Kolleg 249
und Luther 314
Indifferenz, religiöse 138
Innozenz III. 313
Internationale Vereinigung Demokratischer Juristen . . . 46
Internationaler Demokratischer Frauenbund 42, 46
Internationaler Journalistenverband . 42
Internationaler Studentenbund . . 42
Internationales Komitee der Verbindung der Intellektuellen zum Schutze des Friedens 42
Johannes v. Kreuz 393
Ischtar 1
Italien 79
Elendsgebiete des Südens . . . 217
Jugend
Jugendverwahrlosung 382
Intelligenzverfall 383
Verfall des sittlichen Weltbildes . 383
und Film 384
Jugoslavien
Laandwirtschaft 140
Agrarreform 141
Jungfräulichkeit
ihr erstes Aufleuchten 81
Zeichen der Gnadenoberherrlichkeit Gottes 82
— und Heiligkeit 82
— und Ordnung des Fleisches . . 83
— und Ehe 83
Brautverhältnis zu Gott . . . 87
Motive 87
Sendung 90
Kapitalismus
amerikanischer 385
Machtkonzentration 386, 388
Selbstbeschränkung 388
unter Druck der öffentlichen Meinung 388
Karl V. 440
Politik des Kaisers 441
Kartause von Köln 243
Kartelle 257
Katechese (van der Meer) 155
Katechismus
neuer deutscher 370
Canisius 372
Einheitskatechismus 374
brasilianischer 378
französischer 378
irischer 378
spanischer 378
Gestalt des neuen deutschen Katechismus 380
Katholische Aktion 274
Katholizismus
Ghetto des deutschen — 108, 109, 112, 115, 124
„Kulturkatholizismus“ 110
Verhältnis zu Kultur und Geschichte 110
„Reformkatholizismus“ 100
Inferiorität des deutschen . 110, 125, 126

Seite

Beteiligung des deutschen — an der Weltmission 139
Überwindung des Ghetto . . . 169
Öffentlichkeitsanspruch 272
deutscher — 273, 277
politischer — 274
Aufgabe des Verhältnisses zu anderen sozialen Gruppen . . . 275
— und Arbeiterbewegung . . . 276
— und Sport 278
Kimmerer 1
Kind
moralischer Realismus 280
Weltbild 281
Spiel 282
auf der Suche nach dem Absoluten 283, 284
Autorität der Erwachsenen . . . 285
Kinderlügen 287
Strafe 288
Bewußtwerden der Gemeinschaft . 310
Verbundenheit mit allen Christen . 310
Erziehung zu internationaler Verbundenheit 311
Kirche
Kirchenkonferenz in Moskau 1952 . 46
Kirchenverfolgung im Osten . . 61
Glaube der — 233
orthodoxe — 240
Kirche und Staat 262, 271
Kirchengeschichte Schwabens . . 315
Kirchenmusik 320
Vertiefung des Kirchenbewußtseins 325
fürbittendes Gebet 351
„Kirchenschatz“ 351
Zusicherung des Gebets . . . 352, 354
Kirchenbuße 352, 355
Stiftung Christi 403
Laien 406
Klimaschwankungen 436
Kölner Richtung 114
Kölnische Volkszeitung 113, 114, 118, 119, 120, 123, 124, 125
Koexistenz 40
Kominform
Gründung 41
Zweck 41
Komintern, Auflösung 41
Klassik, deutsche 203
Kommunismus 429
objektivierter Atheismus . . . 429
Wertrelativismus 430
Gemeinschaftsgefühl 430
Gefühl des Alleinseins 430
Naturlyrik 431
in Süditalien 217
Kommunistisches Manifest 411
Konfessionen
Gegensatz der — 104, 105, 113
Religion ohne Konfession . . . 111
Zusammenarbeit der — 104, 111, 124, 125
Koreakrieg 109
Kosmogonie 177, 178, 185
Kosmologie 177, 185
und Gottesbeweise 186

Seite

Krieg
gerechter und ungerechter nach Ansicht der Sowjetischen Encyclopädie 48
Kultur, Möglichkeit der . . . 162, 164
Kulturkampf 167, 169
Kunst
St. Peter zu Rom 478
antike 478
Kurfürsten, geistliche 443
Laien in der Kirche 406
Aufgabe der — 408, 409
Leben
Vitalismus 365
mechanische Auffassung . . 365, 366
organische — 365, 366
als Ordnung 367, 369
Lebensordnung, überpersönliche . 292, 301
Leierschwanz, Laute des 16
Liberalismus
Wirtschaftspolitik 170
Kulturpolitik 170
Liebe 291
Not der 291
Recht auf 296
Gefährten der 300
Linkssozialisten, italienische . . . 42
Literatur, deutsche 317
österreichische 318
Liturgie
und Frömmigkeit 73
Erlebnis der — 321
und Rubrizistik 322
als geschichtlich gewordene . . . 323
Reform durch Pius V. 323
durch Pius X. 323
durch Pius XII. 325
Muttersprache 326
Verbesserung der liturgischen Bücher 326
Gestaltung der Sonn- und Festtage 329
Lohngedanke
in der Lehre Jesu 153
Lourdes
Heilung von Gérard Baillie . . 151, 464
Lust am Untergang 234
Luther und Ignatius 314
Luther
im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte 394
Machtgruppen 168, 174
Mann, Thomas 76
Maria
Mutter der Gläubigen 154
Markt 252
Marktstrategie 251
Demokratie des — 252
Marktgehorsam 252, 257
Angebot und Nachfrage . . . 254
vollständiger Wettbewerb . . 255, 260
Marktordnungen 256
machtfreier — 257, 260
Zusammenschlüsse 258
Marshallplan 41
Marxismus 276, 410, 414, 417
Staatslehre des — 411, 412
Materialismus, dialektischer . . . 397

Seite

Materie aus dem Nichts 184
Meditation (Lotz, Melzer) . . . 155, 156
Mensch
Descartes' Auffassung vom — . . 7
Sprache 6, 11, 14
Freiheit des — 98
als Person 163
vorbehaltlose Hingabe 165
Missionen
ausländische Missionare 139
einheimische Priester 139
Missionsgebiete 139
Mitbestimmung 256
Möhler, Johann Adam 234
Molekularstruktur 358
Monophysitismus 469
Ursprünge 470
Monotheletismus 469
Moralität beim Kinde 279
Moskau 40, 43, 44
Muckermann, Hermann 236
Münchener Katechetenverein . . . 374
Musikerziehung 320
Mythos 2, 233
babylonischer 1
Nachsommer (Stifter) 146
Nachthimmel, Dunkelheit des . . . 183
Nationalsozialismus 100
Natur, Verhältnis des Menschen zur 162, 164
Naturrecht 228, 231, 232
rationalistisches 231, 232
Neoliberalismus 255, 256, 259
Nervenleitung, Theorie der . . . 358
Nestorianismus 469
Neuplatonismus 470
Nietzsche und die Religion 235
Not, geschlechtliche 291
Hilfe für 291, 293
Odysseus 1
Öffentliche Meinung, Druck der . . 388
Öffentlichkeit, Gestaltung 168
der Kirche . . 169, 170, 173, 174, 175
Österreich, Literatur 318
Okkultismus 1
Organismen
stürmische Fortentwicklung . . . 25
Entfaltung der Organismeneinheit . 26
richtige Ausgestaltung 28
fortschreitendes Wachstum . . . 30
Parallelität der Fortbildung . . 29
Phase des Niedergangs 31
übertriebene Spezialisierung . . 32
Auflösungserscheinungen . . . 33
Orient, alter 74
Orpheus 1
Osterdienstagskonferenz 115, 116, 118, 120
Pädagogik 399, 400
Papagei, Sprache des 15, 16
Parapsychologie 1
Pascal, Blaise 224
Verzeichnis seines Bildes . . . 225
jugendlich-genial 226
Weltmann 226
Pferde, rechnende 15
Phänomenologie 229
Philippinen, Priesternachwuchs . . 140

Seite

Philosophie, Geschichte d. griechischen 159
Geschichte der Neuzeit 234
Physik, Geschichte und Grundlagen . 316
Wörterbuch der Begriffe . . . 473
Sinn des Daseins 473
Piltdown-Kiefer 222
Pius XII.
Brief anläßlich der Schlacht auf dem Lechfeld 462
Beurteilung des Augsburger Religionsfriedens 462
Potsdam, Abkommen von 384
Pragmatismus 407
Prawda 42, 47
Priesternachwuchs
Gründe für den Mangel 63
auf den Philippinen 140
Priestertum 401, 404, 406
und Gemeinde 404, 406
Aufgabe 406, 407, 408, 409
Privatschulwesen
besonderer Wert 60
Freiheit der Auswahl der Lehrer . 60
Freiheit der Gestaltung 60
Recht auf private Schulen . . . 60
Freiheit der Auswahl der Schüler . 61
Finanzielle Zuwendungen von seiten des Staates 61
Protestanten
Evang. Kirchenlexikon 393
Lektionar 394
Verhalten auf dem Reichstag von Augsburg 442, 443
Psychologie
Beurteilung 35
Arten der — 36
praktische — 36
psychologische Beratung 39
Psychotherapie 39
Psychoanalyse . . . 291, 293, 295, 299
Radio-Astronomie 179, 182
Raum, gekrümmter 183
Reaktion, biochemische 357
Recht
Grundlage 228
„ideales" Recht 229
positives Recht 229
Recht, sowjetisches 409
im Dienst der Macht . . . 412, 415, 417
Wandel 416
neues 417
Rechtsempfinden 412, 413, 414
Reflexologie nach Pawlow 9
Reform, kirchliche 264
Reformation
Vordringen 242
in Bayern und Österreich . . . 246
Reichsbischöfe 263, 264
Reichsfürsten, protestantische . . 442, 444
Reichstag von Augsburg 1555 . . . 440
Eröffnung 442
Bestimmung zum Religionsfrieden . 446
Verhandlungen um den päpstlichen Legaten 448
Zögern Julius' III. 448
Beurteilung Pauls IV. . . . 454, 461

Seite

Relativitätstheorie 183
Religion und Leben 408
Reptilienherrschaft, Ende der — . . . 24
Reue 346, 348, 352
Rundfunkempfang in der Tschechoslowakei 62
Rußland 40, 41, 185
Encyclopädie, große sowjetische . 48
Expansionslust 101
Todesstrafe 142
Bevölkerung 218
Sterblichkeitsziffer 218
Bevölkerungsverluste im Krieg . . 219
Christentum 305, 308
Kriegsgefangenenlager in Rußland . 305
Arbeitslager 307
Sowjetrecht 409
Revolution 411, 412
Abschaffung des alten Rechts . . 412
Periode der allgemeinen Gesetzlosigkeit 412
Staat als Rechtsquelle 413
Neue Wirtschaftspolitik . . . 414
Rechtssicherheit 414
Stalinsche Verfassung 415
Ausarbeitung neuer Gesetzbücher . 417
Bedeutung nach Dostojewskij . . 420
russischer Christus 420, 421
Atheismus 423
Säuger, höhere 25
Scheler, Max 236
Schiller, Friedrich 203
Leitmotiv seines Schaffens . . . 204
Erlebnis der Majestät Gottes . . 205
Pessimismus 206
philosophisches Grundproblem . . 206
Jünger Kants 207
„Ästhetik" 208
Dichter 209
Selbsterlösung 209
Stifter des deutschen Theaters . . 210
Schimpansenphonetik 12
Schneider, Reinhold 77
Schuld 346
Vergebung der — 347
Schule
Schulfrage in Frankreich . . . 59
Schulkampf in Belgien . . . 137, 213
Schwaben, Kirchengeschichte . . . 315
Schweitzer, Albert 160
seine geistigen Grundlagen . . . 474
Seelsorge 73
Sexualethik 284
Sexualpädagogik 290
Shakespeare 317
Sozialbewegung, katholische . . . 157
Sozialdemokratie 276
ideologische Paralyse 276
Feindschaft mit dem Kommunismus 276
Sozialistengesetz 168
Soziallehre, katholische 158, 272
Sozialstudentische Bewegung . . . 170
Soziologie 75
Spahn, „Fall Spahn" 108
Spanien, Protestantismus 466
Spiralnebel 178, 180

Seite

Staat
und Erziehung 138
und Gewissen 138
und soziale Gruppen 167, 271
als Träger der Bildung 173
Verhältnis zur Kirche . . . 173, 262
Sterne 179
Sterngesellschaften 180
Sternvölker 180
Fixsterne 180
Bewegung der — 180
Hierarchie der — 182
Sternentstehung 179, 185
Stoa 470
Studenten
Seelsorge 168, 170, 175
Vereinigungen 176
Studium generale 171
Stundengebet 73
Submikroskop 357, 358
Südamerika
protestantische Propaganda . . 139
protestantischer Missionsplan . . 140
religiöse Lage 466
Südostasien 79
Sündenstrafen
zeitliche 345, 346
Nachlaß der — 347, 348, 349, 350, 352
Taufsymbol 3
Testuntersuchungen 35, 37
Resultate 38
Projektionsteste 37
Theologie
Einheit der 153
Leistungen der östlichen . . . 471
Vorzüge der westlichen 471
Thomas, Apostel
in Indien 467
Thomaschristen 467
Thomas-Legende 467
Tiefenpsychologie 38
Tiere
Gefühlsäußerungen 13, 14
Sprache 6, 11, 13, 14
Verhalten 9, 10, 13
Tierpsychologie 11, 15
Toleranz 407, 463
Totenreich der Juden 2
Trieb . . . 291, 292, 294, 296, 297, 299
Trinität 233
U-Boot-Krieg, unbeschränkter . . 97
Ukraine, orthodoxe Kirche 240
Ulrich von Augsburg
Werdegang 265
als Bischof 266
Reichstreue 269
Unionskonferenz in Frankfurt . . 104

Seite

Universität
„Idee der —“ 168, 171, 172
katholische 169
und aufgeklärtes Bürgertum . . 169
als Spiegelbild der modernen Gesellschaft 172
Universum 177
Weltalter 181, 182
Mythen der Entstehung 182
Vincent van Gogh 187
unter den Grubenarbeitern . . . 188
im Dienst der Welt 190
Maler des Unendlichen 192
an den Grenzen der Menschheit . 195
Völkerrechtslehre, der Sowjetunion . 475
Volksandachten 322, 330
Volksfriedenskongreß von Chikago . 45
Volksverein
für das katholische Deutschland 117, 157
Warschau 44
Weltanschauung, säkularisierte . 402, 408
Weltkörper, leuchtende 179
Weltspiele der Jugend
und Studenten in Ost-Berlin . . 45
Wirtschaft, Sinn der 261
Wissenschaft
Sinn und Ziel der katholischen . 108
— voraussetzungslose 108
Witiko (Stifter) 146
Wünschelrute 127
Mechanismus der Ausschlagbewegung 127
absichtl. herbeigeführte Ausschläge 128
ideomotorische Ausschläge . . . 128
Rutengängerprüfung 129
parapsychologische Einflüsse . . 129
Faktoren des Ausschlags . . . 132
Einfluß der Wetterlage 134
Einfluß von Ultrakurzwellen . . 134
Zelle
und Vererbung 356
Zellatmung 357, 360
Zellwachstum 357
Ordnung 363
Entstehung aus lebender Materie . 464
Zellphysiologie
Anfänge 356
Entwicklung 358
Zellularpathologie 359
Beitrag zur Philosophie 367
Zentrum 103
— Zentrumsstreit 103
keine konfessionelle Partei 103, 104, 105, 111, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 125
Zentrumsturm 111, 113
Versagen 274
Zölibat 406

Abgestiegen zu der Hölle

Von OSKAR SIMMEL S. J.

Wie wenig andere ist der fünfte Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses mit der Bildwelt des Mythos verwoben. Abgestiegen zu der Hölle! Daß es ein Land der Toten gebe, einsam und unwegsam, aber doch erreichbar, ein grausiges und schreckenerregendes, aber doch wieder auch ein friedliches und wundervolles Land, oft nichts anderes als ein schattenhaftes Abbild des irdischen Daseins, und eben darum ein Reich der Kraftlosigkeit und Schwäche, ein Reich des Schweigens und der Trauer, das sind Vorstellungen, die den Mythen aller Völker gemeinsam sind. Und so aufgeklärt sich der moderne Mensch auch gibt, ganz hat er die Vorstellung von einem Reich der Toten nicht abschütteln können. Daß man dessen Bewohner beschwören und rufen könne, um an ihrem geheimnisvollen Wissen teilzuhaben, in diesem Glauben unterscheidet er sich sachlich nicht von den Menschen Homers, der den Odysseus bei den in Finsternis und im Nebel wohnenden Kimmerern eine schaurige Totenbeschwörung halten läßt (Od. XI). Aber daß ein Lebender in dieses Reich einzudringen vermöchte, diese Vorstellung ist ihm fremd geworden, so wie etwa die Göttin der Fruchtbarkeit, Ischtar, im babylonischen Mythos herrisch an den Pforten der Unterwelt Einlaß begehrt oder der griechische Sänger Orpheus dort erscheint, um die allzufrüh geraubte Gattin Euridike zu befreien, was ihm freilich mißlingt. Aber trotz Okkultismus, Parapsychologie und Spiritismus, das Reich der Geister ist doch etwas anderes als die Unterwelt des Mythos, die Hölle, von der in diesem Glaubensartikel die Rede ist. Unser Weltbild ist das der Naturwissenschaft. Wenn wir vom Gesetz der Schwere sprechen, verstehen wir etwas anderes darunter als vielleicht noch der mittelalterliche Mensch, der darin das Gewicht der Bosheit sah, die alles an jenen Ort zieht, der im innersten Kern der Erde ist und den Gegenpol zum Himmel bildet, wo in reiner Glut und durchsichtiger Klarheit die lichte Majestät Gottes thront. Können wir mit diesem Glaubensartikel, der so sehr der Welt des Mythos zu entstammen scheint, überhaupt noch etwas anfangen? Haben wir uns vielleicht nicht schon dabei ertappt, daß wir darüber unsicher wurden und beschämt und verstohlen darüber hinwegzugehen versuchten, so als fürchteten wir, nicht ganz ernst genommen zu werden, wenn wir diesen Artikel allzu ernst nähmen? Haben wir schon je eine Predigt von der Höllenfahrt Christi gehört? Gilt also nicht auch für den katholischen Bereich, was Harnack ganz allgemein behauptete, die Lehre von der Höllenfahrt Christi sei eine „vertrocknete Reliquie“ (Marcion, Leipzig 1921, Hinrichs S. 167)?

Der Gehalt des Mythos

Zweifellos gehören Bild und Vorstellungswelt des fünften Glaubensartikels der mythischen Welt an. Aber bei näherem Zusehen zeigt sich doch, daß hinter diesem Bild eine Wirklichkeit sichtbar wird, die durchaus mit der in der Offenbarung des Alten Bundes erschlossenen Welt übereinstimmt, wenn sie auch nicht so deutlich und klar erkannt ist. Daß die Seele des Menschen unsterblich ist und nach dem leiblichen Tod des Menschen weiterlebt, davon waren der Grieche und Orientale nicht minder überzeugt als der offenbarungsgläubige Jude. Wie aber wollte man die Weise dieses Fortlebens begreifen, wo schon die an den Leib gebundene Seele so viel dunkle Rätsel und Geheimnisse aufgab? Daß die reine Begrifflichkeit nicht ausreichte, war klar. So griff man zur Anschauung. Das Bild vom Grab war das sichtbarste Zeichen des menschlichen Todes. Wer begraben ist, über den geht die Geschichte hinweg. Nirgendwo tritt die Hinfälligkeit des Menschen so sehr in Erscheinung wie am Grab, das die sterblichen Reste des Menschen ihrer Auflösung entgegenführt. Aber irgendwie ist dieser Mensch eben doch noch diesem Grab und damit der Welt gegenwärtig. Das Unsterbliche im Menschen ist nicht derart reiner Geist, daß es allgegenwärtig wäre, wie es nur Gott zukommt. Es war wohl das Grab, die Höhle, die den Leichnam aufnahm, ihn barg und zugleich in unerreichbare Ferne rückte, an der die Vorstellung einer Unterwelt Gestalt gewann. Unwesentlich daran ist die mythische Vorstellung vom dreistöckigen Weltbild, wesentlich daran ist die Überzeugung von einem Weiterleben nach dem Tode, von einer geistigen Weiterexistenz, die anders ist als die geistige Existenz des höchsten Geistes und über der die Trauer einer Einsamkeit steht. Diese Überzeugung drückt die Offenbarung nicht anders aus als der Mythos der Menschen: die Unterwelt der Babylonier, der Griechen oder Römer sieht nicht sehr viel anders aus als die Scheol der Juden, das Totenreich der Psalmen oder des Buches Job.

Nirgendwo dagegen wird das Totenreich der Juden unter einem eigenen Gebieter gedacht, wie es in den Mythen der Fall ist. „Jahves exklusiver Herrschaftsanspruch erstreckte sich nicht nur auf fremde Götter, sondern auch auf die unterirdischen Mächte, die sich als Helfer anbieten mochten“ (Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, Leipzig 1939, Hinrichs. II, 118). Zeigt sich gerade auch hier der starke Monotheismus Israels, so steht dem nicht im Wege, daß dieser Ort doch von Gott getrennt ist, ja streng hermetisch von ihm abgeschlossen bleibt, letzten Endes sogar ein Ort des Zornes und Grimmes Gottes ist. „Verlassen bin ich unter den Toten, den Erschlagenen gleich, die im Grabe ruhn, deren du nicht gedenkst. Sie sind abgeschnitten von deiner Hand ... Du stießest mich tief in die Unterwelt, in Finsternisse, in Tiefen. Schwer lastet auf mir dein Zorn“ (Ps 88, 6 ff.). Insofern dies ganz allgemein vom Menschen gesagt wird, nicht anders von Gerechten wie von Ungerechten, von Heiligen und Sündern, verrät sich darin das Bewußtsein des Alten Testamentes von der allgemeinen Schuldverflochtenheit

aller Menschen, das den Tod als Strafe für die Sünde ansieht, der alle Menschen verfallen sind. Und doch ist stark und unüberhörbar eine Hoffnung ausgedrückt: Gott wird den Gerechten aus dem Totenreich erlösen, nicht so den Frevler. „Das ist deren Los, die voll Zuversicht! Das ist deren Ende, die von Zufriedenheit prahlen! Zur Totenwelt treibt man wie Schafe sie hin: Weiden wird sie der Tod ... Gerechte gebieten ihnen am Morgen. Dem Totenreich fällt ihr Dasein anheim zum Verderben, fern ihrer Heimat da droben ... Doch meine Seele wird Gott erlösen, aus den Fängen der Totenwelt: er nimmt mich auf" (Ps 49, 14 ff.).

Die Geschichtlichkeit des Bekenntnisses

Auf dem Hintergrund dieser Wirklichkeit, die sich nur in Begriff und Bild dem menschlichen Verständnis erschließt, muß auch das Bekenntnis des fünften Glaubensartikel gesehen werden. Es ist völlig ausgeschlossen, ja es wäre sogar falsch, die Höllenfahrt Christi in einer Linie mit den mythischen Höllenfahrten griechischer Heroen oder orientalischer Götter zu sehen. Der, von dem es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt, er sei in die Hölle abgestiegen, ist nicht eine Gestalt der Legende, ein Erzeugnis menschlicher Phantasie, wie Orpheus oder Herakles oder die babylonische Ischtar; seine Existenz ist eine derart gesicherte geschichtliche Tatsache, daß auch der geringste Zweifel daran schon Torheit wäre. Von daher allein schon kommt dem „Abgestiegen-zu-der-Hölle" ein ganz anderer Grad der Wirklichkeit zu als den Hadesfahrten der Heroen oder den Frühjahrsriten der babylonischen Religion. Der fünfte Glaubensartikel steht in einer Reihe mit geschichtlichen Tatsachen, deren Wirklichkeit noch niemand bestritten hat, ja von denen eine, er wurde begraben, von Freund und Feind anerkannt wurde und wird. „Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben." Die Kirche nimmt offenbar das folgende „Abgestiegen-zu-der-Hölle" nicht weniger ernst. Und es ist wirklich kein Grund einzusehen, warum dieses Bekenntnis nur mythologisch verstanden sein sollte, allein vielleicht deswegen, weil es nicht ohne weiteres der sichtbaren Erfahrung unterworfen ist. Und dies um so weniger, als die folgenden Worte wieder eine geschichtliche Tatsache meinen, die für die Apostel über allen Zweifel erhaben war: auferstanden von den Toten. Es heißt den Worten den rechten Sinn nehmen, wollte man darin nur den Glauben der Gemeinde, nicht aber die Tatsache der Auferstehung erkennen. Der Herr ist wahrhaft auferstanden, das ist die Osterbotschaft, und nichts anderes. Es ist keineswegs anzunehmen, die Kirche des 4. Jahrhunderts, die das „Descendit ad inferos" zum erstenmal in das Apostolische Glaubensbekenntnis aufnahm — es geschah im Taufsymbol der Kirche von Aquileja —, habe nicht zwischen Mythos und geschichtlicher Wirklichkeit unterscheiden können. Im Gegenteil! Wie wenig andere Jahrhunderte war gerade dieses 4. Saeculum darauf geschult worden, jene oft so feinen Grenzlinien zu erkennen, die so gewaltige Unterschiede bedeuten. Daß es diese Linien fand, verdankte es nur einer bis auf die Apostel zurückgehen-

den Überlieferung, die ungebrochen an der geschichtlichen Wirklichkeit dieses Abstiegs festhielt (vgl. Alois Grillmeier S. J., Der Gottessohn im Totenreich, *Zeitschrift für katholische Theologie, 71. Bd. [1949] S. 1—53, S. 184 bis S. 203).*

Der Inhalt des Glaubens

Was glauben wir denn, wenn wir bekennen: „abgestiegen zu der Hölle"? Nichts anderes zunächst, als daß Jesus von Nazareth wirklich gestorben ist. Und dies war offenbar der Grund, daß die alte Kirche so lange ohne das ausdrückliche Bekenntnis der Höllenfahrt Christi auskam. Wieso dann die Wiederholung? Sollte das einfache Bekenntnis, daß er begraben wurde, nicht genügen? Gibt es denn überhaupt einen endgültigeren Schlußpunkt unter ein Leben, als daß man einen Menschen begräbt, ihn zur reinen Vergangenheit macht, hinwegnimmt aus dem hellen Licht der Geschichte? Mag ein Grab noch so groß und herrlich sein, in einem unterscheidet es sich ganz gewiß nicht vom armseligsten Grab irgendeines Ausgestoßenen: es bedeutet das unwiderrufliche Ende eines Lebens, das von nun an nicht mehr in das Geschehen unter den Menschen eingreifen wird. Das alles ist in dem sepultus est enthalten, und man spürt geradezu den hoffnungslosen Tonfall, in dem das Nizänische Glaubensbekenntnis zum sepultus est abstürzt. Wieso also die Wiederholung, wenn schon gesagt ist, worauf es ankommt? Dieses Abgestiegen-zu-der-Hölle faßt die eine Wirklichkeit des Todes Christi von einer ganz neuen Seite ins Auge, umfassender noch, erschöpfender, hintergründiger. Der, von dem dies gesagt wird, ist ein für allemal und unwiderruflich eingereiht in die Zahl derer, auf die von Adam her der Tod gelegt ist. Er hat keinen anderen, keinen ihm eigenen Tod: auch er steht unter dem schmerzlichsten Gesetz des Todes, unter der Trennung von Leib und Seele. Diese, unsterblich ihrer Natur nach, gewinnt eine neue Daseinsweise, deren geheimnisvolles Wie am besten im Bild vom Totenreich ausgedrückt zu sein scheint.

Der Abstieg Christi in die Hölle, in die Unterwelt, ist darum der vollendetste Erweis dessen, daß der Sohn Gottes wirklich Mensch geworden ist. Er gehört zu uns, nicht nur zum Schein, nicht nur als willenloses, mechanisches Werkzeug in der Hand Gottes, nicht nur dem Leibe nach, sondern bis in die innerste Tiefe des Menschseins hinein. Er hat eine wahre, echte menschliche Seele, von der all die Gesetze gelten, die für jeden von uns maßgebend sind. Nur weil er eine menschliche Seele, einen menschlichen Geist hat, deswegen vor allem ist er ein wahrer, voller Mensch, ein gütiger, treuer, ehrlicher, aufrechter, lauterer Mensch. Vor allem aber besitzt er die menschliche Freiheit mit ihren Möglichkeiten, Entscheidungen, Verantwortungen in Fülle. Nur so konnte er, ohne selbst dem Mißbrauch der Freiheit zu verfallen, einer von uns sein, denen diese Freiheit Verderben und Unheil gebracht hatte. Das Wort, daß er unser Bruder ist, gilt ganz uneingeschränkt von ihm. Nur weil er in der Freiheit seines innersten menschlichen Wesens nicht anders vor Gott steht als irgendein Mensch, kann er unser

Mittler sein. Und wie immer das Ineinander göttlicher und menschlicher Freiheit in ihm zu denken ist — es bleibt uns immer ein unbegreifliches Geheimnis —, in Christus ist die menschliche Freiheit in die unmittelbarste Nähe zu Gott gekommen. So ist er das Haupt der Menschheit, der „Erstgeborene der Schöpfung", das vollendetste aller Geschöpfe, der Freieste aller Freien, und eben darin der Gott am Allernächste.

So ist seine Freiheit die Zusammenfassung und der Höhepunkt aller menschlichen Freiheit und damit der Zenith der Geschichte, die Erfüllung aller Zeiten, der ihm vorhergehenden wie der ihm folgenden. Damit gewinnt das Bekenntnis vom Abstieg in die Hölle einen heilsgeschichtlichen Charakter. Und dies war wohl der Grund, viel mehr als die Irrlehre des Apollinaris, der die menschliche Seele Christi leugnete, weshalb der Artikel in das Apostolische Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde. Welchen Sinn hatte der Abstieg in die Hölle im gesamten Erlösungs- und Heilsgeschehen? Was geschah in den drei Tagen, da Christus im Totenreich weilte? Die Väter der Kirche fanden die Antwort im 1. Petrusbrief: „Im Geiste ging er auch hin und predigte den Geistern im Gefängnis, die einst ungläubig gewesen waren zur Zeit, als Gottes Langmut zuwartete in den Tagen des Noe" (3, 19). Er stieg hinab, um die Frohbotschaft zu bringen, um die Erfüllung der Verheißungen denen anzukündigen, die darauf hofften und warteten. Sie alle, die im Glauben auf den Erlöser lebten, die in der Liebe zu Gott sein Gebot erfüllten, das geoffenbarte oder das in die Herzen eingeschriebene, erkannten in dem, der da einer von ihnen geworden war, den, der ihrem Hoffen und ihrer Treue einen letzten Sinn gab. Aber auch für ihn bedeutet dieser Abstieg in die Unterwelt eine letzte Erfüllung des von Anfang an verborgenen Geheimnisses (Eph 1): er wird mit der strahlendsten aller Kronen gekrönt zum „Erstgeborenen der Toten" und wird so in einem ganz umfassenden Sinn der „Erstgeborene der Schöpfung"; jetzt, „im Herzen der Erde" (Mt 12, 40), hält er Heerschau über die Jahrtausende. Der Heerbann der Geschichte ist vor ihm angetreten, bis in die dunkle und im grauen Düster sich verlaufende Vorzeit, sie alle stehen nun im Lichte, dessen Fülle er ist. Die Väter haben von jeher unter den „Geistern im Gefängnis" nicht nur die Zeitgenossen des Noe verstanden, sondern die gesamte Menschheit von Adam an, für die Noe und seine Zeitgenossen nur stellvertretend, aus dem Zusammenhang des Briefes zu erklären, standen. Daß Christus für alle Menschen gestorben ist, daß kein Geschlecht, kein Volk, keine Zeit von der Erlösung durch ihn ausgeschlossen ist, diese das ganze Neue Testament durchklingende Wahrheit ist der heilsgeschichtliche Hintergrund der Höllenfahrt Christi.

Noch eine andere Wahrheit ist darin ausgedrückt: der Sieg über den Tod. Daß der Tod eine Königsherrschaft über die Menschheit aufgerichtet hat, seit diese in Adam gefallen war, schreibt Paulus im Römerbrief (5, 12 ff.). Aber dies war eben die Unordnung dieser Welt, die nicht im Plane Gottes lag. Der Kampf gegen den Tod gehörte zur vornehmsten Aufgabe des Mes-

sias: „Tote stehen auf" (Mt 11, 5). Wie bei keiner anderen Art seiner Wunder tritt gerade bei den Totenerweckungen die absolute Souveränität des Menschensohnes in Erscheinung. Aber den letzten Sieg erringt er, indem er „in das Haus des Starken eindringt" (Mt 12, 29) und seine Beute mitführt. Die Pforten der Unterwelt sind aufgesprengt, der Usurpator seiner Macht beraubt. Nun zieht ein der wahre König, dessen Seele zwar vom Leibe, nicht jedoch von seiner Gottheit getrennt im Reich der Toten erscheint. Und indem der Herr des Lebens seinen Einzug ins Reich der Toten hält, wird die Erde erschüttert (Mt 27, 51), setzen die Wehen des Todes ein (Apg 2, 23), und der Schoß der Erde öffnet sich zur Geburt der neuen Welt (Mt 27, 52; vgl. Hermann Zeller, Corpora Sanctorum, *Zeitschrift für katholische Theologie 71. Bd. [1949] S. 385—465).* Das Ende der Zeiten ist da, sichtbar für alle, denen die Auferstandenen erschienen, für alle, die an den offenen Gräbern vorübergingen und die Spalten und Klüfte der Felsen sahen, die aufgebrochen waren. Aber dies alles war nur das äußerste und fernste Echo jener endgültigen Entscheidung, die im Schoß, im Herzen der Erde vor sich ging, im Reich des Todes und der Finsternis. Der Tod wurde gebunden und seine Macht zerstört. Niemals mehr wird einer, der an Gott glaubt und in seiner Liebe stirbt, in dieses Reich eingehen. Er wird Gott schauen von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13). Und auch nicht die Auflösung der irdischen Gestalt wird das letzte sein, sondern die Umwandlung und Umgestaltung ins Bild seiner Herrlichkeit. Nur mehr in der äußersten Schicht der Wirklichkeit vermag der Tod seine Schrecken auszuüben, in der Welt unserer sinnlichen Erfahrung bis in die Tiefen und Ängste des menschlichen Herzens hinein. In einer viel tieferen Schicht der Wirklichkeit aber ist er überwunden, in jener nämlich, die uns zunächst nur im Glauben zugänglich ist. Aber der Sieg ist da, er ist errungen, er wird nie mehr verloren. „Tod, wo ist dein Sieg?" (1 Kor 15, 55).

Descendit ad inferos, abgestiegen zu der Hölle! Das ist das Bekenntnis zum Leben und seiner sieghaften Kraft. Keine Spur von der müden Resignation des Mythos, sondern das gläubige Wissen von der umwandelnden Kraft des neuen Lebens in Christus, daß denen, die in Glaube und Liebe Christus angehören, bereits Himmel und Erde gehören, weil von ihm, der hinabgestiegen ist in die unteren Teile der Erde und eben so hinaufgestiegen ist über alle Himmel, bereits das All erfüllt ist (Eph 4, 8 ff.).

Tiersprache und Menschensprache

Von GEORG SIEGMUND

„Zoon logon echon" — „Lebewesen mit Logos-Besitz" nennt Aristoteles den Menschen, wobei Logos den uns unübersetzbaren Doppelsinn von Wort und Vernunft hat. In dieser knappen Wesensbestimmung findet die eigenartige Stellung des Menschen in der Welt Ausdruck, wie sie ihm von den

großen klassischen Philosophien zuerkannt wurde, gegen die jedoch von gegensätzlichen Weltanschauungen zu allen Zeiten, in einer besonders eingehenden Weise vom Evolutionismus des letzten Jahrhunderts, Einspruch erhoben wurde. Noch der Sprachforscher August Schleicher, ausgesprochener Darwinist und Haeckelfreund, sieht in der Sprache, das heißt der Fähigkeit, Gedanken durch Worte auszusprechen, das Humanum kat'exochen, freilich nur noch das einzige ausschließliche Charakteristikum des Menschen, wodurch er sich von den Anthropoiden unterscheidet. Dabei ist ihm „Ausbildung der Sprache gleichbedeutend mit Entwicklung des Gehirns und der Sprachorgane".[1] Die konsequente Ausgestaltung des Evolutionismus hat auch noch dieses letzte Bollwerk niederzulegen versucht, um einen graduellen Übergang von Tiersprache zu Menschensprache zu suchen. Gerade durch ihn wurde weithin erneut das Interesse an der Erforschung der Tiersprache geweckt, freilich unter dem einseitigen Gesichtspunkt, wie sie als Ansatz für die Entwicklung zur Menschensprache hin gewertet werden könne.

Ausgangspunkt für die neuzeitliche Erörterung der Frage nach dem Verhältnis von Tiersprache zu Menschensprache, auch für verneinende Absetzungen, ist der Standpunkt von Descartes, der die Kluft zwischen Tier und Mensch unüberbrückbar weit aufreißt, das vernunftlose Tier lediglich als fein konstruierte Organismus-Maschine ansieht, wohingegen den Menschen allein der Geist-Besitz auszeichnet. Gäbe es Tiere — meint Descartes —, die ihrer Leibesgestalt nach uns ganz ähnlich wären, so besäßen wir doch zwei sichere Mittel zu erkennen, daß sie darum noch nicht wirkliche Menschen sind. Einmal könnten sie nie Worte oder andere selbstgeschaffene Zeichen wie wir verwenden, um ihre Gedanken anderen mitzuteilen. Denn es läßt sich wohl eine Maschine denken, die so eingerichtet ist, daß sie wie ein Automat auf Drücken bestimmter Knöpfe gewisse Lautäußerungen, die wie Aufschreie und Worte klingen, von sich gibt. Doch wird sie niemals Worte zu sinnvoller Rede zusammensetzen, die auf auftauchende Fragen des Augenblicks Antwort gibt, was selbst ganz stumpfe Menschen bis zu einem gewissen Ausmaß vermögen. Zweitens könnte ein Automat, selbst bei Ausstattung mit einer großen Fülle von Möglichkeiten, an sich ingeniöse Verrichtungen zu vollziehen, niemals in der Weise auf alle Zufälle des Lebens sinnvoll reagieren, wie es das Universalinstrument Vernunft zu tun vermag. Denn es ist unmöglich, eine Maschine mit so vielen Organen ausgestattet zu denken, wie es nötig wäre, um sie in allen Lebensfällen so handeln zu lassen, wie unsere Vernunft uns zu handeln befähigt. Selbst geistig wenig regsame Menschen vermögen sich doch sinnvoll zu äußern, was auch dem begabtesten Tiere nicht verstattet ist. Eben hierin vermeint Descartes den wesentlichen Unterschied zwischen Tier und Mensch sehen zu sollen. Der Grund dafür kann nicht in der ungenügenden Organausstattung liegen; denn Vögel, wie Spechte und Papageien, sind bekanntlich sehr wohl in der

[1] *August Schleicher*, Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen, 1865, zit. nach H. Junker, Sprachphilosophisches Lesebuch, 1948, S. 189.

Lage, Worte und Sätze zu bilden, auch wenn sie diese nicht absichtlich sinnvoll anzuwenden vermögen. Hingegen kann der Defekt des Ausdrucksorgans beim taubstummen Menschen den Geist nicht so knechten, daß er nicht andere Mittel und Zeichen erfinden könnte, um sich verständlich zu machen und auch die Sprache der Normalen in etwa zu erlernen. Dies beweist, daß Tiere nicht nur weniger Vernunft als der Mensch haben, sondern daß sie gar keine besitzen. Wäre ihre Seele der menschlichen ähnlich, dann müßten die am weitesten fortgeschrittenen unter ihnen, wie Affen und Papageien, wenigstens das Anfängliche können, was selbst schwachbegabte Kinder, ja meist auch Geisteskranke, vermögen. Wohl handeln Tiere kraft der Veranlagung ihrer Organe oft erstaunlich sinnvoll, doch fehlt ihnen eigene Sinnauffassung wie Eigenbesitz von Vernunft. Selbst ein Uhrwerk, das nur aus Rädern und Federn besteht, vermag ja besser als wir mit all unserer Klugheit die Stunden zu zählen und die Zeit zu messen.[2] Eben auf Grund dieser völligen Verschiedenheit tierischer Reaktion und menschlicher Handlung billigt Descartes nur dem Menschen eine unsterbliche geistige Seele zu, auf die das Tier keinen Anspruch erheben kann.

Seinem rationalistischen Standpunkt entspricht es, wenn Descartes die Sprachfähigkeit des Menschen isoliert zur menschlichen Vernunft in Beziehung setzt, nicht aber zur ganzen Lebensgestalt und Lebensart, so daß er auch vor der Fiktion von Tieren in Menschengestalt ohne Sprachfähigkeit nicht zurückschreckt. Weiter identifiziert der Rationalist Descartes jede Form von seelischem Innesein und bewußtem Vollziehen eigener Handlungen mit bewußt überlegendem Geist. Daher rührt es, daß er beim Aufreißen der Kluft zwischen Mensch und Tier den Tieren nicht nur jeden Geistbesitz abspricht, sondern auch jedes seelische Verhalten im Sinne eines Subjektseins des eigenen Tuns. Fehlt dem Tier der Geist, so lassen sich seine Äußerungen lediglich nach Art automatischer Mechanismen verstehen. Zwar wird damit die Kluft zwischen Tier und Mensch unüberbrückbar weit aufgerissen. Doch enthält anderseits gerade diese Degradierung des Tieres in sich eine große Gefahr, eben jene Gefahr, die jeder Übertreibung droht, bei genauerer Kenntnisnahme der Tatsachen in ihr Gegenteil umzuschlagen. So war es auch der Fall mit der Leugnung des Psychischen beim Tier. Einsicht war nur als geistige gelten gelassen. Wurde nun doch bei Tieren echtes psychisches Subjektverhalten wie Einsicht festgestellt, konnte insbesondere die Forschung wirklich tierische Verständigungsweisen entdecken, so mußte das Pendel umschlagen: aus der völligen Andersartigkeit wurde sofort wesentliche Gleichartigkeit von Tier und Mensch. Wer zu viel behauptet, schadet nur der Sache, der er dienen will. Darum wurde es notwendig, die Erscheinungen selbst neu zu befragen und sich neu um ihre Deutung zu bemühen. Schon die empirische Basis, auf welche sich Descartes stützt, war zu schmal, hatte er doch eigentlich keine andere Erfahrung vom Tiere, als sie der

[2] s. *René Descartes,* Abhandlung über die Methode, herausgegeben von J. P. Sartre, 1948, S. 131—137.

Durchschnittsmensch auf Grund seines alltäglichen Umganges mit den Tieren, vor allem den Haustieren, besitzt.

Eine extreme Fortsetzung hat die kartesische Automatentheorie in der Gegenwart durch die Reflexologie von Pawlow und seiner Schule erhalten. Allgemein bekannt geworden sind vor allem Pawlows Versuche über die Bildung „bedingter Reflexe", die zeigen, daß die Erfüllung von Bedürfnissen assoziativ an ein sekundär eingefügtes Zeichen geknüpft werden kann. Befangen in dem Glauben, quantitative Exaktheit biete allein Garantie für Wissenschaftlichkeit, wird von dieser Schule jede seelische Ausdeutung und jeder Versuch sinnvollen Verstehens des tierischen Verhaltens verworfen und lediglich eine physiologische Erklärung, die sich auf die Struktur der Erfolgsorgane bezieht, gelten gelassen. Diese Theorie geht also von dem Vor-Urteil aus, alles seelische Geschehen sei wissenschaftlich nur als physiologischer Prozeß zu begreifen, Sinneswahrnehmungen seien mit der Aufnahme von Erregungsstößen auf das Nervensystem gleichzusetzen. Während jedoch Descartes seine Automaten-Theorie nur für das Tier aufstellte, beim Menschen hingegen einen ausgesprochenen Dualismus von Leib-Automat und Geist-Seele lehrte, dehnt Pawlow seine ausgesprochen monistische Theorie auch auf den Menschen aus. Für diese Theorie wird eine Begründung nicht geboten, es sei denn, daß man die dauernde Wiederholung der gleichen Grundvorstellungen, durch welche die Theorie jedoch nicht klarer wird, für eine solche Begründung halte. Jedenfalls wird alles seelische Leben, gleich ob bei Tier oder Mensch, einseitig physiologisch zu fassen versucht. Beim Hören von Lauten sollen Nervensystem und Gehirn die Rolle von „Tonanalysatoren" spielen, wobei die Wirkung auf ihre Struktur den entscheidenden Ausschlag für die Eigenart der Reaktion abgibt. F. J. J. Buytendijk hat sich die Mühe gemacht, die weitschweifig unklaren Vorstellungen der Pawlow-Schule, die der Interpretierung ihrer Versuche zugrunde gelegt werden, auf eine kurze Formel zu bringen. Er faßt Pawlows Theorie in folgende Sätze zusammen: „Der Dressur-Ton erregt ein gewisses Feld innerhalb des Zentralnervensystems, dessen Erregung sich unter Wirkung der Versuchs-Wiederholung zu bestimmten Muskelgruppen oder den Speicheldrüsen hin fortsetzt ... Nach dieser Vorstellung erfolgt eine gleiche Reaktion, wenn bei Erregung des Tieres durch einen anderen Ton das gleiche Sinnesfeld gereizt wird. Aber diese Reaktion glückt nicht immer, wenn sich nämlich bei Erregung durch einen Gegenton eine derartige Veränderung unterschiebt, daß sich die Erregung beim Dressurton nicht mehr über ihr Feld hin ausbreiten kann. Man erhält so die positive Reaktion nur mehr auf den gewohnten Ton hin: denn alle anderen Töne stören in diesem Feld, welches das Sinnesgehirn darstellt, Punkte, deren Erregung sich nicht mehr zu den Reaktionszonen oder -Organen (Muskelgruppen oder Speicheldrüsen) fortsetzt. Auf den Einwand, die häufige Wiederholung des Dressurtones ohne Gegenton erzeuge mehr und mehr eine spezifische Anpassung an die

besondere Tonhöhe, antwortet man mit dem Hinweis, die besagte Höhe habe nicht mehr eine erregende, sondern eine konzentrierte Wirkung."[3]

Auch die Pawlow-Epigonen kleiden die Ergebnisse ihrer Untersuchungen in die gleiche gehirnmythologische Sprache, geschwollen von der stolzen Meinung, auf der letzterreichbaren Höhe einer naturwissenschaftlichen Exaktheit zu stehen. Hiernach gibt es keinerlei psychologische Qualitäten mehr, die sich voneinander abheben und für eine Erklärung Bedeutung besäßen. Vielmehr ist das Verhalten lediglich Ergebnis eines summenhaften Zusammenspiels der miteinander oder gegeneinander wirkenden Faktoren, die rein physiologischer Art sind. So ist zum Beispiel von der Pawlow-Schule geprüft worden, mit welcher Feinheit das Gehirn als Analysator die gehörten Töne zu differenzieren vermag. Dabei glaubte man auf eine Schwierigkeit der Differenzierung zu stoßen, dann nämlich, wenn gewisse unbedingte Reflexe ein gemeinsames Zentrum im Gehirn haben.

Buytendijk hat sich der Mühe unterzogen, in einer Reihe von Versuchen festzustellen, ob die Grundannahmen dieser Theorie zutreffen. Seine Ergebnisse lassen sich kurz zusammenfassen wie folgt: Ein in eine Schweigekammer verbrachter Hund müßte nach der Pawlow-Schule als völlig unbeeinflußter und neutraler Analysator auf die gebotenen Erregungstöne reagieren. Doch ist das keineswegs der Fall. Die Situation der Schweigekammer ist dem Hunde unnatürlich und versetzt ihn von vornherein in eine Erregung, für welche die Eigenart der nachher gebotenen Töne relativ gleichgültig ist. Weiterhin bringt ein Hund eine Reihe von eigenartigen Dispositionen für seine Reaktionen mit. Diese haben sich in ihm auf Grund seiner Natur und der Erfahrung ausgebildet. Im einzelnen ergaben die Versuche, daß das Gehirn keineswegs nur als Reiz-Analysator arbeitet, im Hunde vielmehr echt psychische Vorgänge ablaufen, wozu gespannte Aufmerksamkeit, unschlüssiges Verhalten, Zögern und vor allem affektive Bindung an den Herrn gehören. Selbst Änderung der Versuchsbedingungen, die nach menschlichem Ermessen kaum zu bemerken ist, bleibt dem Hund nicht unbemerkt, der sein Verhalten daraufhin völlig umstellen kann. Werden von ihm Kommandos eines anwesenden Versuchsleiters, mag sich dieser auch hinter einem Vorhang befinden, prompt ausgeführt, so bleiben sie völlig ignoriert, wenn ihn die Kommandostimme des Herrn nicht mehr unmittelbar, sondern durch einen Lautsprecher vermittelt, anspricht, mag dieser auch die Stimme für menschliches Ermessen getreu und ohne Nebengeräusche wiedergeben. Aus den hier nur ganz kurz angedeuteten Versuchen Buytendijks ergibt sich jedenfalls, daß zwischen Reiz und Reaktion in keiner Weise jene Entsprechung besteht, die notwendig wäre, wirkte das Gehirn nur als Analysator der Lautreize. Vielmehr steht hinter den Reaktionen eine eigenwillige Psyche, die auf äußerlich ganz geringfügige, kaum bemerkbare Änderung mit einer völligen Änderung des Verhaltens antwortet, was nur dann verständlich wird, wenn wir eine affektive Bindung des Tieres an

[3] Übersetzt nach: *F. J. J. Buytendijk*, Traité de Psychologie animale. 1952, S. 247.

seinen Herrn, eine ausgesprochen psychische Tatsache, mit in Rechnung setzen.

Eben diese affektive Bindung kannten die großen Tierliebhaber aus vielfältiger Eigenerfahrung, weshalb sie jede Automaten-Theorie immer wieder auf das bestimmteste ablehnten. Freilich ließ ihre enthusiastische Begeisterung für die erlebte Tierpsyche sie unkritisch die Scheidelinie zwischen tierischem und menschlichem Seelenleben verkennen. Sie eben waren es, die den darwinistischen Entwicklungsgedanken aufgriffen und mit vielfältigen Erfahrungsbeweisen darzutun versuchten, daß tierische Lautäußerung und menschliche Sprache gradweise ineinander übergehen. Dilettanten begannen auf eigene Faust „Tiersprachen" zu „entdecken" und sie in „Wörterbüchern" zu beschreiben. Die Zeit war erfüllt von den Sensationen sprechender Affen, dichtender Hunde wie rechnender Pferde. Selbst zoologische Fachleute, auf dem Gebiet morphologischer Forschung bewandert, doch unerfahren als Psychologen, wurden wiederholt Opfer solcher Sensationsfälle. Dabei waren die erreichten Sprachleistungen von Hunden und Affen jedenfalls sehr bescheiden. Sie verblieben bei wenigen „Worten", was weit zurückstand hinter den Leistungen, die längst von Papageien und manchen anderen Vögeln bekannt waren. Die vorwissenschaftliche Befassung von Liebhabern mit „Tiersprachen" und ihren anthropomorphisierenden Deutungen brachten jedenfalls das ganze Thema „Tiersprache" bei der echten Wissenschaft in Mißkredit.

Inzwischen aber hat sich trotz des Verdiktes kartesianischer und mechanistischer Auffassungen eine eigentliche wissenschaftliche Tierpsychologie gebildet, die sich auch ernsthaft um die Erforschung der Tiersprache bemüht hat. Ihr ist es zu verdanken, daß der Begriff „Tiersprache" wissenschaftlich rehabilitiert ist. Freilich ist das Bild, das diese Forschung ergeben hat, recht anders, als es der Evolutionismus erwartet hatte.

Darwin hatte darauf hingewiesen, daß Gemütsbewegungen bei höheren Tieren und beim Menschen innig mit Ausdrucksformen verbunden sind, die oft ganz gleichförmig sind, was auf gleichen Ursprung hindeute. In der affektiven Lautäußerung glaubte man den Wurzelboden zu fassen, aus dem sowohl Tiersprache wie Menschensprache entsprangen. Indes stehen neben ausgesprochen ähnlichen auch völlig andersartige Ausdrucksbewegungen. Vom Boden affektiver Lautäußerungen aus sollte sich die Sprache als Verständigungsmittel langsam herausgebildet haben. Jedoch haben wir in letzter Zeit bei Tieren, die als Bindeglied zum Menschen mit seiner Sprache gar nicht in Frage kommen, eindeutige Verständigungs-Sprachen kennengelernt. So liegen eingehende Berichte über die „Sprache der Bienen" vor, die zwar keine Lautsprache darstellt, aber doch unfraglich eine Zeichensprache ist, die zunächst nicht dem affektiven Ausdruck, sondern der Verständigung dient. In Erstaunen setzt uns dabei die Tatsache, daß nicht nur eine allgemein-konfuse Verständigung möglich wird, sondern eine Fülle von Einzelangaben gemeldet und aufgefaßt wird. Meldende Bienen vermögen

über Stand und Ort der gefundenen Futterquelle so genaue Auskunft zu geben, daß die verständigten Bienen von sich aus den Futterort gar nicht mehr zu suchen brauchen. Liegt die anzumeldende Futterquelle mehr als hundert Meter vom Stock ab, so vollführt die Melderin einen eigenartigen ‚Schwänzeltanz'. Die jeweils besonderen Einzelheiten dieses Schwänzeltanzes „bedeuten" Angaben über die Lage des Futterplatzes, bezogen auf den Sonnenstand. Sie sind ‚symbolischer' Art, werden ohne weiteres von den Kameraden verstanden und „beim Suchen nach der verkündeten Nahrung mit bemerkenswerter Schärfe eingehalten" (v. Frisch).[4] Hier haben wir es also nicht mit ersten primitiven Andeutungen, aus denen man sich eine menschliche Sprache entwickelt denkt, zu tun, sondern mit einem weit durchgebildeten System von symbolischen Verständigungszeichen.

Anderseits waren es gerade die Affen — allgemein als gegebene Brücke zum Menschen hin betrachtet —, die in ihrer Sprechfähigkeit enttäuscht haben. Ein so versierter Tierpsychologe wie Bastian Schmid sagt dazu: „Wer sich wie ich jahrzehntelang mit dem Studium der Tiersprache befaßt und Hunderte von Tieren daraufhin beobachtet und experimentell behandelt hat, kann angesichts des geringen Lautschatzes der Affen kaum ein Gefühl der Enttäuschung unterdrücken. Nicht nur die verhältnismäßig geringe Anzahl der Laute, sondern auch die Tatsache, daß in keiner Weise und Form der leiseste Fortschritt zwischen niederen und höheren Affen zu erkennen ist, gibt uns zu denken. Nirgends bei Orang-Utan, Gorilla und Schimpansen ... zeigt sich auch nur ein Ansatz zur Wortbildung, aber auch keine an die primitivste Form menschlicher Sprachausdrücke gemahnende Beziehung — selbst nicht zum lebenswichtigsten Objekt ... Die aus Amerika gekommenen, über die Affensprache gemachten Angaben haben sich als Irrtum erwiesen."[5]

Bereits W. Köhler, der durch seine Verdienste um eine Schimpansenpsychologie bekannt geworden ist, war zu dem gleichen Ergebnis gekommen. „Auf welche Art sich die Tiere verständigen", sagt er, „ist im einzelnen nicht leicht zu beschreiben. Daß ihre phonetischen Äußerungen ohne jede Ausnahme ‚subjektive' Zustände und Strebungen ausdrücken, also sogenannte Affektlaute sind und niemals Zeichnung oder Bezeichnung von Gegenständlichem anstreben, ist schlechthin gesichert. Dabei kommen in der Schimpansenphonetik so viel ‚phonetische Elemente' der Menschensprache vor, daß sie gewiß nicht aus peripheren Gründen ohne Sprache in unserem Sinn geblieben sind. Mit Mienenspiel und Gesten der Tiere steht es ähnlich: nichts davon bezeichnet Objektives oder hat ‚Darstellungsfunktion'."[6]

Selbst Tembrock, ein einseitiger Evolutionist, der von der Annahme ausgeht, „daß der Mensch zu den Säugetieren gehört, woran ja niemand, dem

---

[4] *Karl von Frisch*, Du und das Leben, 1947, S. 213. Vgl. diese Zeitschrift Bd. 143 (März 1949) S. 446; Bd. 144 (Juni 1949) S. 303.

[5] *Bastian Schmid*, Die Seele der Tiere, 1951, S. 97.

[6] *W. Köhler*, Zur Psychologie des Schimpansen, in: Psych. Forschung, Band I, 1921, S. 27.

ein Urteil zusteht, zweifelt",[7] muß zugeben, „daß die Lautformen des Schimpansen keine Sprache in unserem Sinne darstellen. Es handelt sich um Laute, die als Begleiterscheinungen in bestimmten ‚Stimmungen' auftreten, also etwa bei Behagen und Wohlbefinden, bei Angst, bei Freude, bei Wut und dergleichen emotionalen Funktionen. Sie haben dabei ... Symbolbedeutung erhalten, so daß ein anderer Schimpanse diese Laute sofort richtig erfaßt, eben weil er angeboren oder durch Erfahrung ‚weiß', daß dieser Laut mit Wut, jener mit Angst verbunden ist. Die Laute beschreiben also keine abstrakten Phänomene, wie unsere Sprache, sie sind lediglich Begleiterscheinungen bei Spannungsentladungen" (18).

Hatte die frühere Zoologie das Tier fast ausschließlich als Forschungs-„Objekt" betrachtet, vornehmlich den Körperaufbau meist sogar am Leichnam untersucht, so haben die Zoologen der Gegenwart, insbesondere der Zoologe Konrad Lorenz, das Tier als psychisches Subjekt zu studieren begonnen, nicht in der kühlen Distanz des reinen Forschers, sondern in liebevollem Umgang, der allein das tierische Subjekt auch von innen her aufschließt. In intimstem Umgang hat er sich eine vorzügliche Kenntnis vom lebendigen Verhalten der Tiere erworben und dabei festgestellt, daß Tiere weithin „Sprachen", das heißt Mitteilungsweisen, besitzen. Sie finden sich etwa bei Dohlen. Der jungen Dohle ist die Kenntnis des Feindes nicht angeboren; sie muß von ihr persönlich erlernt werden. Das geschieht „durch wirkliche Überlieferung: die Eltern geben ihre persönlichen Erfahrungen den Kindern weiter, von Generation zu Generation".[8] Von Dohlen wird ein feindlicher Angriff übel vermerkt; sie begegnen ihm mit feindlichem Schnarren, das den Angriff aller Dohlen, die es hören, auslöst. Wie ein Lauffeuer verbreitet sich unter den Dohlen die „üble Nachrede", wer als Feind gilt und darum anzuschnarren ist. „Man bedenke, wie merkwürdig das alles ist: ein Tier, das seinen Feind nicht angeborenermaßen, nicht ‚instinktiv' kennt, bekommt von älteren, erfahreneren Artgenossen gesagt, wen es als Feind zu fürchten hat! Das ist echte Tradition, Weitergabe persönlich erworbenen Wissens vom Vater auf den Sohn" (Lorenz 79).

Je eingehender Lorenz die verschiedenen Formen von Tiersprache studierte, desto deutlicher trat heraus, daß „Tiersprache" und „Menschensprache" keineswegs gleichsinnige Größen sind, vielmehr nur analoge, die sich im einzelnen deutlich voneinander unterscheiden. Jedem Einzeltier einer höheren Tierart, vor allem den gesellschaftlich lebenden, ist ein ganzer Signalkodex von Ausdrucksbewegungen und Ausdruckslauten angeboren. Ihm eignet sowohl die angeborene Fähigkeit, diese Signale auszusenden, wie auch die andere, sie richtig aufzufassen, sie „zu verstehen" und darauf in arterhaltend sinnvoller Weise zu antworten. „Mit diesen Erkenntnissen, die durch viele Beobachtungen und Experimente gesichert sind, geht ein großer Teil der Ähnlichkeit verloren, die alle tierischen ‚Verstän-

[7] *Günter Tembrock*, Grundzüge der Schimpansen-Psychologie, 1949, S. 87.
[8] *Konrad Lorenz*, Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen, 1952, S. 75.

digungsmittel' bei oberflächlicher Betrachtung mit der menschlichen Wortsprache haben. Diese Ähnlichkeit vermindert sich noch weiter, wenn einem allmählich klar wird, daß das Tier in allen Lautäußerungen und Ausdrucksbewegungen keineswegs die bewußte Absicht hat, einen Artgenossen durch sie zu beeinflussen. Auch allein aufgezogene und gehaltene Graugänse, Stockenten oder Dohlen geben alle diese Signale von sich, sobald sie die betreffende Stimmung anwandelt. Der Vorgang wirkt dann sehr zwangsläufig und ‚mechanisch', also ausgesprochen wenig menschenähnlich." „Eine Sprache im eigentlichen Sinne des Wortes haben die Tiere nicht" (Lorenz, 119). Um die Besonderheit der menschlichen Beziehungsmittel gerade angesichts erstaunlich hoher tierischer Leistungen zu kennzeichnen, reserviert der Zoologe Adolf Portmann das Wort „Sprache" für den humanen Bereich und nennt das tierische Analogon „Kommunikationsmittel".[9]

Wohl haben die Tiere ein oft erstaunlich fein durchgebildetes Zeichen- und Verständigungssystem: doch liegt dieses auf einer durchaus anderen Ebene als die menschliche Sprache. Eben weil den Tieren eine Verständigung durch eine echte Sprache fehlt, sie also nicht sagen können, was sie meinen und fühlen, sind sie darauf angewiesen, sehr sorgfältig auf die kleinsten Merkmale von Gefühlsäußerung bei anderen zu achten. Sie sind darin dem Menschen weit überlegen und nehmen Änderungen im Ausdruck wahr, die dem ungeübten Menschen meist entgehen. Die Gefühlsansteckung, die bei den Tieren eine entscheidende Rolle spielt, ist gerade dadurch charakterisiert, daß sie auf ungemein feine, geringfügige und der bewußten Beachtung oft gar nicht zugängliche Ausdrucksbewegungen anspricht. Das Tier besitzt einen artlich festgelegten, geheimnisvollen Sende- und Empfangsapparat, der die unbewußte Übertragung von Gefühlen vermittelt. Er fehlt dem Menschen. Wieder stoßen wir hier auf einen sehr charakteristischen Hiatus im Bezug des Menschen auf die Welt. Was ihm die Fürsorge der Natur vorenthielt, mußte er sich selbst ausbilden. So stellt die menschliche Wortsprache einen Ersatz für das naturhafte Verständigungsmittel des Tieres dar. Ist seine Wortsprache entfaltet, dann kann er freilich gut auf Senden und Vernehmen winziger Intentionsbewegungen verzichten: er vermag ja seine Absicht und Stimmung durch die Sprache mitzuteilen. Tiere aber sind darauf angewiesen, sich gewissermaßen gegenseitig an den Augen abzulesen, was sie im nächsten Augenblick tun wollen. „Deshalb ist bei höheren und gesellschaftlich lebenden Tieren sowohl der Sende- wie der Empfangsapparat der Stimmungsübertragung viel besser entwickelt und viel spezialisierter als bei uns Menschen" (Lorenz, 120).

Weil man sich die eigentümliche Sensibilität der Tiere nicht deuten konnte, sprach man lange von „Telepathie", etwa als dem Rest eines „Ursinnes", den der Mensch verloren habe. Doch kommen wir ohne Annahme eines geheimnisvollen Sinnes aus. Jedenfalls bietet das überfeine Reagieren-Können auf Signale, die der Mensch bei seinen Versuchen Tieren unbeab-

[9] *Adolf Portmann,* Das Tier als soziales Wesen, 1953, S. 112.

sichtigt durch die Veränderung des Spannungsausdruckes seines Gesichtes oder seiner Haltung gibt, die Erklärung für das Rätsel der Sensationen zu Beginn unseres Jahrhunderts, als Pferde rechneten, Hunde dichteten und ihr Testament diktierten. Keines der bestaunten Tiere hatte selbst eine Ahnung von dem, was es scheinbar mitteilte. Es handelte sich immer nur um den Gedankeninhalt der Menschen, die mit den Tieren Versuche anstellten. Die Tiere waren lediglich auf kleinste Veränderungen der Spannung im Gesicht und Verhalten ihrer Herren dressiert.

Wir wiesen bereits daraufhin, daß die moderne Tierpsychologie die Erwartungen des Evolutionismus nicht erfüllt hat. Die sprachliche Lautbildung als Verständigungsmittel bildet sich nicht in zunehmendem Ausmaß mit der Höhe des Tiersystems aus. Im Reich der Wirbeltiere wieder ist ein Sprechen-Können nicht, wie erwartet wurde, bei den Säugetieren und bei den Affen am stärksten ausgeprägt, sondern bei den Vögeln, von denen die Papageien sprichwörtlich geworden sind; und das, obwohl nicht abgestritten werden kann, daß sonst die Säugetiere psychisch höher als die Vögel stehen.

Viele Rabenvögel und Papageien können bekanntlich „sprechen", das heißt menschliche Worte nachahmen. Dabei ist eine Gedächtnisverbindung der nachgeahmten Worte mit bestimmten Situationen leicht begreiflich, was einem unerwarteten Beobachter den Eindruck sinnvollen Gebrauches vortäuschen kann. Indessen handelt es sich bei diesem Nachahmen um nichts anderes als um das sogenannte Spotten, das wir bei vielen Singvögeln finden. Papageien und große Raben verwenden menschliche Worte absichtslos, spielerisch, wobei wieder gewohnheitsmäßige Situationsverbindungen vorkommen. In diesen Fällen, zumal wenn gelegentlich noch ein drolliger Zufall nachhilft, „schwört ein vermenschlichender Tierfreund Stein und Bein, daß der Vogel versteht, was er sagt. Davon ist natürlich keine Rede. Auch die am besten ‚sprechenden' Vögel ... lernen es merkwürdigerweise niemals, mit ihrem Können auch nur den einfachsten Zweck zu verknüpfen" (Lorenz, 133).

Daß gerade Papageien so leicht menschliche Worte nachbilden und verwenden, hat seinen Grund nicht in einem Geistbesitz, sondern in ihrer eigenartigen physiologischen Konstitution. Einmal ist ihre Zunge überbeweglich; sie dient dazu, die Nahrung zu zerstoßen. Anderseits ist der Vogel in seiner Art Feinschmecker und Liebhaber von Leckerbissen. Da seine Ernährungsweise sehr vielfältig ist, hat Wählen und Vorziehen nach Geschmack einen wichtigen Platz bei der Nahrungsaufnahme. Daher rührt es auch, daß er rasch Gewohnheiten bildet. Aufmerksam lauert der Papagei geradezu auf das, was in der Umwelt vor sich geht. Er kennt die Menschen, die regelmäßig mit ihm umgehen, reagiert auf ganz feine Unterschiede in ihrem äußeren Anblick und ihrem Gehaben. Dauernd ist in ihm ein Bewegungsantrieb rege, der sich im Spielen entlädt. Begreiflich, daß die so bewegliche Zunge dabei eine große Rolle spielt. Schließlich sind die Naturlaute der Papageien den menschlichen Lauten bereits so verwandt, daß ihnen die pho-

netische Bildung beim Nachplappern menschlicher Worte keine Schwierigkeit bereitet, woran sonst bei den meisten Tieren die Bemühungen zur Sprecherziehung scheitern. Dem Affen, selbst dem Schimpansen, fehlt der lautliche Bewegungs- und Nachahmungsdrang ganz, was offenkundig wird, wenn Affenkinder mit Menschenkindern zusammen aufgezogen werden. Während Menschenkinder naturhaft angetrieben „lallen", das heißt versuchsweise die Bildung menschlicher Sprachlaute in Griff nehmen, gehörte Worte auf-„schnappen" und nachplappern, bis sie langsam menschliche Wortbildung erlernen, fehlt beim Affen jeder Antrieb dazu.

Die physiologischen Voraussetzungen für ein Sprechen, die dem Schimpansen weitgehend abgehen, sind beim Papagei in idealer Weise gegeben. Daß es bei ihm doch nicht zu einem Sprechen im menschlichen Sinne, sondern nur zu einer manchmal frappierenden Karikatur kommt, hat darin seinen Grund, daß bei ihm das Entscheidende fehlt, eben der Geist, der die physiologischen Voraussetzungen zu echtem Sprechen aufgreift und ausbildet. Was sich im Innern des Papageien abspielt, bleibt auf der Ebene eines sinnlichen Bewußtseins, das von Trieben hin und her gezogen wird, im Dienste des Triebbedürfnisses auch Laute verwendet, sie mit bestimmten Situationen koppelt, die das sehnsüchtig erwartete Futter herbeibringen oder wenigstens den Bewegungsdrang lustvoll absättigen. Nirgends ist auch nur eine Spur eines echten Verstehens im menschlichen Sinne gegeben. Mit Recht bemerkt Buytendijk zu dem Brehmschen Papagei, der sagen konnte: „Gib mir eine Nuß!" wie: „Gib mir eine Mandel!": erst wenn der Papagei nach Erhalt einer Mandel gesagt hätte: „Nein, ich wollte eine Nuß, nicht aber eine Mandel!", wäre das sinnvolles Sprechen im menschlichen Sinne gewesen. Erst das wäre menschliches Sprechen gewesen im Sinne von freitätigem Setzen der Laute nach Befreiung vom bloßen Situationszwang, überlegte Verbindung schon gekannter Worte, die zu neuer Verbindung aufgenommen werden. Keine der vielen Anekdoten, die vom Papagei erzählt werden, bieten nach Buytendijk einen Beweis dafür, daß er zu begrifflichem Denken oder zur Wortbildung im wahren Sinne fähig war.

Verblüffend wirkt auf uns die Fähigkeit des Leierschwanzes, eines fasanengroßen Vogels, der mit erstaunlicher Treue gehörte Tonfolgen und Geräusche wiederholen kann. Hier werden Laute erzeugt, deren Produktion nicht ererbt ist, die vom Vogel selbst gehört, erlebt und als fremde in ihrer Gestalt nachgebildet werden. Solche Tiere haben eine hohe eigene Innerlichkeit weitab von jeder Maschinenhaftigkeit. Und doch ist diese tierische Innerlichkeit etwas ganz anderes als die menschliche Geistigkeit. „Das Wissen um die Kompliziertheit tierischen Verhaltens und Welterlebens zwingt uns heute zu einer mächtigen Steigerung unserer Vorstellung von der Eigenart des Humanen. Gerade wer die vielen Entsprechungen kennt, die im Gebaren von höheren Tieren und Menschen bestehen, der wird die geheimnisvolle Größe der Merkmale erahnen, die unsere Daseinsweise zu etwas Be-

sonderem machen. Wir erkennen immer klarer, wie fern jede tierische Nachahmung von Lauten noch immer auch von der dürftigsten sprachlichen Aussage eines Menschen ist."[10]

Die Ergebnisse seiner Versuche und Überlegungen faßt Buytendijk wie folgt zusammen: „Es ist also sicher, daß es beim Tier weder Wort noch Verständnis gibt. Das Tier bleibt in seine eigene Welt eingekerkert. Sein Leib, der das Tier mit seiner ganzen Außenwelt in Beziehung setzt, so durch Geräusche, Töne und menschliche Worte, ist nur ein Mittel für das Tier, um am gemeinschaftlichen Leben Anteil zu nehmen, im wörtlichen Sinn so, wie man sagen kann, daß die Teile eines Organismus an seinem Leben teilhaben. Man könnte vergleichsweise sagen, die Zellen eines Körpers befinden sich wechselseitig in dialogischem Bezug derart, daß jede von ihnen zu den anderen ‚spricht', die ‚verstehen', was ‚gesagt' wird. Ganz im gleichen Maße, mit dem gleichen Recht kann man im gemeinsamen Leben das Vorhandensein einer immanenten direkten Zwischenverbindung entdecken und feststellen ... Den gleichen Zusammenhang, diese organischen Zwischenverbindungen, finden wir bei der Verbindung von Tier und Welt wieder. Diese gegenseitige Intimität, die in gewisser Hinsicht auch einen Zaun bildet, wie sie Begrenzung des Lebenden durch das Lebende ist und vor allem des Individuums in letzter Instanz durch sich selbst, ist der Entwicklung fähig ..., schließt aber ebenso jedes Transzendieren, jedes Überschreiten dieser organischen Einheit mit der Umwelt aus."[11]

Nur beim Menschen kommt es zur Befreiung von dieser vitalen Immanenz. Bei ihm kommt es zu jener eigenartigen Verdoppelung des Ich, das sich als Ich weiß, sich vom bloßen Vitalbezug abheben und selbsttätig werden kann. Es vermag zugleich das Erscheinende festzuhalten und als Erscheinung von etwas zu verstehen. Mithin gliedert sich für ihn auch die Welt. Was er begriffen hat, vermag er zu benennen. So besehen, gibt es — worauf auch Herder hindeutet — keine treffendere Charakterisierung des Menschen im Gegensatz zum Tier, als jenen Satz des Schöpfungsberichtes, in dem es heißt, daß Gott der Herr dem Menschen die Tiere zuführte und der Mensch jedem seinen Namen gab.

Lob des Briefschreibens

Von FRANZ HILLIG S. J.

Man könnte den Menschen definieren als das Wesen, das Briefe schreibt. Wer sonst von allen Kreaturen käme darauf, Briefe zu schreiben? Beim Menschen dagegen spielen die „litterae" eine große Rolle. Sie beweisen, daß er Geist hat und nach Mitteilung dürstet. Er kann das Gespräch nicht entbehren, selbst wenn sein Gegenüber nicht mehr leibhaftig anwesend ist.

[10] *A. Portmann,* Das Tier als soziales Wesen, S. 352.
[11] Übersetzt nach: *Buytendijk,* Traité de Psychologie animale, S. 261.

Gewiß, die „litterae" meinen ursprünglich alle Buchstaben ohne Unterschied, und daraus erwuchs unsere „Literatur". Aber die Literatur, die sich in den Buchläden und Bibliotheken breitmacht und tatsächlich immer mehr ins Ungemessene anschwillt, ist doch nur ein Bruchteil, eben der für die Öffentlichkeit bestimmte und an die Öffentlichkeit gelangende Bruchteil der unablässig von Menschenhänden geschriebenen litterae.

Neben der offiziellen, und das heißt heute praktisch neben der gedruckten Literatur gibt es diese unabsehbare literarische Unterströmung, die ungedruckt bleibt und doch köstlicher sein kann als die gedruckte: die abertausend und abermillionen Briefe. Sie setzten in der Vorzeit Stafetten, Kuriere und Postillione in Bewegung und nehmen heute einen wichtigen Teil der Transportmittel: Bahn, Schiffahrt, Flugwesen, in ihren Dienst. Wir haben uns an das schlichte Wort „Post" gewöhnt (wie wir uns an fast alle Worte gewöhnt haben). Aber man muß tage- und nächtelang in unserm Europa auf der Bahn liegen oder von einem Erdteil zum andern unterwegs sein und beobachten, wie auf allen größeren Stationen und Flugplätzen emsige Menschen Postsäcke ausladen und umladen — besonders des Nachts ist das eindrucksvoll — und spüren, wie da ein Millionenheer über die ganze Welt hin tagaus, tagein nichts anderes tut als Briefe einzusammeln und auszusortieren, als Briefe zu transportieren und auszuteilen. Denn die Strecken teilen sich in Nebenstrecken; und schließlich ist dann der Landbriefträger zu dem entlegenen Hof unterwegs mit dem schicksalbeladenen Stück Papier, das aus dem Ural kommt. Das ist „Post", und ihr Herzstück ist der „Brief".

*

Nicht jede Postsache ist ein Brief. Wir müssen für unsere Zwecke die Flut sichten, die sich täglich aus den Postwagen und Briefträgertaschen in unsere Einwurfkästen ergießt. Wir scheiden die Drucksachen und Wurfsendungen, die Werbebriefe und Prospekte aus, all das Papierzeug, das uns in seiner Anonymität hier nicht angeht und meist unbesehen im Rachen des Papierkorbs landet (doch welche Firma ließe sich dadurch entmutigen?). Wir lassen hier auch die Briefe beiseite, die berühmt geworden und in die Literatur eingegangen sind (so schwer es uns etwa bei denen der Madame de Sévigné und des heiligen Franz von Sales auch fallen mag), von den Schriftstellern ganz zu schweigen, die von Seneca und Petrarca bis auf unsere Tage den Brief als literarisches Mittel benutzen oder sonst mit dem eitlen Nebengedanken spielen, ihre Briefe möchten einmal in den letzten Bänden ihrer gesammelten Werke Aufnahme finden.

Das ist gerade das Köstliche am persönlichen Brief, und das wird er immer der offiziellen und steifen „Literatur" voraushaben, daß er einfach unbesorgte, quicklebendige Mitteilung ist; ein Blatt Papier, das die Mutter oder den fernen Freund sucht und ihnen ein gutes Wort sagt: Empfangsbestätigungen und Grüße, Mitteilungen, Fragen und Bitten, Vorwürfe und Beschwörungen, ein Hilferuf und ein Jubelschrei: das unendliche und unab-

sehbare Gespräch zwischen Menschen, die voneinander wissen und durch ein paar Kilometer oder ein paar hundert Kilometer voneinander getrennt sind.

Gut, daß der ganze Erdball von einem klaren, festen Koordinaten-Netz umspannt wird. So sieht das Netz aus: Land, Ort, Straße und Hausnummer. Und schon findest du ihn; und schon findet er dich! Das ist das Wunder der Adresse. Und es gehört zu den unmenschlichsten Grausamkeiten (einem lebendigen Begraben vergleichbar), wenn man den Angehörigen eines Gefangenen die Angabe der Adresse verweigert. Die „Adresse", das ist der Schnittpunkt von zwei Linien auf dem weltumspannenden Netz. Kennst du sie, dann werden sie in deinen Händen zu Fäden, an denen du ihn hältst. Heißt es dagegen: „ohne Angabe der Adresse verzogen", dann ist der Faden gerissen, und ihr habt euch vielleicht für immer verloren. Gehe einer hinaus und suche in der uferlosen Weite den winzigen Punkt, den ein verlorengegangener Mensch darstellt!

Wunder des Briefes! Bewegende Stunde, von alten Meistern (z. B. den Niederländern) so gern festgehalten: Das Pferd ist gesattelt; der Bote wartet, eben der Kurier, der den Brief mitnehmen soll. Der Schreiber hat feierlich und mit komplizierten Schnörkeln seine Unterschrift gesetzt. Der Bogen wird gefaltet und gesiegelt. (Briefumschläge wurden erst um 1820 in England eingeführt!) Nun geht die Botschaft auf die abenteuerliche Reise. Schon, ob der Brief überhaupt an sein Ziel kam, war damals eine bange Frage. Oft war darum so ein Brief in mehrfacher Ausfertigung auf mehrfachen Routen unterwegs. Sank das eine Schiff bei der Überfahrt, so kam das andere vielleicht glücklich an. Aber auch umgekehrt: die bewegende Stunde, da ein wichtiger, langerwarteter Brief den Empfänger erreicht. Auch das haben die Alten oft gemalt: „Frau einen Brief lesend". Das Siegel ward offenbar hastig erbrochen. Es ist bedrückend still in der Stube. Die Frau liest ... Sie hat gleich etwas geahnt, als der Bote eintrat und ihr das gesiegelte Papier überreichte. Hat sie ihm erst noch eine Stärkung angeboten? Nun wird es zur Gewißheit, zur glückhaften oder tragischen. Sie schließt die Augen und legt das Papier in den Schoß. Was doch so ein Brief anrichten kann!

Wir beschwören solche Bilder, weil in ihnen die Bedeutung des Briefes in besonderer Reinheit und Fülle erlebt und gestaltet scheint. Aber im wesentlichen ist das in der nüchternen und gehetzten Gegenwart gar nicht anders: Manchmal glaubst du es dem Menschen, der an den Briefkasten tritt, förmlich anzusehen, welche Entscheidung mit diesem Briefe fällt. Er prüft noch einmal die Aufschrift. Er zögert noch einen Augenblick. Dann fällt die Klappe zurück. Schicksal nimm deinen Lauf! Nicht immer sind es Schicksalsbriefe (wie der des Urias in der Bibel). Es gibt auch Höflichkeits- und Plauderbriefe oder Briefe, die irgend einen Klatsch durch das Land tragen. Aber öfter, als es unsere alltägliche Gedankenlosigkeit wahrhaben will, kann irgend so ein kleiner Brief für irgendeinen Menschen draußen unendlich viel bedeuten. Wir haben soeben gefragt, ob wir uns bewußt sind, was wir der

Post und ihrer aufopferungsvollen Arbeit verdanken. Manchmal frage ich mich aber auch, ob sich wohl die Menschen in den Postämtern und unsere Briefträger und Briefträgerinnen bewußt sind, wie schwer die Briefe menschlich wiegen, die sie da zu den „Adressaten" bringen. Sie tragen kein Horn mehr wie die Postillione, das ihr Kommen kündet. Aber sie können gewiß sein, daß sie oft mit der gleichen Spannung erwartet werden: Wie geht es dem Sohn? Lebt die Mutter noch? Wird man mir die Stelle geben? (Daß dem Geldbriefträger ein besonders helles Horn zustände, braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden.)

*

Jedenfalls richten viele Briefe wohl mehr an, als wir meinen, und es wäre schon viel gewonnen, wenn wir darüber einmal nachdenklich würden. Wäre die Frage nach unserer Korrespondenz nicht ein Punkt, der in den Beichtspiegel gehörte? Wenn man einen Menschen, der unsern Zuspruch so dringend brauchte, ungebührlich lange warten ließ! Wenn man sich für eine Entscheidung Zeit nimmt, von der für den andern so viel abhängt! Wenn ein paar Zeilen genügten, einen Mitmenschen aufatmen zu lassen, und wir sind zu träge, uns dazu zu entschließen!

Das Briefschreiben gehörte tatsächlich unter die Werke der geistlichen Barmherzigkeit eingereiht. Jeder gute Brief ist eine gute Tat. Man braucht dazu nicht vermögend zu sein (obwohl das Porto auch hier Grenzen zieht). Man braucht auch weder einflußreich noch geistreich zu sein. Diesen Trunk Wassers kann jeder spenden, der ein bißchen selbstlos und ein paar Minuten zu opfern bereit ist. Es gibt schlichte Menschen, deren Leben voll von Lichtspuren der Güte war, nur weil sie unablässig fröhliche oder teilnehmende Postkarten verschickten. Das ist viel, wenn einer an uns denkt! (Es soll Menschen geben, die für solche Karten jährlich eine bestimmte Summe in ihrem Etat aussetzen.)

Es ist nicht leicht, derlei erbauliche Gedanken zu Papier zu bringen, wenn man selbst in allerlei Korrespondenzen verwickelt ist. O der Pharisäer! werden sie denken. Möchte es sie milder stimmen, was nun gerechterweise über die Not des heutigen Briefschreibers zu sagen ist. Gewiß, auch die Menschen der „guten alten Zeit", z. B. der gütige und nie aus der Ruhe zu bringende heilige Franz von Sales beklagten sich, daß sie im Drang der Geschäfte und bei wartendem Kurier ihre Briefe in Hast und Eile zu Papier bringen müßten; dennoch ist so etwas cum grano salis zu verstehen. Es muß eine Wohltat gewesen sein, daß damals ein Brief wochenlang unterwegs war und die Antwort auch. In der Zwischenzeit konnte man verschnaufen. Wenn wir aber heute schreiben, hat er den Brief morgen, und übermorgen liegt seine Antwort auf unserm Tisch.

Damals war Sanduhr-Zeit, würde Ernst Jünger sagen. Unsere Zeit ist die der mechanischen und elektrischen Uhren. Selbst wenn wir von Fernsprecher und Telegramm absehen, ist unser Leben ein gehetztes Leben, und das

Tempo des Postbetriebes hat sich um ein Vielfaches gesteigert. Die Muße ist ein rarer Artikel geworden. Wie sagte doch der Chef zur Sekretärin, als sie ihm die eingelaufene Weihnachtspost schön alphabethisch geordnet überreichen wollte? „Werfen Sie den ganzen Kram in den Papierkorb und sorgen Sie dafür, daß unsere Post zeitig wegkommt!" Eine bittere Satire auf die gegenseitige Belieferung der Papierkörbe: Post, die kein Mensch mehr liest, weil wir in lauter Drucksachen ertrinken.

Man wird nicht so weit gehen müssen, wie es manche Zeitkritiker tun, und behaupten, daß wir heute keine Briefe mehr zu schreiben wüßten. Auch heute werden noch Briefe geschrieben: frische, echte, natürliche Briefe; auch Briefe, die erzählen, und Briefe, die es wert wären, gedruckt zu werden, Briefe von geistigem Adel und seelischer Tiefe, tapfere und klarblickende Briefe. Aber freilich, es wird uns heute nicht leicht gemacht, solche Briefe zu schreiben. Und wenn die Briefkultur schon immer ein Punkt war, der des Nachdenkens würdig schien, so wird das heute doppelt gelten.

*

Briefkultur setzt voraus, daß wir das Wesen des brieflichen Austausches zwischen Freunden und Liebenden nicht aus dem Auge verlieren. Der Brief ist ein Beweis, daß wir an sie denken. „Es ist nicht schön, gerade die Menschen zu vernachlässigen, deren man sicher ist", hat Alois Wurm geschrieben. (Seine Leitsätze über das Briefschreiben im Januarheft 1930 der „Seele" sind noch immer beherzigenswert.) Dennoch sollte es unter Freunden möglich sein, sich gegenseitig auch einmal ein längeres Schweigen zuzugestehen, ohne gleich gekränkt und in Sorge zu sein. Das ist ein Zeichen großen Vertrauens. Kaum etwas ist für den brieflichen Austausch so wichtig wie das Vertrauen. Wahre Freunde wissen eigentlich immer schon alles. Das Vertrauen verbietet ihnen auch, sich in einem fort zu entschuldigen. Eben weil ich weiß, daß der andere ja versteht!

Wer einen Brief schreibt, spricht mit dem Freund. Er wird ihn unwillkürlich mit der Seele suchen. Es ist erstaunlich, wie sehr der Mensch, an den wir schreiben, unsern Briefstil verändert: An ein Kind schreiben wir anders als an einen Erwachsenen, an einen Erfolgreichen anders als an einen Bedrückten. Wenn man nur immer wüßte, in welcher Lage der Brief den Empfänger erreicht! Schon daher ist es nicht geraten, allzu unbefangen aus einem augenblicklichen Übermut heraus zu schreiben. Wenn den andern gerade ein tiefes Leid getroffen hätte? Der Brief hat nicht die Elastizität des Gesprächs. Das Gespräch kann vorfühlen. Schon der Blick verrät uns viel. Wir können ein vorschnelles Wort zurücknehmen, ein Mißverständnis auf der Stelle ausräumen. Für den Brief gilt: Was geschrieben ist, ist geschrieben. Es wird zur Meisterschaft des Briefschreibens gehören, daß einer, ohne die Unbefangenheit des Plauderns zu verlieren, doch so einfühlend formuliert, daß sein Wort in jedem Fall richtig verstanden wird.

Es ist nicht schön, wenn ein Brief außer der Anrede immer nur „ich" sagt

und keinen andern Sinn zu haben scheint, als daß der Schreiber sich in ihm von allen Seiten spiegele. Solche Briefe werden tatsächlich geschrieben. Neben diesen Ich-Briefen stehen die ausgesprochenen Du-Briefe, die ganz nach drüben geneigt sind; Briefe, die den andern suchen, sich nach ihm erkundigen, ihm raten, ihn loben, ihn trösten und ausfragen und vielleicht vom eigenen Erleben zu gründlich schweigen. Dazwischen sind allerlei Mischformen möglich, und der ideale Brief wird wohl immer ein Ich-Du-Brief in einem sein. Dennoch darf man das nicht zu schematisch auffassen. Nicht immer sind A und B völlig gleichartige Pole. Alois Wurm nennt den Fall junger Menschen, die sich einem reifen Freund gegenüber in ausführlichen Briefen erschließen: „Du würdest sehr fehl gehen, wahrscheinlich alles verderben, wenn du ihnen mit gleichem antworten wolltest. Sie nehmen gewiß aufrichtigen Anteil an deinem Wohlergehen, aber sie wollen von dir nichts als die selbstlose Teilnahme eines reifen, erfahrenen Menschen." Hier wird sichtbar: das Anhören ist nicht nur eine Kunst, es ist ein wirkliches Geschenk. Mancher wüßte gern einen guten Menschen, dem er gelegentlich „alles schreiben" darf.

Die Adresse und das Bekanntsein sind die Fäden, an denen sich die Korrespondenten halten; es können spannungsgeladene Drähte daraus werden. Doch gerade in der Zeit der Krise und Belastung, durch die wohl jeder briefliche Austausch einmal hindurchmuß, tun wir gut, daran zu denken, daß selbst starke Fäden reißen können. Der andere hat eine furchtbare Waffe: er kann „abhängen". Dann ist das Spiel aus! Die Ehrlichkeit und echte, verantwortungsbewußte Liebe zwingen uns, auch einmal Worte zu schreiben, die der Sohn oder der Kollege nicht gerne hören. Wer hört gern einen Vorwurf oder einen Tadel?

Kaum einer wird an solchen für beide Teile unangenehmen Briefen vorbeikommen; aber wer sie zu schreiben hat, der wird es nur nach reiflicher Überlegung tun. Niemals darf man in der Erregung schreiben. Die Erregung berät uns völlig falsch. Sie legt uns scharfe Ausdrücke nahe, gepfefferte Sachen, die wir ihm „unter die Nase reiben". Schreib dir das ruhig vom Herzen, rät der witzige Spoerl; aber natürlich, abschicken darfst du das nicht! Eines ist sicher: der Getadelte wird den Vorwurf in zehnfacher Lautstärke vernehmen. „Du gestattest dir, in neun Zehntel Scherz ein Zehntel Vorwurf unterzubringen. Der andere wird neun Zehntel Vorwurf und ein Zehntel Scherz darin sehen" (Alois Wurm). So empfindlich sind wir!

Wäre es manchmal nicht doch ganz gut, daran zu denken, daß auch unsere Briefe, wenn nicht gerade in die Hände des Druckers, so doch in unrechte Hände geraten könnten? Immer so schreiben, daß uns Herr Müller oder Frau Meier dabei über die Schulter sehen könnten; und zwar nicht so sehr wegen möglicher gerichtlicher Nachspiele, sondern aus dem Geist der christlichen Liebe. Wie schön ist, was man von Nelson sagen konnte: „In den vorhandenen sieben dicken Bänden seiner Briefe ist nicht eine einzige Klage über seine Untergebenen enthalten" (Friedrich Lützow).

Gute, liebenswerte Briefe zu erhalten, gehört zu den reinen Freuden unseres Lebens. Es gibt sozusagen keine schönere Zierde eines Frühstückstisches als so ein frohmachender brieflicher Besuch. Dennoch hat die Sache einen Haken, zumal wenn man das Glück hat, zahlreiche derartige Besuche zu empfangen: sie wollen nämlich beantwortet sein. Und das ist in Anbetracht der heutigen Kulturlage und der angeborenen menschlichen Schwäche nicht so einfach. Das Antworten hat im wesentlichen zwei Schwierigkeiten. Die erste: daß man sich hinsetzt und schreibt. Die zweite, daß das, was man schreibt, wirklich „Antwort" sei. Es gibt treue und liebenswürdige Korrespondenten; nur haben sie einen Fehler: sie erzählen alles Mögliche, nur nicht das, worüber man so gern eine Auskunft erhalten hätte.

Wenn man diesem Problem bei sich und andern nachgeht (denn wir sitzen hier alle miteinander im Glashaus), dann kommt man zur Erkenntnis, daß die gute Seele, die da schreibt, eines unterlassen hat: sie hat den Brief, den sie angeblich beantwortet, nicht neben sich liegen. Sie müßte ihn vorher noch einmal durchgehen, ja sie würde am besten gleich all die Punkte von Bedeutung angestrichen haben, auf die es dem Briefschreiber ankam. Das ist eine weitere wichtige Weisheit aus dem Kapitel „Lebenskunde des Briefes".

*

Bleibt die äußere Form. Der Brief gehört zu dem Persönlichsten, was wir besitzen. Gerade darum kommt ihm in unserem Maschinenzeitalter eine gesteigerte Bedeutung zu. Der Brief ist uns doppelt willkommen, wenn aus seinen Schriftzügen die einmalige Persönlichkeit unseres Bekannten spricht. Es gibt Kritiker, die auch heute noch fordern, ein Privatbrief müsse unter allen Umständen mit der Hand geschrieben sein. Sie setzen offenbar voraus, daß die Handschrift aller Menschen lesbar ist. Andere fürchten sich vor den Graphologen. Ihnen erscheint es geradezu providentiell, daß in dem Augenblick, da graphologische Bildung und Halbbildung sich in diesem Ausmaß verbreiten, dem modernen Briefschreiber die Schreibmaschine in die Hand gelegt wird. So schlimm ist es mit ihrer Entpersönlichung übrigens nicht. Es gibt noch hundert persönliche Arten, sich einer Schreibmaschine zu bedienen, und du kennst viele deiner Freunde von weitem auch aus ihren maschinengeschriebenen Botschaften heraus. Auch die Maschine verrät Raumgefühl, Ordnungssinn und (grausamer als die Handschrift) das Maß, in dem einer die Regeln der Rechtschreibung und Zeichensetzung beherrscht.

Die Druckerkunst hat die Dichtung nicht getötet, sondern in früher ungeahntem Maß verbreitet. Hoffen wir, daß von der Schreibmaschine ähnliche Impulse zu einem frohen, gütigen Briefverkehr ausgehen. Die Post mit all ihren modernen Fahr- und Flugzeugen wartet auf unsere Briefe. Sie lebt von ihnen. Aber noch mehr warten die guten Menschen draußen auf ein Lebenszeichen von dir. Schenk ihnen ein paar Minuten Zeit. Mach ihnen das billigste Geschenk, das es gibt, und das doch das beseelteste und persönlichste ist: Schreib ihnen einen Brief!

Periodischer Ablauf der Organismengeschichte

Von PAUL OVERHAGE S. J.

Überschaut man die Geschichte der Organismen im Verlauf der Erdzeitalter vom Kambrium bis zur Gegenwart, so stellt sie sich nicht als ein gleichmäßig fortschreitender Vorgang oder als eine stetige Entwicklung dar. Im Gegenteil, die fossilen Dokumente bezeugen eindrucksvoll große Blüteperioden, Epochen mit tiefgreifenden Abänderungen der Lebewelt und Perioden des Verfalls. Vor allem die großen Zeitwenden zwischen den einzelnen Zeitaltern, dem Erdaltertum (Paläozoikum), dem Erdmittelalter (Mesozoikum) und der Erdneuzeit (Känozoikum),[1] zeichnen sich durch einen auffälligen Wechsel der organischen Formen und Gestalten aus. Hier werden die Vertreter außerordentlich vieler Stämme, ganz gleich welchen Lebensraum sie innehaben, ob das Wasser, das Festland oder die Luft, von einschneidenden Umwandlungen erfaßt. So bricht z. B. an der Kreide-Tertiär-Grenze die Reptilienherrschaft zusammen und die der Säuger baut sich auf. Bei dieser Umstellung verschwanden fünf große Gruppen von Reptilien vom Schauplatz der Erde. Nur kümmerliche Reste haben sich bis in die Gegenwart hinein erhalten. Umwandlungen größten Ausmaßes geschahen auch am Ende der ältesten Urperiode, deren Schichten noch Lebewesen enthalten, des Kambriums. Von 44 Gattungen mit 477 Arten der kambrischen Armfüßer (Brachiopoden) — um nur ein Beispiel zu bringen — gelangten nur 24 Arten in die neue Epoche, in das Silur, hinüber. Noch zahlreiche andere, vorher weitverbreitete Tiergruppen sind damals völlig verschwunden. Im Untersilur treten dann so viele neue Formenkreise an ihre Stelle, daß man, wie Walter sagt, „diese Scheide als die größte Weltenwende betrachten muß". Es kann also kein Zweifel sein, daß sich die Geschichte der Organismen im Zeichen einer deutlichen Periodizität vollzogen hat.

Eine phasenhafte Gliederung offenbart sich auch bei der Entwicklung und Entfaltung der verschiedenen Tierstämme. Untersucht man nämlich einen solchen Stamm oder auch nur eine seiner Klassen, Ordnungen und Familien, in denen er sich darstellt, so gewahrt man bei ihrem Wachsen und Werden im Gang der Zeit deutliche Phasen mit verschiedenem Entwicklungstempo und verschiedener Entwicklungsweise. Die urhistorische Veränderlichkeit der Organismen erweist sich auch hier nicht als ein völlig kontinuierliches, sondern als ein diskontinuierliches, periodisches Geschehen. Ein Stamm oder ein Typus (Bauplan) mit dem ihm eigenen Organisationsgefüge erscheint unvermittelt, deutlich geschieden von andern gleichzeitigen oder vorhergehenden Bauplänen, und beginnt dann seine phasenhafte Entwicklung und Ausgestaltung. Man hatte zwar gehofft, es werde sich in der Geschichte der

[1] Die geologischen Perioden sind folgende: Erdaltertum (Paläozoikum): Kambrium, Silur, Devon, Karbon, Perm; Erdmittelalter (Mesozoikum): Trias, Jura, Kreide; Erdneuzeit (Känozoikum): Tertiär (Paläozän, Eozän, Oligozän, Miozän, Pliozän), Quartär (Pleistozän = Eiszeitalter, geologische Gegenwart).

Organismen in dem Maße, wie der Fossilbestand durch neue Funde aufgefüllt würde, ein fluktuierender Wandel der Formen und Gestalten herausstellen, aber diese Hoffnung will sich bisher nicht erfüllen. Immer und immer wieder stellt die paläontologische Forschung nur Abwandlung und Ausentfaltung innerhalb eines festgelegten Organisationsplanes in aufeinanderfolgenden Phasen fest. Dieser Nachweis des periodenhaften Charakters stammesgeschichtlicher Entwicklung gehört zu den wesentlichsten Ergebnissen der Paläontologie.

Das Aufblühen und Abklingen ganzer Tiergruppen[2] beginnt meist mit einer Phase stürmischer, „explosiver" Formausbildung,[3] geht dann in eine Periode ruhiger Ausgestaltung über[4] und endet bisweilen, aber durchaus nicht immer, in einer Phase übersteigerter Körper- oder Organausbildung (einer Überspezialisierung) mit mannigfachen Niedergangserscheinungen.[5] Diesen paläontologischen Befund, der, wie die vielen Namen beweisen, allgemein anerkannt, wenn auch ursächlich sehr verschieden erklärt wird, wollen wir jetzt genauer ins Auge fassen.

Die Phase stürmischer Formbildung

Die stammesgeschichtliche Entwicklung einer Organismengruppe wird meist mit einer labilen Phase stürmischer Formbildung eingeleitet. In ihr werden innerhalb eines verhältnismäßig „kurzen"[6] Zeitabschnittes sprunghaft eine Fülle neuer Organisationspläne hervorgebracht, ohne daß man weiß, wie sie entstanden und wovon sie abzuleiten sind. Man hat bei vielen Tierstämmen den Eindruck einer geradezu „explosionsartigen"[6] Aufspaltung in eine Unzahl von Formen, die sich auf viele Klassen, Ordnungen, Familien usw. verteilen. So erlebt z. B. der Stamm der höheren (plazentalen) Säuger im Unteren Tertiär (Paläozän-Eozän) eine Formenradiation, d. h. ein „büschelförmiges Auseinanderstrahlen der sich herausbildenden Typen nach verschiedener Richtung" (Conrad-Martius). Er spaltet in einer nur kurz währenden labilen Entwicklungsperiode schlagartig auf, wobei nahezu sämtliche oder alle Ordnungen herausgestaltet wurden: Insektenfresser, Fledermäuse, Raubtiere, Paar- und Unpaarhufer, Zahnarme, Wale, Seekühe, Nagetiere, Primaten und noch eine ganze Reihe altertümlicher, heute ausgestorbener Ordnungen (Abb. 1). Die einzelnen Ordnungen repräsentieren sich

---

[2] „Stammesgeschichtlicher Zyklus" Beurlen, „Typostrophe" Schindewolf.

[3] „Typogenese" Schindewolf, „Aristogenese" Osborn, „Virenzperiode" Wedekind, „Aromorphose" Sewertzoff, „Quantenevolution" Simpson, „Typenentwicklung" Schuh.

[4] „Typostase" Schindewolf, „Adaptive Radiation" Osborn, „Idioadaptation" Sewertzoff, „Invirenzperiode" Wedekind, „Phyletische Evolution" Simpson, „Adaptiogenese" Parr, „Anpassungsentwicklung" Schuh.

[5] „Typolyse" Schindewolf.

[6] „Kurz" ist relativ zu den andern Phasen zu verstehen. Absolut kann eine „explosive" Formbildung eine ganze geologische Teilperiode einnehmen. Auch bedeutet das „explosive" Auftreten neuer Stämme, Klassen, Ordnungen und Familien immer nur das Auftreten von Individuen, die nach dem Grundplan einer neuen Klasse, Ordnung oder Familie gebaut sind. Das Erscheinen neuer allgemeiner systematischer Gruppen führt dazu stets eine Unzahl dazugehöriger Gattungen und Arten mit herauf, in denen sich der neue Organisationsplan darstellt.

wieder in einer Fülle von Familien. Die Paarhufer z. B. spalten sich noch im Eozän in 18 Familien mit zahlreichen Gattungen (Abb. 2). Es werden gewissermaßen die verschiedenen Möglichkeiten, die für eine Vervielfältigung des Typus offenstehen, verwirklicht. Die entstandenen neuen Modelle tragen in wesentlichen Punkten Merkmale eines noch unentwickelten Stadiums, da sie noch keine starken einseitigen Organausbildungen (Spezialisationen) zeigen. Sie erscheinen innerhalb ihres Organisationsplanes noch weiterbildungsfähig.

Eine ähnliche Formaufsplitterung wie die Säuger zeigen auch die übrigen Wirbeltiere. Auffallend ist z. B. die Zahl der verschiedenen Fischtypen im Devon und der Formenreichtum an der Basis der Vierfüßer (Tetrapoden). Die Reptilien bilden alle Hauptbaupläne im Perm heraus. Das gleiche finden wir bei Weich- und Gliedertieren. So erleben die Nautiloiden aus der Gruppe der Schalenkopffüßer (Cephalopoden oder Tintenfische) im Untersilur, unmittelbar nach ihrem erdgeschichtlichen Erscheinen an der Oberkante des Kambriums, eine erste Periode stürmischer Entwicklung, durch die übergangslos nahezu die gesamte Mannigfaltigkeit der überhaupt herausgestalteten Stämme hervorgebracht werden. Von da ab ist bei ihnen während des gesamten Erdaltertums (Paläozoikum) und teilweise bis in die Jetztzeit hinein nur noch eine geringfügige Weiterentwicklung in verhältnismäßig untergeordneten Merkmalen festzustellen.

Eine Organismeneinheit entfaltet sich also meist nicht nach Art eines „Stammbaums", bei dem der Stamm sich immer weiter und höher entwickelt und dabei ständig neue Äste austreibt, sondern nach Art eines „Stammstrauches", bei dem zahlreiche Stämmchen, eben die verschiedenen Klassen, Ordnungen usw. parallel nebeneinander herlaufen. Der ihnen zugrundeliegende gemeinsame Organisationsplan (z. B. der Säuger) erfährt in jeder dieser Ordnungen (z. B. den Raubtieren, Nagetieren, Huftieren usw.) eine besondere Abwandlung. Trotzdem bleibt er stets die Norm für alle weiteren Differenzierungen im Verlauf der stammesgeschichtlichen Evolution und wird nirgends durchbrochen. Die parallelen Reihen selbst stehen unvermittelt und ohne Übergänge nebeneinander und lassen sich nicht voneinander ableiten (Abb. 1). „Die frühesten und primitivsten bekannten Glieder einer jeden Ordnung (z. B. der Säuger) besitzen schon die grundlegenden Merkmale der Ordnung, und in keinem Fall ist eine angenähert kontinuierliche Folge von der einen zu einer anderen Ordnung bekannt. In den meisten Fällen ist der Bruch so beträchtlich und die Kluft so groß, daß der Ursprung der Ordnung spekulativ und viel umstritten ist. Natürlich konvergieren die Ordnungen alle mit rücklaufender Zeit in verschiedenem Grade. Die frühesten bekannten Glieder sind viel ähnlicher als die spätesten, ... aber die Linie, die eine wirkliche Verbindung mit einer solchen Ahnenschaft herstellt, ist selbst für ein einziges Beispiel nicht bekannt ... Dieses regelmäßige Fehlen von Übergangsformen ist nicht auf die Säugetiere beschränkt, sondern ist eine fast allgemeine Erscheinung, die seit langem von den Paläontologen bemerkt

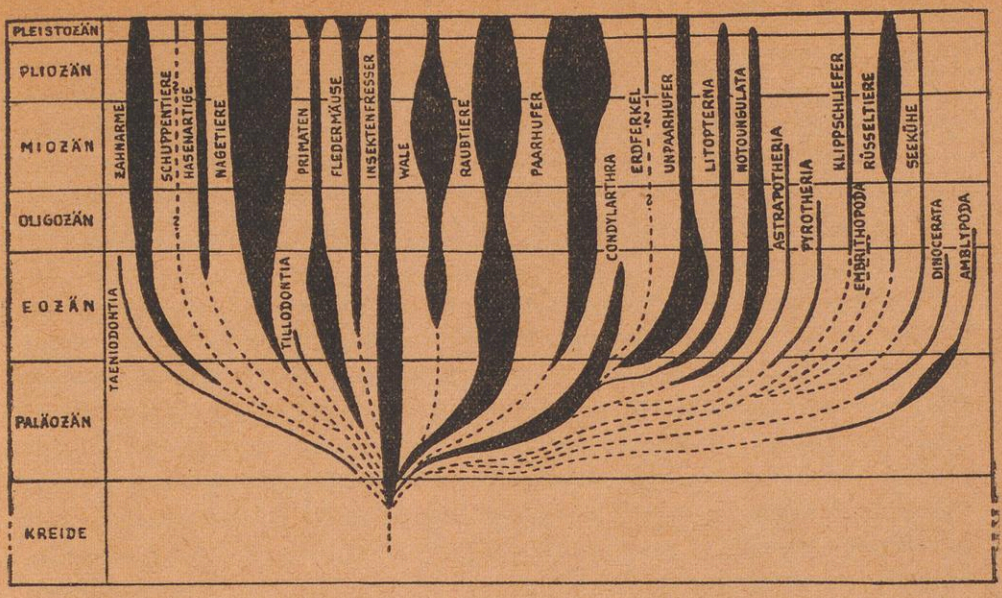


Abbildung 1:

Formvermannigfaltigung der höheren Säuger (nach Romer)

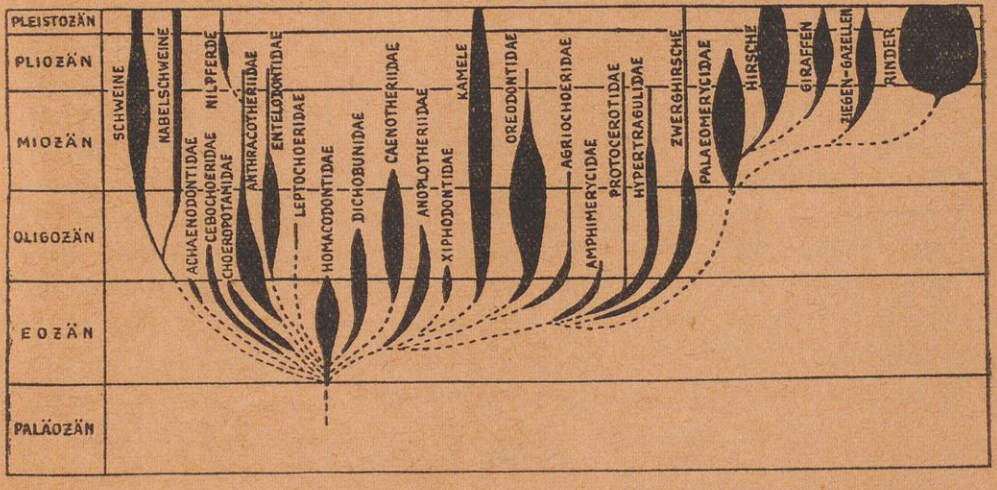


Abbildung 2:

Formvermannigfaltigung der Paarhufer (nach Romer)

worden ist. Sie ist bei fast allen Ordnungen aller Klassen der Tiere, sowohl der Vertebraten (Wirbeltiere) als auch der Invertebraten (Wirbellosen), vorhanden" (Simpson).

Weil diese Erscheinung des plötzlichen und unvermittelten Auftauchens neuer Formen derart allgemein ist, nennt Rensch das Auftreten von „explosiven" Perioden eine „evolutionistische Regel". Simpson faßt diesen stammesgeschichtlichen Prozeß unter dem Namen „Quantenevolution" zusammen und will damit zum Ausdruck bringen, daß eine Diskontinuität in der Entwicklung vorliegt.

Nicht bei jedem Bauplan liegt jedoch die „explosive" Phase labiler Entfaltung am Anfang. Nur bei etwa der Hälfte fällt nach Rensch die Blütezeit mit dem Beginn der betreffenden Gruppe zusammen, bei den andern setzt sie erst nach einer „Anlaufzeit" ein. Es geht ihr eine mehr oder weniger lange „Inkubationszeit" voraus, die sich bisweilen über eine geologische Hauptperiode und auch noch länger ausdehnen kann. Die Säugetiere z. B. treten zuerst in der Oberen Trias auf. Sie blieben also während der ganzen Jura- und Kreidezeit ein ziemlich artenarmer und auch gestaltlich nur wenig verschiedenartig geprägter Stamm, verglichen mit ihrer späteren außerordentlichen Mannigfaltigkeit und Typenvielfalt. Erst zur Wende von der Kreide zum Tertiär setzt die erstaunliche Typenradiation oder Vermannigfaltigung des Bauplans ein und läßt in diesem Zeitabschnitt, im Eozän, die Mehrzahl der bekannten Säugerordnungen entstehen (Abb. 1). Manche Gruppen zeigen sogar zwei „explosive" Phasen, die zeitlich voneinander getrennt in verschiedenen geologischen Perioden einsetzen. Auch liegen in manchen Zeiten Häufungen von „explosiven" Phasen vor, z. B. im Untersilur für die verschiedensten Formen, in der Trias und im Jura vor allem für Meerestiere, im Karbon und Perm für Insekten und Landtiere, im frühen Tertiär für Vögel und Säuger. Das Geschehen ist also nicht einheitlich, sondern sehr verwickelt. Immerhin gehört zur stammesgeschichtlichen Entwicklung der meisten Tiergruppen eine „kurze" Periode sprunghafter, diskontinuierlicher Formbildung. „Explosiv, geradezu überstürzt wird hier in großen Umbildungsschritten eine Anzahl verschiedenartiger Organisationsgefüge oder Typen angelegt, die dann während der anschließenden Fortentwicklung ihren Grundcharakter unverändert beibehalten" (Schindewolf). Diese Fortentwicklung vollzieht sich in der Phase ruhiger und langsamer Ausgestaltung der in der ersten Phase gelegten Formgrundlage.

Die Phase ruhiger Ausgestaltung

In dieser anschließenden Phase, die gewöhnlich von bedeutend längerer Dauer ist, erfolgt die weitere Entwicklung und Differenzierung kontinuierlich in kleinen Einzelschritten, wobei die Grundorganisation unberührt bleibt. Alle Zwischen- und Endstadien, die erreicht werden, sind deshalb nichts anderes als eine immer neue Verwirklichung und spezifizierende Ausgestaltung und Abwandlung des einmal grundgelegten und starr festgehaltenen

Bauplans, da alles in den von ihm vorgeschriebenen Bahnen und dem von ihm umspannten Rahmen verläuft.

So setzt z. B. bei den Ammoniten eine fortschreitende Zerschlitzung und Sattelspaltung der Lobenlinie und eine sich ständig komplizierende Skulpturentwicklung der Schale ein. Bei der Pferdereihe vollzieht sich von „Eohippus" („Hyracotherium") des Eozäns über „Orohippus", „Epihippus", „Mesohippus", „Miohippus", Parahippus", „Meryhippus", „Pliohippus" bis zum heutigen „Equus" eine zunehmende Verstärkung der Mittelzehe unter ständiger Reduktion der übrigen Zehen. Bei „Equus" sind nur noch die verstärkte Mittelzehe und die beiden kleinen Reste der seitlichen Zehen, die sog. Griffelbeine, erhalten. Gleichzeitig wird auch das Gebiß umgewandelt. Die ursprünglich niederkronigen Zähne werden nach und nach hochkronig, die Schmelzfalten komplizieren sich, der Zementbelag nimmt zu und die Prämolaren werden fortschreitend der Gestalt der Backenzähne (Molaren) angeglichen (molarisiert).

An die ersten Träger des neu herausgestalteten Bauplans knüpfen sich also, wie Schindewolf sagt, „lange Entwicklungsreihen, in denen wir Schritt für Schritt die in langsamem Tempo erfolgenden Ausgestaltungen, fortschreitenden Differenzierungen und Anpassungen im Rahmen der einmal angelegten Grundorganisation verfolgen können". Den Prozessen, die sich bei dieser „phyletischen Evolution", wie Simpson diese Phase der stammesgeschichtlichen Entwicklung nennt (Abb. 1 und 2), ist es demnach „eigentümlich, daß sie gemeinhin gerichtet erscheinen". Ist nämlich eine bestimmte Entwicklungsrichtung einmal eingeschlagen, so wird sie unerbittlich fortgesetzt. Es scheint dann kein Halten, keine Umkehr und kein Ausbrechen mehr zu geben. Etwas grundsätzlich Neues, das die Bauplangrenzen überschritte, wird deshalb nicht mehr hervorgebracht. Mag es zu Beginn auf Seitenlinien noch gewisse Abwandlungen vom Ausgangsplan und damit eine gewisse Fülle strukturell neuer Formen geben, nach und nach setzt eine völlige Erstarrung ein, die keine neuen Ordnungen und Familien mehr entstehen läßt. Ihre Zahl wird sogar fast immer verringert, weil viele vor Erreichung der Gegenwart aussterben. Deshalb gewinnt man den Eindruck, als ob sich in der Phase der ruhigen Ausgestaltung (Spezialisierung) eine relativ schnelle Verarmung der betreffenden Tiergruppen vollzöge. Das trifft aber nach Rensch nur insofern zu, als nur die Produktion von wirklichen Neuprägungen abnimmt, während die Formenfülle innerhalb des Organisationsplans meist sogar zunimmt und sich vor allem in der überreichen Zahl von Arten äußert.

Da in der Frühphase stürmischer Formbildung der Ausgangstyp gleich in eine ganze Reihe von Untertypen aufspaltet, ist die Entfaltung der Stämme nicht auf eine einzige Linie gestellt, sondern sie vollzieht sich in mehr oder weniger zahlreichen parallelen Reihen (Abb. 1 und 2). Diese unterscheiden sich in gewissen Merkmalen, die ihre Selbständigkeit bezeugen, stimmen dagegen in andern, nämlich den übergeordneten Bauplan-Merkmalen, die ihre Zusammengehörigkeit dartun, überein und lassen eine gleichartige Ab-

wandlung erkennen. So verlaufen die Strukturentwicklung der Schalen und die Zerschlitzung der Lobenlinie bei den Ammoniten ebenso wie die Zehenreduktion und Zahnumbildung der Pferdegruppe je in einem ganzen Bündel paralleler Reihen. Solche parallele Reihen lassen sich auch bei den Amphibien, Reptilien und andern Säugern aufstellen. Alle diese einseitigen Organausbildungen (Spezialisierungen) liegen jeweils in der eingeschlagenen Gestaltungsrichtung, je nachdem der Organismus als Pflanzenfresser, als Raub-, Nage-, Flug- oder Grabtier lebt.

Ein letztes Kennzeichen der Phase ruhiger Ausgestaltung, das allerdings Ausnahmen nicht ausschließt, ist das fortschreitende Größenwachstum. Die Frühformen dieser Periode sind im allgemeinen kleinwüchsig. Im Verlauf der weiteren Entwicklung findet dann aber meist eine zunehmende Steigerung der Körpergröße statt. Gerade die Wirbeltiere bieten dafür eindrucksvolle Beispiele. Die Säuger des Mesozoikums waren Zwerge. Im Tertiär und im Pleistozän (Eiszeitalter) aber finden wir große, ja Riesenformen, z. B. die ausgestorbene Huftiergruppe der Titanotherien, die vom Untereozän bis zum Unteroligozän auf das Fünffache der ursprünglichen Körpergröße anwächst. Bei dem oligozänen „Brontops" beträgt die Schulterhöhe sogar das Siebenfache von der des eozänen „Lambdotheriums". Auch das älteste uns bekannte pferdeartige Wesen, „Eohippus" aus dem Untereozän Nordamerikas, erreicht mit 25 cm Schulterhöhe nur die Größe einer Katze. Die daran anschließenden Formen gewinnen dann nacheinander die Höhe eines Foxterriers, eines Schafes und schließlich die Größe des heutigen Pferdes. Auch die Entwicklung der Kamele setzt mit zwerghaften Arten von etwa Hasengröße ein. Erinnert sei weiter an das mächtige „Baluchistherium" aus der Gruppe der Nashörner, das jedoch, wie die meisten vorzeitlichen Nashörner, noch kein Horn trug, mit seinen mächtigen Säulenbeinen, 5,30 m Schulterhöhe und 10 m Rumpflänge, an die großen Formen karbonischer Insekten mit 70 cm Flügelspannweite, an „Pteranodon", die größte Flugechse, ja das größte Flugtier aller Zeiten, aus der Oberen Kreide Nordamerikas mit einer Flügelspannweite bis zu 8 m, an die riesigen Dinosaurier des Oberen Jura und der Unteren Kreide. Unter diesen größten Landtieren erreichte „Brachiosaurus" eine Höhe — vom Boden bis zum winzig kleinen Kopf gemessen — von 13 m bei einer Länge von 25 m. Auch die Schalenkopffüßer (Cephalopoden) steigerten die Größe ihres Gehäuses außerordentlich. Manche aufgerollte Formen („Pachydiscus") erreichten 2,50 m im Durchmesser, manche gestreckten Formen („Endoceras") eine Länge von 5 m. Unter den lediglich mit einem Chitinskelett ausgestatteten Gliedertieren entwickelten manche krebsartigen Formen aus der Gruppe der Eurypteriden eine Länge von 1,80 m.

Fassen wir die Eigenart dieser stammesgeschichtlichen Phase noch einmal kurz zusammen, so läßt sich sagen: Die in der ersten Phase stürmischer Formbildung gebildeten neuen Organisationspläne durchlaufen in vielen parallelen Reihen eine auf zunehmende Spezialisierung gerichtete, ziemlich

geradlinige Ausgestaltung ihrer Organisationsgrundlage. Die Entwicklung verläuft dabei langsam in kleinen Einzelschritten. Gegenüber der erstaunlichen gestaltlichen und systematischen Verschiedenheit der „explosiven" Periode ist diese Phase durch oft artenreiche, aber strukturell mehr einheitliche Typen gekennzeichnet. Sie ist gewöhnlich von wesentlich längerer Dauer als die erste Periode und auch länger als die Endphase, der wir uns jetzt zuwenden.

Die Phase des Niedergangs

Die stammesgeschichtlichen Entwicklungsreihen einer ganzen Anzahl von Organismenstämmen zeigen in ihrer Endphase mannigfache Niedergangserscheinungen. Bei der fortschreitenden Wachstumssteigerung muß nämlich einmal ein Punkt erreicht werden, an dem die Körpergröße oder die einseitige Organausbildung für die gegebene Organisation und ihre physiologischen und funktionellen Möglichkeiten zu einem optimalen Zustand gelangt. Wird sie jetzt noch weiter erhöht, so ruft sie gestaltlich und physiologisch ungünstige Verhältnisse, Überspezialisierungen und Disharmonien hervor, wodurch die Vertreter solcher Formengruppen in ihrer Lebensfähigkeit herabgesetzt und schließlich zum Aussterben verurteilt werden.

Die Riesenformen stehen deshalb wohl an der Grenze dessen, was eine biomechanische Konstruktion noch leisten kann. Bei den karbonischen Insekten mit 70 cm Flügelspannweite z. B. ist das Verhältnis zwischen zunehmender Schwere des als Stützapparat dienenden äußeren Chitinskelettes und dem für den Flug notwendigen Kraftaufwand wohl kaum mehr zu überschreiten. Auch den Schwingfliegern unter den Reptilien, wie „Pteranodon" mit 8 m Flügelspannweite, ist eine biomechanische Grenze gesetzt, die sich aus den Faktoren der Flächenbelastung, der notwendigen Muskelkraft, der Festigkeit und der Ernährung ergibt. Bei „Pteranodon" standen diese Komponenten, wie mathematisch ermittelt wurde, noch gerade in einem ausgewogenen Verhältnis. Eine weitere Steigerung der Größe war wohl kaum mehr möglich. „Pteranodon" ist nachkommenlos erloschen. Ähnliches gilt von den Riesendinosauriern, Riesenhuftieren und Riesenammoniten. Sie alle sind Höhepunkte der Kraftentfaltung, aber wie Schindewolf mit Recht bemerkt, nur scheinbare. Sonst bliebe es nämlich unverständlich, weshalb sie nicht fortleben.

Ebenso wie sich der Gesamtkörper bis zu einem nicht mehr tragbaren Zustand vergrößern kann, werden bisweilen auch einzelne Organe von einem exzessiven Wachstum in einer besonderen Spezialisationsrichtung erfaßt. Da, wie es den Anschein hat, die einmal angebahnte Entwicklungsrichtung und Größensteigerung des Organs nicht mehr abzubremsen sind, sondern unerbittlich beibehalten werden, kann das betreffende Organ bis ins Extrem gesteigert werden. So entwickelten sich bei den Raubsauriern vor allem Kopf und Gebiß, bei den pflanzenfressenden Sauropoden der Hals, bei den Stegosauriern die Rückenpanzerung und bei den Elefanten die oberen Schneide-

zähne. Man hat bei diesen überspezialisierten Formen „oft den Eindruck, daß der ganze Organismus gewissermaßen im Dienst eines übermäßig entwickelten Organs steht" (Beurlen). Hierbei wird der Zustand einer optimalen Anpassung überschritten, besonders wenn die Umweltbedingungen eine (relativ) schnelle Verschlechterung erfahren, so daß das, was bisher eine Verbesserung der Funktionsleistung bewirkte, jetzt, im Übermaß entwickelt, unzweckmäßig und schädlich wird.

Das läßt sich z. B. bei den eiszeitlichen Elefanten erkennen, deren gewaltig lange Stoßzähne völlig aus dem Rahmen der Schädel- und Körperproportionen herausfielen. Dazu hatten sie bei einigen Formen (z. B. beim Mammut und beim amerikanischen „Elephas columbi") durch eine Einkrümmung nach oben bzw. spiralig nach hinten-unten ihre Bedeutung als Waffen verloren. Sie bedeuteten für das Tier wohl nur noch einen nutzlosen Ballast. Das war das Ende einer Entwicklung, die wahrscheinlich mit kurzen graden oder schwach gekrümmten und zum Graben oder Wühlen geeigneten Schneidezähnen begonnen hatte, wie wir sie bei den fossilen Vertretern der Rüsseltiere (Proboscidier), z. B. bei „Moeritherium trigonodon", finden. Der Rüssel nahm bei diesem Prozeß ständig an Länge zu. Beim amerikanischen Säbeltiger („Smilodon") erfuhren die oberen Eckzähne eine Größensteigerung zu mächtigen langen Doppeldolchen, mit der eine Verkümmerung der unteren Eckzähne verbunden war. Diese Überspezialisierung erschwerte wahrscheinlich die ursprüngliche Beißfunktion und die Zerkleinerung und Aufnahme der Nahrung und bedeutete ein Gebundensein der Säbeltiere an bestimmte großwüchsige Beutetiere, deren Fortfall, wie viele annehmen, die ganze Gruppe dem Untergang weihte.

Die Beispiele ließen sich noch um viele vermehren. Hingewiesen sei nur noch auf einige permische Reptilien mit Dornfortsätzen bis zu 60 cm Länge, die Wirbelkörpern von höchstens 4 cm aufsaßen und zur Stütze eines Hautkammes dienten, auf den bis 9 m langen „Stegosaurus" aus der Unteren Kreide mit einer Rückenpanzerung — wohl zum Schutz gegen Angriffe großer Raubsaurier — von einer kaum mehr tragbaren Größe und Stärke, auf den 8 m langen Saurier „Triceratops" aus der Oberen Kreide mit riesigen Stirnzapfen und gewaltigem Nackenschild, auf den irischen Riesenhirsch „Megaceros giganteus" des Eiszeitalters, mit einer Spannweite des Schaufelgeweihes von 3,50 m, das für das Tier wohl mehr eine Belastung und Behinderung als einen Vorteil bedeutete, zumal es in Wäldern nicht mehr zu leben vermochte. Auch aus der Gegenwart kennen wir zwei übertrieben spezialisierte Tiere. Das eine ist die Giraffe mit ihrem überlangen Hals und überhohen Vorderbeinen. Sie muß, um das Wasser an der Tränkstelle erreichen zu können, ihre Vorderbeine weit auseinanderspreizen. Das andere ist der Hirscheber „Babirussa" von Celebes und Buru. Seine oberen hypertrophierten Eckzähne („Hauer") sind nach oben gewachsen, haben die Oberlippe durchbohrt, sich eingerollt und bilden große Bögen vor den Augen. Dadurch

sind sie funktionslos geworden und zum Wühlen und zur Abwehr nicht mehr geeignet.

Schindewolf hat diese Phase „Typolyse" genannt. In der Tat machen sich hier gewisse Auflösungserscheinungen an der Gesamtkörperkonstitution mancher Tiere aus verschiedenen Ordnungen und Familien bemerkbar, die so lange durch allen Formwandel hindurch aufrecht erhalten worden war. Es setzt vielfach eine merkwürdige Unruhe und Unsicherheit in der Formbildung ein, die man aber nicht mit der sprunghaften Bildung neuer Formtypen vergleichen kann, sondern eher als eine „Formverwilderung" mit steigender Variabilität und einer zunehmenden willkürlichen Verschiedenheit der einzelnen Exemplare bezeichnen muß. Man gewinnt den Eindruck, als ob in der letzten Entfaltungsphase kurz vor dem endgültigen Aussterben eine gewisse Erschlaffung und Auflösung der Gestaltgesetzmäßigkeiten erfolgt sei, die irgendwie mit dem Aussterben zusammenhängt.

So hat man z. B. bei Wirbeltieren ausgesprochene anomale, ja pathologische Erscheinungen festgestellt. Die Tausende von Mammutskeletten des paläolithischen Jagd- und Wohnplatzes Predmost in Mähren zeigen neben Inzuchterscheinungen eine auffällig große Variabilität und einen sehr hohen Prozentsatz von Tieren, die Zahnkrankheiten hatten. Ähnliche Beobachtungen machte man an den Zehntausenden von Skeletten der Höhlenbären aus der Mixnitzer Drachenhöhle in der Steiermark, die ebenfalls eine anomale Breite der Variabilität aufwiesen. Ein hoher Prozentsatz war dazu mit Knochenabnormitäten behaftet, und viele Tiere waren degenerierte Zwergtypen. Es sieht hier also so aus, als ob der Organisationsplan, der bisher festgelegt war, sich aufzulösen begänne, als ob eine Degeneration vorläge, die zum Aussterben des Mammuts und der Höhlenbären führte.

Damit ist die Eigenart der letzten Phase in der Entwicklung mancher Organismengruppen geschildert. Sie „ist gekennzeichnet durch mannigfache Merkmale des Niedergangs, der Entartung und Lockerung der im Typus verkörperten Formgebundenheit. Überspezialisierungen und übersteigerter Riesenwuchs der dem Aussterben geweihten Reihen geben dieser Periode ihr besonderes Gepräge" (Schindewolf). Allerdings ist diese letzte Phase durchaus nicht regelmäßig bei allen ausgestorbenen Organismen aufgetreten. In unzähligen Fällen gehen die Stammesreihen auch ohne derartige gestaltliche und pathologische Degenerationserscheinungen zugrunde. Rensch führt eine ganze Menge solcher Gruppen an, die keine Riesen- oder Exzessivformen ausbildeten und doch ausstarben. Ihr Aussterben ist deshalb anders, vielleicht durch Verdrängung und Vernichtung durch überlegene Formen, zu erklären. „Morphologisches Degenerieren im eigentlichen Sinn des Wortes, d. h. ein Entarten, ein Entfernen vom Gestalttypischen einer Gruppe" ist deshalb nach Rensch nur eine der Möglichkeiten, die den Untergang herbeiführen können.

Die geschilderte Phasengliederung der Organismenentwicklung ist bei den verschiedenen Tierstämmen weit verbreitet. Aber es ist auffällig, daß die

Wendepunkte in den einzelnen Stämmen, ihre „explosiven" Phasen, nicht streng zusammenfallen. Sie verteilen sich auf einen größeren Zeitraum. Die *Gesamtheit* der in Frage kommenden Lebewesen einer geologischen Epoche wird von der Formwandlung und Formaufspaltung niemals erfaßt. So haben sich, und zwar unter gleichen Lebensbedingungen, z. B. die Quastenflosser (Crossopterygier) rasch aufgespalten und sich zu den höheren Fischen weitergebildet, während die mit ihnen in den Grundzügen ihrer Organisation und Lebensweise fast übereinstimmenden Lungenfische (Dipnoer) ein im Grunde steriler Stamm geblieben sind. In den sich ausweitenden Silurmeeren entwickelten die Armfüßer (Brachiopoden) eine fast unübersehbare Formenfülle, die Linguliden, einer ihrer Familien, dagegen blieben ohne besondere Formenfülle das, was sie schon im Kambrium waren und es bis zur Gegenwart geblieben sind, während die anderen Armfüßer ausstarben.

Diese Verschiedenheit im Auftreten der Phasen stürmischer Formbildung zeigt, daß die Verhältnisse und Befunde durchaus nicht so einfach und durchsichtig sind, wie man vielleicht glauben möchte. Es ist heute noch kein Entscheid darüber zu geben, ob die drei Phasen der stammesgeschichtlichen Entwicklung Ausdruck einer Naturgesetzlichkeit sind, oder ob sie sogar, wie Hennig und Beurlen wohl zu Unrecht meinen, den Stadien des keimesgeschichtlichen (ontogenetischen) Werdens eines Individuums: Geburt, Wachstum und Jugend, Reife und Alter, Absterben und Tod, entsprechen, zumal über den Ursachenkomplex, der das Zustandekommen dieses stammesgeschichtlichen Geschehens erklärt, den wir aber hier nicht mehr behandeln können, noch wenig Übereinstimmung in der Auffassung besteht. Der paläontologische Befund stellt nur eines klar heraus: Stammesgeschichtliche Entfaltung vollzieht sich nicht kontinuierlich und stetig, sondern nach Entwicklungsgeschwindigkeit, Entwicklungsvermögen und Entwicklungsverlauf in Phasen oder Perioden. Stetige und sprunghafte Entwicklung wechseln miteinander ab.

Ausschlaggebend ist die Phase der „explosiven" Formbildung, in der mit hochgesteigerter Entwicklungsgeschwindigkeit und schlagartiger Vermehrung der Formmannigfaltigkeit ohne lange Ketten verbindender Übergangsformen durch tiefgreifende Umgestaltung der typenbestimmenden Merkmale neue Organisationsgefüge ausgebildet werden. Diese erste Phase lenkt alsdann in eine Periode ruhiger, allmählicher Umbildung ein, die kontinuierlich in kleinen Einzelschritten erfolgt. Ihr Wesen besteht in einer differenzierten Ausgestaltung der zuvor geschaffenen Baugrundlage. Am Ende der stammesgeschichtlichen Entwicklung steht bisweilen ein Erlöschen der verschiedenen ausgeformten (ausspezialisierten) Reihen, gepaart — aber durchaus nicht immer — mit den verschiedensten Auflösungserscheinungen der im Typus verkörperten Formgebundenheit. Durch dieses Massensterben wird die ursprüngliche Stammesbreite stark vermindert, bisweilen aber auch in einer neuen Phase „explosiver" Formbildung mit neuer Blütezeit in der alten Breite wiederhergestellt.

Psychologische Testuntersuchung oder Beratung?

Von CARL FERVERS

Wir hören heute mehr und mehr, daß man Menschen an wichtigen Wendepunkten ihres Lebens, vor bedeutsamen Entscheidungen im Beruf oder in seelischen Schwierigkeiten, sogar bei gewissen seelischen Krankheiten, wie Neurosen, nicht nur aus einer allgemeinen und bestimmten Berufs- und Lebenserfahrung und auf Grund von Sachkenntnissen berät, sondern sie einer psychologischen Testuntersuchung unterzieht und nach deren Ergebnis diagnostisch beurteilt, vielfach sogar glaubt, auf Grund dieser „objektiven Entscheidungen" sie auch beraten zu können. Bei der Aufnahme von Kindern auf höhere Schulen, bei ihrer Berufswahl, sogar bei Schwierigkeiten in ihrer Erziehung, selbst bei krankhaften Störungen, später im Leben der Erwachsenen bei Bewerbungen um Stellen, bei der Wahl eines Ehepartners oder in Ehekrisen, bei Schwierigkeiten und Zerwürfnissen in Familie und Beruf und noch bei manchen anderen Gelegenheiten wird der zu Untersuchende — der Proband — psychologisch getestet.

Wer einmal Gelegenheit hatte, eine solche Untersuchung „erfolgreich" zu bestehen, der lobt meist diese „moderne Methode" der Psychologie, da sie seine überlegenen Fähigkeiten scheinbar überzeugend erwiesen hat; der Enttäuschte schimpft auf sie. Aber auch bei Menschen, die nicht über eigene Erfahrung in psychologischer Testung oder Beratung verfügen, finden wir neben begeisterten Anhängern scharfe Kritiker und Gegner; dabei scheint in vielen Fällen ihre Stellungnahme stark affektiv bedingt zu sein. Diese Einstellung hängt wohl mit der gefühlsmäßigen Abwertung der Psychologie als „getarnter Seelenkriminalistik" zusammen. Anderseits überschätzt man unbewußt die Fähigkeiten und Leistungen dieser noch so wenig fundierten Wissenschaft und „mythologisiert" sie. Selbst in die sich so exakt gebende rein naturwissenschaftliche Medizin scheinen Mythos und Aberglaube immer wieder einzubrechen, sobald die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Methoden in ihren Begrenzungen vom praktisch tätigen Menschen übersehen werden und sich aus den Anhängern einer Methode so etwas wie eine „Bewegung" bildet. Nun wird alles fanatisiert, gefühlsgeladen, und Erfahrungstatsachen wie Spekulation und Hypothese werden allesamt mit dogmatischem Anspruch vorgetragen.

Was läßt sich in Kürze und wissenschaftlich zuverlässig von der psychologischen Testung sagen, und auf welchen Voraussetzungen sollte die Beratung beruhen?

Psychologie als Wissenschaft

Werfen wir zuerst einen Blick auf die psychologische Wissenschaft, die den psychologischen Test entwickelt hat. Gewiß, man erkennt die Psychologie heute allgemein als Wissenschaft an, manchmal überschätzt man ihre Methoden sogar im praktischen Leben; andere dagegen behandeln sie noch

mit affektiver Abneigung und zersetzender Kritik. Bei der unruhigen Entwicklung der Psychologie im Laufe der letzten Jahrzehnte mag das nicht wundernehmen, erst recht nicht, wenn man bedenkt, wie vielfältig und vielgestaltig die Seele — der Gegenstand dieser Wissenschaft — ist und welche Vielfalt von Methoden sich seit der Jahrhundertwende herausgebildet hat, Methoden, die sich häufig in scharfer Polemik heftig bekämpfen.

Die ältere Psychologie — denn Aristoteles betrieb sie schon — neigte weniger dazu, da sie mehr theoretisch-spekulativ ausgerichtet war und vornehmlich auf Selbstbeobachtung fußte. Die naturwissenschaftliche Epoche der Psychologie um die Jahrhundertwende bevorzugte mehr und mehr die Fremdbeobachtung und, wie die Entwicklung der Psychologie in Amerika, die statistischen Methoden. Sie strebte mehr nach der Erfassung nahezu naturwissenschaftlicher „Gesetzmäßigkeiten der Seele", unter Zurückstellung der einmaligen Eigenart der Einzelseele.

Wie alle Wissenschaften in unserer Zeit mehr und mehr ins einzelne gehen, so sehen wir auch in der Psychologie eine zunehmende Aufgliederung und damit eine auffallende Breite der Forschung, z. T. getragen von sehr einseitigen Forschungsrichtungen. Die geläufigen Bezeichnungen: Konstitutionspsychologie, Verhaltenspsychologie, Gestaltpsychologie, Testpsychologie, personalistische Psychologie, verstehende Psychologie, Individualpsychologie, Psychopathologie, Psychoanalyse u. a. m., weisen auf Zweige und Schulbildungen der psychologischen Wissenschaft hin, die zum Teil wie die psychoanalytische Bewegung mit dogmatischem Absolutheitsanspruch auftreten. Dieser verhindert in manchen Fällen die zu einem anhaltenden Fortschritt so notwendige fruchtbare Zusammenarbeit der gesamten Psychologie als Wissenschaft. Dennoch hat diese in ihrer Gesamtheit in den letzten Jahrzehnten erstaunliche Fortschritte gemacht, besonders nachdem die Kriegsschranken zwischen den einzelnen europäischen und amerikanischen Forschungszentren gefallen sind.

Praktische Psychologie

Da sich vor allem die praktische Psychologie mit der Testuntersuchung beschäftigt, müssen wir zuerst von ihr ein Wort sagen. Die Bezeichnung „praktische Psychologie" ist nicht sehr glücklich gewählt; zieht man vergleichsweise die aus jahrtausendealter Tradition entstandene Ausdrucksweise der Medizin heran, so spricht man dort nicht von „praktischer" Medizin. Medizin ist immer eine Wissenschaft geblieben, seit jeher aber gibt es den „praktischen Arzt", wobei es keineswegs an Spannungen und Gegensätzen zwischen Wissenschaft und Praxis fehlt; man denke nur an das vor Jahren viel gelesene Buch von Erwin Lieck, „Der Arzt und seine Sendung", mit seiner polemisierenden Gegenüberstellung von Arzt und Mediziner.

Das Wort „praktische Psychologie" will doch wohl sagen: der praktische Psychologe oder der mit psychologischen Kenntnissen vertraute Pädagoge, Arzt oder Sozialberater. Die Nur-Psychologen waren von jeher mehr Wis-

senschaftler als Praktiker. Erst in letzter Zeit zog man sie als Berater heran, und zwar versprach man sich unter anderem von ihren Testuntersuchungen eine gewisse „objektive" Hilfe bei der Beratung der Eltern in Erziehungsschwierigkeiten bei Kindern und Schülern, bei Eheunsicheren, in kritischen Lebenssituationen sowie bei Neurotikern. Zu der ursprünglich nur diagnostischen Hilfsstellung kam dann erst langsam die therapeutische, also die beratende und helfende, hinzu. Beratung von Mensch zu Mensch muß sich aber, worauf auch der in Deutschland bekanntgewordene bedeutende amerikanische Psychologe Allport ausdrücklich hinweist, auf ethische Normen, auf Weltanschauung usw. stützen, woran der Psychologe als Wissenschaftler weniger gebunden ist. Natürlich gibt es auch Psychologen mit praktischer Erfahrung in der Erziehungsberatung und in anderen offiziellen und privaten Beratungsstellen, die sie sich als Lehrer, Fürsorger oder Ärzte erworben haben. Aber leider stößt man auch dort allzuoft auf den mehr „theoretischen" Menschen, der nicht auf religiöse Überzeugungen oder ethische Normen gestützt und auf Grund vorsichtiger Lebenserfahrung Rat erteilt, sondern ausschließlich auf Grund von Ergebnissen der Wissenschaft, zumal der Testuntersuchungen, deren Wert er aber allzu leicht überschätzt.

Testuntersuchung

Was kann der Test für den Praktiker leisten? Jeder Test stellt eine Aufgabe dar, die der zu Untersuchende lösen soll. Da es dem Psychologen darum geht, ein möglichst objektives Bild von der Leistungsfähigkeit und den „psychophysischen Kräften" des Probanden zu gewinnen, waren die älteren Testproben vorwiegend „Leistungsteste". Mit ihnen will man die seelische Leistungs- und Reaktionsfähigkeit des Probanden prüfen, die ja zu einem Teil von seiner Begabung und seiner Einsatzfähigkeit abhängen.

Gibt man beispielsweise bestimmte Rechenaufgaben bei einer solchen Testuntersuchung, so kann man die Leistung des Probanden aus der aufgewandten Zeit und der Fehlerzahl — also nach meßbaren Zahlenwerten — errechnen. In ähnlicher Weise kann man die Handfertigkeit, die in Sekunden meßbare Reaktionszeit mit geeigneten Apparaturen prüfen und genau vermerken. Die Möglichkeiten solcher Leistungsteste erstrecken sich von einfachen psychomotorischen Leistungen bis zu Intelligenzprüfungen. Aber schon Konzentration, Phantasie und andere seelische Eigenschaften sind vielschichtig und lassen sich nicht so leicht testen.

Immerhin hat gerade die Psychologie der letzten Jahrzehnte zahlreiche neue Testuntersuchungen ersonnen, die in vorsichtiger Weise Rückschlüsse auf Triebleben, Temperamente und letzten Endes sogar auf den Charakter des Probanden erlauben. Hierbei wird das Einmalige, Individuelle des Probanden (die Eigenart seines Trieblebens, Temperamentes und Charakters) in die Lösung der Testaufgaben hineinprojiziert; daher werden diese Teste „Projektionsteste" genannt. Aber hierbei handelt es sich immer um Ausdrucks- und Gestaltqualitäten — ja häufig nur um Farbqualitäten, die von

dem Untersucher nicht oder nur in beschränktem Maße objektiv errechnet, nicht als nur addiert aufgefaßt werden dürfen. Sinngestalten sind gefügt und somit letzten Endes geheimnisvoll. So wie Symbole etwas über den Mythos aussagen, kann man diese Gestalten bei der Testlösung symbolisch deuten. Seit Klages beginnt die Ausdrucks- und graphologische Deutung sich auf ein wissenschaftliches Niveau zu erheben. Aber wir dürfen keineswegs unterschätzen, daß eine übersteigerte Symboldeutung auf manchen Irrweg führen kann, vor allem wenn solche Deutung nicht in Zusammenhang mit den bisherigen Erlebnissen des Probanden vorgeht. Zeichnet ein Großstadtkind z. B. spontan eine Kuh, so kann das der Ausdruck einer tiefen Sehnsucht nach dem Landleben sein; das Kind kann aber auch jeden Morgen Büchsenmilch trinken und aus einem gewissen Phantasiemangel die auf der Büchse so oft gesehene Kuh hinzeichnen.

Es ist nun gerade die Eigenart des menschlichen Geistes, Quantitäten in Qualitäten zu verwandeln. Auf Qualitäten — nicht nur auf quantitativ genau errechenbare Leistungen — kommt es bei der Erziehung, der Berufseignung, der neurotischen Fehlreaktion eines Menschen in hohem Maße an. Vom Charakter, Temperament und von Triebeigenarten lassen sich Typenbilder aufstellen, die wir mit dem Probanden vergleichen können. Bekannt sind jedem die alten klassischen Temperamentstypen. Wir können auch typisieren nach der Vorherrschaft von Sinnesorganen, z. B. optische und akustische Typen. Hierzu gibt es gleichfalls eine Reihe von psychologischen Testuntersuchungen. Doch je höher die seelische Tätigkeit ist, die wir untersuchen und testen wollen, je näher wir dem Charakter eines Menschen kommen, um so schwieriger und vielgestaltiger werden die Probleme der Testuntersuchung.

Zwei Punkte sind außerdem wohl zu beachten: Es muß schon eine große Anzahl von solchen Testen durchgeführt werden, um ein nur einigermaßen umfassendes Bild des Charakters eines Menschen zu erhalten; auch dann ist dieses Bild noch ein addiertes Ganzes und kein einheitlich gefügtes Ganzes wie die Person. Es ist deshalb, um zu einem Urteil zu kommen, notwendig, daß die Resultate solcher Testprüfung nicht „blind" „verrechnet" werden, sondern daß sie bei der ganzheitlichen Beurteilung eines Menschen zur „Hilfe herangezogen" werden (Hilfen, die allerdings sehr aufschlußreich sind!). Nun arbeitet diese „Projektionstestung" häufig mit „Symboldeutung" (z. B. soll ein Kind seine Familienmitglieder zeichnen: es zeichnet den Vater klein, die Mutter sehr groß, die ältere Schwester wieder kleiner als sich; symboldeutend könnte man hierzu sagen: die Gefühlsbeziehungen zwischen den beiden Eltern sind sehr verschieden; das Kind möchte sich selbst „über" seine Schwester stellen usw. usw.). Gute Resultate ergibt nur eine vorsichtige Symboldeutung. Ihre Grenzen werden von der sog. „Tiefenpsychologie" häufig überschritten.

Eine weitere Schwierigkeit ist, eine möglichste Unbefangenheit des Probanden gegenüber dem „Charaktertest" zu erreichen. Kennt er ihn, so kann er bewußt täuschen und so das Ergebnis verfälschen. Je mehr die Testunter-

suchungen in die Praxis Eingang finden, um so verlegener wird die praktische Psychologie in dieser Frage werden. Ein rascher, unzureichender Ersatz bewährter Testmethoden durch neue könnte die Folge sein.

Beratung

Wenn schon, wie wir gesehen haben, die psychologische Beurteilung bei der Testuntersuchung im Einzelfalle die Ganzheit der Person ins Auge fassen muß und die Testuntersuchung nur „Hilfen" zu diesem Urteil abgeben sollte, so gilt dies erst recht bei jeder Form von Beratung über die Zukunft eines Menschen. Denn der Hilfesuchende fragt ja: „Was soll ich tun?" Hier wäre es falsch, nur auf den „theoretisch-praktischen Psychologen" zu hören. In Erziehungsschwierigkeiten muß der Pädagoge entscheiden. Heute sind Erziehungsberatungsstellen häufig von der amtlichen Fürsorge getragen. Es ist wohl zu bedenken, daß sie vielfach dadurch in der Meinung des Volkes und auch tatsächlich nicht ganz den amtlichen (z. T. polizeilichen) Charakter abstreifen können. Dieser ist aber nur dort zu ertragen, wo es um Kriminellen-, Bewährungs- oder Gefährdetenfürsorge geht. Sucht aber ein nicht gefallener oder ringender Mensch in jeder Art des menschlichen Lebens die Hilfe eines anderen, so ist die beste Voraussetzung dazu die freie Wahl des Helfers und das Vertrauen zu ihm. Auch zu amtlichen, vorgeschriebenen Helfern kann natürliches Vertrauen erwachsen; aber das Vertrauen des frei Wählenden ist eben doch das Beste.

Nicht umsonst haben die Ärzte um die Erhaltung der freien Arztwahl einen so erbitterten Kampf geführt. Tatsächlich spielen ja auch häufig ärztliche Fragen bei den obengenannten Problemen eine Rolle. Körperliche Tüchtigkeit und Gesundheit sind zu schulischer und beruflicher Leistung erforderlich. Aber auch seelische Störungen und Ungewöhnlichkeiten sind heutzutage vielfach der Anlaß, weshalb Hilfesuchende die Beratungsstellen aufsuchen. Stottern, Verkrampfungen, Konzentrationsschwäche sind oft nicht einfach „Sprachfehler" und „Nervenstörungen", sondern sie beruhen auf seelischen Traumen, Fehlhaltungen der Person und Milieuschäden. Schon ihre richtige Diagnose ist in vielen Fällen nicht einfach, und die notwendige psychotherapeutische Behandlung kann fast niemals zureichend in den „Beratungsstellen", wie sie heute sind, gegeben werden. Auch die Überweisung zum „Nervenarzt" besitzt eine gewisse Problematik. Bei einer richtigen Psychotherapie sollte vielfach neben dem ärztlichen Psychotherapeuten der Pädagoge und nötigenfalls auch ein Priester zu Rate gezogen werden. Solche Zusammenarbeit wird wohl neuerdings erfreulicherweise angestrebt — von einer praktischen Verwirklichung sind wir aber noch weit entfernt, wie auch March in seinem Aufsatz „Der Psychotherapeut" (in dieser Zeitschrift, Bd. 155 (Oktober 1954), S. 11) gezeigt hat. Allerdings ist die Frage der Psychotherapie als Wissenschaft und die Frage des Psychotherapeuten in der Praxis noch sehr problematisch. Die vorhandenen Psychotherapeuten reichen für eine Beratung im obigen Sinne zahlenmäßig in keiner Weise aus,

und es ist wohl zu überlegen, ob man die Entwicklung und Förderung dieses Anliegens in die Hände der Kirchen, der amtlichen Fürsorgestellen oder des praktischen Arztes legen soll. Vor allem erhebt sich die Frage nach den Wegen der psychotherapeutischen Ausbildung. Doch das ist ein Gebiet für sich, das hier nicht mehr zur Sprache kommen kann.

Weltfrieden und Weltkommunismus

Von PAUL ROTH

Frieden ist ein erhabener Begriff. Faßt man ihn tiefer, so bedeutet er nicht nur den rein negativen Gegensatz zu Krieg, Kampf und Streit, sondern er zeigt eine positive, aktive Grundlage. Friede bedeutet Ordnung, aber eine Ordnung, die, wie es in der letzten Weihnachtsbotschaft des Heiligen Vaters heißt, durchdrungen sein muß „von der Verantwortung vor Gott und dem Sittengesetz". Dies gilt, ob es sich um den Frieden zwischen einzelnen Menschen oder zwischen Völkern und Staaten handelt. Solchem Frieden liegt zugrunde die Gerechtigkeit, so wie es der heilige Thomas von Aquin mit den Worten ausdrückt: „Opus iustitiae pax — Gerechtigkeit schafft Frieden".

Die durch eigene Schuld in Unordnung geratene Welt sehnt sich nach Frieden. Aber es ist nicht möglich, dabei an einen Frieden zu denken, der auf sittlichen Grundlagen, auf Gerechtigkeit beruht. Denn die Friedensgefährdung kommt von einer Seite, die weder Gott noch Sittengesetz noch Gerechtigkeit kennt, vom Weltkommunismus. Und doch führt gerade diese Seite das Wort „Frieden" am meisten im Munde, oft freilich nur in der Formulierung der „Koexistenz" oder des „friedlichen Nebeneinanderlebens". Das Miteinanderleben, das zum Frieden gehört, kommt darin nicht vor. Vielmehr droht die kommunistische Losung der Koexistenz, wie es der Heilige Vater in der genannten Weihnachtsbotschaft ausführt, zu einer „Koexistenz der Furcht" oder einer „Koexistenz der Täuschung" zu führen, aber nicht zu einer „Koexistenz der Wahrheit".

Von kommunistischer Seite ist eine „Friedensbewegung" größten Stils aufgezogen worden, mit einem Weltfriedensrat und Weltfriedenskongressen, mit Ausschüssen und Tagungen in den verschiedenen Ländern, mit Manifesten, Appellen, Resolutionen, Unterschriftensammlungen. Von dieser Friedensbewegung soll hier gehandelt werden. Es soll nachgewiesen werden, daß sie nicht etwa einen Pazifismus auf ethischer Grundlage darstellt, sondern vielmehr eine politische Aktion im Dienste Moskaus und zur Unterstützung der Politik Moskaus. Frieden kann aber, vom Standpunkt des kommunistischen Imperialismus aus, der die ganze Welt erobern will, nur ein zeitweiliger, vorübergehender Zustand sein. Und auch das läßt sich nachweisen, daß im Hintergrund der kommunistischen Weltfriedensbewegung der Gedanke

steht, diese Weltfriedensbewegung zu gegebener Zeit überzuführen in eine weltrevolutionäre Bewegung.[1]

Ende September 1947 wurde in der Nähe von Warschau das „Kommunistische Informationsbüro" (Kominform) gegründet, womit die 1919 geschaffene und 1943 aufgelöste „Kommunistische Internationale" (Komintern) in veränderter Form wiederauflebte. Zweck der neuen Organisation war die einheitliche Leitung der kommunistischen Parteien in den Ostblock- und auch in den westlichen Staaten. Die Gründung ging aus von dem Parteisekretär der sowjetischen KP Shdanow, der im Politbüro eine aggressive Ausrichtung der Außenpolitik vertrat. Sie war ein Gegenzug gegen die von den Vereinigten Staaten damals entwickelte Politik der „Eindämmung" des Kommunismus, insbesondere gegen den Marshallplan, der eine großzügige amerikanische Wirtschaftshilfe für Europa vorsah. Dieser Plan bezweckte in der Tat eine Bekämpfung des Kommunismus durch eine Besserung der wirtschaftlichen Lage, und als Moskau mit seiner Forderung nicht durchdrang, daß die einzelnen Länder frei über die amerikanischen Hilfsgelder verfügen sollten, stellte es sich gegen diesen Plan und zwang auch die von ihm beherrschten Ostblockländer, die zum Teil diese Hilfe annehmen wollten, zur Ablehnung. Auf der Gründungskonferenz der Kominform entwickelte Shdanow noch heute gültige Grundsätze der sowjetischen Außenpolitik und beschuldigte insbesondere die Vereinigten Staaten und England des aggressiven Imperialismus.

Es ist nicht nachweisbar, aber sehr wahrscheinlich, daß vom Kominform der Plan und die Direktiven aufgestellt wurden, eine Weltfriedensbewegung in sowjetischem Sinne ins Leben zu rufen. Jedenfalls spielten sowjetische Persönlichkeiten und sowjetische Ideologie eine maßgebende Rolle auf dem „Weltkongreß der Intellektuellen für den Frieden", der vom 25. bis 28. August 1948 in Breslau stattfand und der den Ausgangspunkt der kommunistisch gelenkten Friedensbewegung bildet. Einem polnisch-französischen Komitee wurde die Initiative dieser Tagung zugeschoben, doch schalteten sich, wie der sowjetische Schriftsteller Orlow berichtet, die Führer der sowjetischen Kultur sofort „energisch in die Arbeit dieses Komitees ein". Der Vorsitzende des sowjetischen Schriftstellerverbandes Alexander Fadejew hielt eine haßerfüllte Rede gegen den Westen, in der er übrigens unter anderen Schriftstellern des Westens auch Sartre anpöbelte; seit dieser vor zwei Jahren zum Kommunismus gestoßen ist, steht er natürlich in der sowjetischen Welt hoch in Ehren. Unter dem Vorsitz Fadejews nahm die Tagung ein „Manifest zur Verteidigung des Friedens" an, das sich gegen „Attentate des Neofaschismus auf Frieden und Kultur" wendet. Der Marshallplan wurde in Breslau stark

[1] Die im Nachstehenden angeführten Daten und Tatsachen finden sich in dem Aufsatz von *Uselis*, Der Weltfriedensrat — ein Werkzeug der Politik der Sowjetunion (russisch) in dem von dem Institut für Erforschung der Geschichte und Kultur der Sowjetunion in München herausgegebenen „Wjestnik" Nr. 5, Sept.-Okt. 1954, S. 86 ff., und bei *Boris Meißner*, Rußland, die Westmächte und Deutschland, Hamburg 1953. Dem genannten Institut und Herrn Uselis ist der Verfasser für weitere Informationen zu Dank verpflichtet.

angegriffen, und mit Entrüstung berichtete die Moskauer „Prawda", daß der Oxforder Professor Taylor dort diesen Plan verteidigte. Man sieht, daß schon diese erste Weltfriedenstagung nicht nur allgemein kommunistisch bestimmt war, sondern auch die jeweiligen Ziele der Politik des Kreml, in diesem Fall den Kampf gegen den Marshallplan, verfolgte.

Die Breslauer Tagung verlangte nicht nur die Veranstaltung nationaler Kongresse und die Errichtung nationaler Komitees, sondern sie setzte auch ein „Internationales Komitee der Verbindung der Intellektuellen zum Schutze des Friedens" mit dem Sitz in Paris ein. Seine elf Mitglieder waren Kommunisten oder zuverlässige Freunde des Kommunismus, wie der französische Atomforscher Joliot-Curie. Im Februar 1949 erließ das Komitee gemeinsam mit dem kommunistischen „Internationalen Demokratischen Frauenbund" einen Aufruf zur Einberufung eines „Weltkongresses der Friedensanhänger". Von vornherein wurde hierzu eine ganze Reihe kommunistischer oder unter kommunistischen Einfluß stehender Organisationen herangezogen, wie die kommunistischen Gewerkschaften, der Internationale Journalistenverband, der Internationale Studentenbund und viele andere. Dieser erste Weltfriedenskongreß fand unter großem Aufwand vom 20. bis 25. April 1949 in Paris statt. Die führende Rolle spielte wieder Fadejew, der Vorsitzende des sowjetischen Schriftstellerverbandes. Da die französische Regierung den Delegierten aus Rotchina und der Mongolei die Einreise verweigerte, wurde für diese ein kleinerer Parallelkongreß in Prag abgehalten. Triumphierend verkündete die kommunistische Presse, daß 2479 Personen an dem Pariser Kongreß teilgenommen hätten, die 72 Länder angehörten, und daß die dort vertretenen Organisationen über 600 Millionen Mitglieder repräsentierten. Abgesehen von der Fragwürdigkeit sowjetischer Statistik ist hierbei zu beachten, daß Kommunisten oft 3, 4 und mehr Organisationen angehören und dementsprechend mehrfach gezählt werden. Zugezogen waren ferner 600 Journalisten, 5 Kino- und 9 Radioagenturen. Uselis berechnet die Kosten der Vorbereitung und Abhaltung dieses Kongresses, der seinen Teilnehmern gegenüber sehr freigebig war, auf eine Viertelmillion Dollar und wirft die Frage auf, woher diese Mittel stammen.

Der Ton des Kongresses entsprach weitgehend dem kommunistischer Versammlungen. In Übereinstimmung mit der Haltung der Sowjetregierung zu dem damals im Vordergrund des politischen Interesses stehenden, soeben abgeschlossenen Nordatlantikpakt forderten viele Redner, dessen Inkrafttreten zu verhindern. Nenni, der Führer der italienischen Linkssozialisten, die ja stark zu den Kommunisten neigen, empörte sich darüber, daß der „englisch-amerikanische Kapitalismus" mit allen Mitteln das „Wiederentstehen eines nationalen, demokratischen und sozialistischen Geistes" verhindere, womit er die Hilfe meinte, die Griechenland gegen den vom Ausland genährten kommunistischen Aufstand gewährt wurde. Joliot-Curie trat für die Beibehaltung des Vetorechts im Weltsicherheitsrat der Vereinten Nationen ein, dessen Mißbrauch durch die Sowjetunion in der internationa-

len Öffentlichkeit zu kritischen Erörterungen geführt hatte. Einstimmig beschloß der Kongreß die Errichtung von drei Friedenspreisen zu je 5 Millionen Francs. Ein Manifest gegen die Gefahr eines neuen Krieges wurde angenommen und ein Ständiges Komitee des Weltfriedenskongresses mit dem Sitz in Paris unter dem Vorsitz von Joliot-Curie eingerichtet, eine weitverzweigte, zweifellos sehr kostspielige Organisation. Interessant ist, daß der Vorsitzende des Organisationsausschusses des Kongresses dem Ständigen Komitee die Aufgabe setzte, Koordinierung und Verbindung herzustellen, aber nicht Direktiven zu geben. Wem also war wohl das Recht der Direktiven vorbehalten?

Noch im gleichen Jahre fanden nationale Friedenskongresse in den Vereinigten Staaten, England, Belgien und Holland statt. Wie man aber in Moskau die Arbeit der Weltfriedensbewegung schätzte, geht aus der Lobrede hervor, die Malenkow am 6. November 1949, dem Jahrestag der Oktoberrevolution, in Moskau hielt. Die Geschichte, so sagte er, kenne bisher keine Massenbewegung von dieser Art. Aber diese werde die Kraft haben, den „Aggressoren Zügel anzulegen". Die Kriegsbrandstifter aber seien die „amerikanischen Imperialisten, die die ganze Welt zu ihrer Kolonie machen und die souveränen Völker auf die Stufe von Sklaven herabdrücken" wollten. Es ist bezeichnend und sei daher hier vorweggenommen, daß sich diese warme Anerkennung der Weltfriedensbewegung durch Prominente des Sowjetregimes Jahr für Jahr wiederholt. Am 6. November 1950 pries Marschall Bulganin diese Bewegung ähnlich wie Malenkow ein Jahr zuvor. Wieder ein Jahr später, am 6. November 1951, tat das Berija, und er sagte nicht nur, daß die Bewegung für den Frieden „eine der gewaltigsten Volksbewegungen der Gegenwart" sei, sondern er bestätigte auch ihren Zusammenhang mit dem Kommunismus mit folgenden Worten: „Die Initiatoren und die führende Kraft im Friedenskampf sind in allen Ländern die kommunistischen Parteien." Auf dem 19. Parteitag der sowjetischen KP, der im Oktober 1952 in Moskau stattfand, bezeichnete Malenkow, der das Hauptreferat hielt, unter den wichtigsten außenpolitischen Aufgaben der Partei an erster Stelle die Festigung der Friedensfront. Stalin selbst hielt auf dem Parteitag eine Rede über die Friedensbewegung, auf die wir später noch zurückkommen werden, weil sie nicht nur die Hintergründe dieser Bewegung würdigt, sondern auch ihr Endziel enthüllt. In einer Schlußansprache wies der Führer des Weltkommunismus die kommunistischen Parteien in aller Welt noch an, innerhalb der Friedensbewegung einzutreten für das nationalstaatliche System, also gegen jede Integration.

Inzwischen waren aber die mit der Vorantreibung der Friedensbewegung Beauftragten eifrig am Werk gewesen. Vom 16. bis 19. März 1950 tagte in Stockholm das Ständige Komitee des Weltkongresses der Friedensanhänger. Wyschinskij als Vertreter Sowjetrußlands hatte in den Vereinten Nationen am 23. September 1949 ein Verbot der Atomwaffen gefordert, eine Frage, die sich jahrelang hinschleppte, da Moskau die von den Westmächten zur

Bedingung gemachte internationale Kontrolle verweigerte. Dementsprechend nahm die Stockholmer Tagung einen Aufruf für das Verbot der Atomwaffen an, wobei auch eine strenge Kontrolle gefordert, die ablehnende Haltung der Sowjetunion hiergegen also ignoriert oder getarnt wurde. Für diesen Aufruf wurden in der ganzen Welt Unterschriften gesammelt. Von den rund 500 Millionen Unterschriften stammten aus den Ländern der freien Welt etwa 90 Millionen. Es ist bekannt, daß bei dieser Unterschriftensammlung Schwindel getrieben wurde. In der Tat unterschrieben ihn aber, beeinflußt durch den anscheinend humanitären Charakter der Forderung, auch gutgläubige Nichtkommunisten, insbesondere auch Geistliche, darunter D. Niemöller.

Die Stockholmer Tagung beschloß ferner die Einberufung eines zweiten Weltkongresses der Friedensanhänger für den 13. bis 19. November 1950 nach Sheffield in England. Die Regierung Attlee verweigerte aber wenige Tage vor dem Zusammentreten des Kongresses fast allen Mitgliedern des Ständigen Komitees die Einreise, und der Kongreß wurde daraufhin kurzerhand nach Warschau verlegt, wo er vom 16. bis 21. November stattfand. Über 2000 Delegierte, die sich schon unterwegs befanden, wurden umdirigiert, ein Beweis dafür, über welchen Apparat und welche Mittel die Friedensbewegung verfügte. 2065 Delegierte aus 81 Ländern nahmen an dem Kongreß teil. In einem „Manifest an die Völker der Welt" wurde gegen die Schaffung neuer Kriegsbrandherde in Japan und Deutschland aufgerufen mit der Empfehlung eines Treffens der fünf Großmächte; die fünfte ist natürlich, im Sinne Moskaus, das im Jahr vorher kommunistisch gewordene China. Der Kongreß nahm ferner eine „Botschaft" an die Vereinten Nationen an, die alle Pläne einer Remilitarisierung Deutschlands und Japans verurteilte und, nach Abschluß von Friedensverträgen, die Zurückziehung der Besatzungstruppen aus beiden Ländern verlangte. In den Reden kehrte die Forderung eines bedingungslosen Verbots der Atomwaffe und der bakteriologischen Waffen immer wieder. Das Ständige Komitee wurde in einen „Weltfriedensrat" umgewandelt, dem Vertreter von 58, nach anderer Quelle, sogar von 72 Ländern angehörten. Die sowjetische Delegation führte der mehrfach genannte Fadejew, die deutsche der ostzonale Schriftsteller Becher.

Alsbald intensivierte die Weltfriedensbewegung ihre Tätigkeit. Das ist begreiflich; denn die Sowjetregierung stieß in ihrer Politik nicht nur auf eine zunehmende Versteifung der Haltung der freien Welt, sondern die Politik des Westens ging auch ihrerseits aktiv mit konkreten Aktionen vor. Die sowjetische Delegation der Außenminister-Stellvertreter bemühte sich dreieinhalb Monate lang auf der Pariser Vorkonferenz im Frühjahr 1951 vergeblich, den Vertretern der drei Westmächte die von ihr gewünschte Tagesordnung einer Konferenz über die internationale Entspannung aufzuzwingen. Das Eingreifen Rotchinas in den Koreakrieg konnte die militärische Lage nur vorübergehend wenden, aber die Vollversammlung der Vereinten Nationen erklärte Rotchina zum Angreifer. Der Friede mit Japan wurde am 8. September 1951 gegen den Willen der Sowjetunion in San

Francisco abgeschlossen. Am 18. April 1951 wurde der Vertrag der Montanunion in Paris unterzeichnet, und bald danach begannen die Verhandlungen über die Europäische Verteidigungsgemeinschaft, während der Ausbau der NATO, der Organisation des Nordatlantikpaktes, laufend Fortschritte machte. Bei dieser Wandlung in der großen Politik schien es dem Kommunismus in erhöhtem Maße angezeigt, seine gegenteiligen Ziele durch eine scheinbare Zustimmung der Weltöffentlichkeit zu unterstützen.

Vom 21. bis 26. Februar 1951 tagte der Weltfriedensrat in Ost-Berlin. In einem Appell wurde wieder ein Fünferpakt, also die Einschaltung Rotchinas gefordert. Aus einer Reihe von Resolutionen ist hervorzuheben ein Protest gegen die Vereinten Nationen wegen der Bezeichnung Rotchinas als Angreifer. Vollends kommunistisch ist eine Entschließung „Über die friedliche Lösung der deutschen Frage". Darin ist die Rede von einer „Wiederbelebung der militärischen und nazistischen Kräfte" in Deutschland, von der militärischen und wirtschaftlichen Wiederaufrüstung Deutschlands als der „größten Gefahr eines neuen Weltkriegs" und von den Vorbereitungen einer Volksbefragung durch die „Friedensfreunde in Deutschland im Bunde mit friedliebenden Menschen aller Richtungen". Dieser Gedanke einer Volksbefragung war im Oktober 1950 auf einer Konferenz der acht Ostblockstaaten in Prag aufgestellt worden, also von einem rein kommunistischen Gremium.

Im gleichen Jahr tagte der Weltfriedensrat noch ein zweites Mal vom 1. bis 7. November in Wien. Wieder befaßte er sich mit allen aktuellen politischen Fragen im Sinne der Moskauer Politik, von einem Fünfmächtepakt mit Einschluß Rotchinas bis zu der Frage Vietnam. Eine Resolution über das „deutsche Problem" enthält die Schlagworte der kommunistischen Propaganda von der „Wiedererweckung des Nazismus in Westdeutschland", den „ehemaligen Hitlergeneralen", der „Verhinderung des deutschen Volkes, selbst über die Einheit seines Landes Beschlüsse zu fassen". Begrüßt werden der „Volksprotest in Deutschland" und die „Aktionen, die die verschiedenen Gruppen und Personen gegen die Bewaffnung Deutschlands und für die Befreiung Deutschlands unternehmen". Die Landeskomitees werden aufgefordert, „den Kampf für eine friedliche Lösung der deutschen Frage aufs engste mit allen anderen Friedensaktionen zu verknüpfen".

Das Jahr 1951 stellt überhaupt einen Höhepunkt der Aktion kommunistischer oder kommunistisch gelenkter Veranstaltungen dar, die unmittelbar oder mittelbar mit der kommunistischen Friedensbewegung zusammenarbeiteten. Sie seien im folgenden nur kurz aufgezählt: Vom 29. Juni bis 1. Juli „Volksfriedenskongreß" in Chicago; am 13. April „Friedenskonferenz der Länder Südamerikas" in Montevideo; am 2. Dezember „Friedenskongreß der nordischen Länder" in Stockholm; vom 23. bis 25. März „Europäische Arbeiterkonferenz" in Ost-Berlin gegen die Remilitarisierung Deutschlands; vom 5. bis 19. August die „Weltspiele der Jugend und Studenten in Ost-Berlin", wobei der Fünfmächtepakt und Viererverhandlungen über Deutschland gefordert wurden; die gleichen Forderungen vertrat der Kongreß der

„Internationalen Vereinigung Demokratischer Juristen" in Ost-Berlin auf seiner Tagung vom 5. bis 9. September; das Exekutivkomitee des „Internationalen Demokratischen Frauenbundes" sprach sich im Dezember in Ost-Berlin uneingeschränkt für die Wiener Beschlüsse des Weltfriedensrats aus; der Generalrat des Weltgewerkschaftsbundes — das sind die kommunistischen, vom Zentralrat der sowjetischen Gewerkschaften gelenkten Gewerkschaften — erließ auf seiner Berliner Tagung vom 15. bis 21. November einen Aufruf gegen die Verteidigungsanstrengungen der westlichen Welt. Es war ja die Zeit, in der die Verhandlungen über den deutschen Generalvertrag und die EVG schwebten. Beide Verträge wurden aber am 26. und 27. Mai 1952 in Bonn und Paris unterzeichnet.

Danach setzte der Kampf gegen die Ratifizierung dieser Verträge ein. Den Auftakt bildete eine außerordentliche Tagung des Weltfriedensrats vom 1. bis 6. Juli in Ost-Berlin. „Durch Vereinigung aller ihrer Kräfte werden die Völker imstande sein, in den nächsten Monaten die Ratifizierung der Separatabkommen zu verhindern und die Einberufung einer Viermächtekonferenz durchzusetzen", heißt es im Schlußabsatz eines „Appells an die Regierungen der vier Großmächte und an alle Völker", der auf dieser Tagung beschlossen wurde. In dem Appell wurde im übrigen im Stil der Moskauer Noten die Errichtung eines „geeinten, demokratischen, unabhängigen und friedliebenden Deutschlands" verlangt, das aber „keinerlei Militärbündnis" eingehen dürfe. „Friedliebend" und „demokratisch" bedeutet bekanntlich in der sowjetischen Terminologie kommunistisch. Der Weltfriedensrat beschloß schließlich, im Dezember des Jahres einen „Völkerkongreß zum Schutze des Friedens" in Wien abzuhalten.

Auch im Jahre 1952 häufen sich die Friedenstagungen und -kundgebungen. Von Interesse sind dabei die Kirchenkonferenz in Moskau vom 9. bis 12. Mai, die den Kirchen und Religionsgesellschaften der Welt die Unterstützung der Beschlüsse des Weltfriedensrats empfahl, sowie Friedenskongresse in Rotchina, Japan und Indien im Herbst des Jahres, was der gesteigerten Aktivität der sowjetischen Politik im Fernen Osten entsprach.

Vom 12. bis 20. Dezember 1952 tagte dann in Wien der Kongreß mit dem bombastischen Namen „Völkerkongreß für den Frieden". Die Zahl der Delegierten war mit 1857 niedriger als in Warschau und Paris, die Zahl der Länder war — angeblich — auf 85 gestiegen. Wieder wurden ein „Appell" an die Weltöffentlichkeit und eine „Adresse" an die Regierungen der Großmächte, und zwar diesmal schon der fünf Großmächte, gerichtet. Die Hauptforderungen waren wieder Fünfmächtepakt und Frieden mit Deutschland, Japan und Österreich. Der Friedensvertrag mit Deutschland sollte „seinen Eintritt in eine gegen welches Land immer gerichtete militärische Allianz ausschließen".

Ein Jahr später trat der Weltfriedensrat vom 26. bis 28. November wieder in Wien zusammen. Seine Forderung eines Treffens der Großmächte wies gewissermaßen schon auf die Konferenzen in Berlin im Anfang und in Genf

im Frühjahr des folgenden Jahres hin. Auch die Tagungen des Büros des Friedensrates (28. bis 30. März 1954 und 18./19. Januar 1955 in Wien) und des Weltfriedensrats selbst (24. bis 28. Mai 1954 in Wien und 18. bis 23. November 1954 in Stockholm) zeigen eindrucksvoll das Übereinstimmen der „Friedensziele" mit den aktuellen Forderungen der intensivierten Moskauer Politik. Bis die EVG durch die französische Nationalversammlung am 30. August 1954 zu Fall gebracht worden war, wird zum Kampf hiergegen aufgerufen, später zum Kampf gegen die Ratifizierung der Pariser Verträge; an die Völker Europas wird im Sinne des auf der Berliner Konferenz vorgelegten europäischen Sicherheitsplans Molotows appelliert; immer wieder wird die Frage der Atom- und Massenvernichtungswaffen aufgeworfen; die Bildung militärischer Koalitionen in Asien wird verurteilt, und selbst Ereignisse wie der Sturz der kommunistisch eingestellten Regierung in Guatemala finden als „fremde Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates" Beachtung und Ablehnung.

Es ist eingangs schon darauf hingewiesen worden, daß der Frieden, den der Kommunismus und die von ihm gelenkte Friedensbewegung erstreben, kein wahrer Frieden ist, sondern eben nur eine zeitbedingte „Koexistenz". Es läßt sich nun weiter nachweisen, daß für die kommunistische Seite diese Koexistenz nur ein zeitweiliger, taktisch gebotener Zustand ist, der grundsätzlich nichts ändert an dem dahinter stehenden Endziel des Kommunismus, Weltrevolution und Weltherrschaft.

Um aktuell zu bleiben, soll dies dargetan werden nicht an Zitaten aus der „kanonischen" Literatur des Kommunismus, sondern an maßgeblichen Kundgebungen der jüngsten Zeit. Das offizielle Parteiblatt, die Moskauer „Prawda", gab in ihrem Artikel vom 27. September 1954 „Was die politische Ökonomie lehrt" einen Überblick über die marxistisch-leninistische Lehre, die die „Zwangsläufigkeit der revolutionären Umwandlung der kapitalistischen Gesellschaft in eine sozialistische (d. h. kommunistische) nachgewiesen hat". Es heißt in diesem Artikel:

> „Die marxistische politische Ökonomie lehrt, daß der moderne Monopolkapitalismus historisch überlebt und zu einer reaktionären Kraft geworden ist, die die fortschrittliche Entwicklung der Gesellschaft aufhält. Der gesetzmäßige Entwicklungsprozeß der Gesellschaft führt ebenso unausweichlich zur Ablösung des Kapitalismus durch den Sozialismus, wie der Tag auf die Nacht folgt.
>
> Der Sieg des Sozialismus wird jedoch nicht im Selbstlauf herbeigeführt. Er kann nur im revolutionären Kampf der werktätigen Massen, geführt durch das Proletariat, mit seiner Avantgarde, den kommunistischen Parteien an der Spitze, erobert werden."[2]

Zwar steht in diesem Artikel auch ein Absatz über das „friedliche Nebeneinanderleben", aber er fällt völlig aus dem Rahmen und ist offensichtlich nur hineingeflickt, um dieser politischen Tageslosung Rechnung zu tragen.

---

[2] Ost-Probleme, Bad Godesberg, 7. Jahrgang Nr. 1 vom 7. Januar 1955, S. 19.

Also, und das ist das erste, das Endziel des Sieges des Kommunismus auf revolutionärem Wege ist unverändert. Nun ist aber zweitens die sowjetische Auffassung von Krieg und Frieden völlig abweichend von der westlichen. Auch die leninistisch-stalinistische Theorie hat den Unterschied zwischen gerechtem und ungerechtem Krieg entwickelt, mit dem sich seinerzeit die mittelalterliche Scholastik eingehend beschäftigte. In Übereinstimmung mit dieser Lehre der christlichen Wissenschaft des Mittelalters hat das moderne Völkerrecht, wie es zum Beispiel der Charta der Vereinten Nationen zugrunde liegt, als einzig gerechten Krieg den zur Selbstverteidigung anerkannt und jeden Angriffskrieg verdammt. Hören wir nun, was für eine Theorie die „Große Sowjetische Encyclopädie" in ihrer zweiten Auflage von 1951 hierüber entwickelt:

„Es gibt zwei Arten von Kriegen:

a) einen gerechten Krieg, der kein Eroberungskrieg, sondern ein Befreiungskrieg ist, der das Ziel hat, entweder das Volk gegen einen äußeren Überfall und gegen Unterjochungsversuche zu verteidigen oder das Ziel der Befreiung des Volkes von der Sklaverei des Kapitalismus oder endlich das Ziel der Befreiung der Kolonien und abhängigen Länder vom Joche der Imperialisten, und

b) einen ungerechten, einen Eroberungskrieg, der das Ziel hat, fremde Länder zu erobern, fremde Völker zu versklaven."[3]

Wenn also eine sowjetische Ostzone oder ein Sowjetpolen oder die Sowjetunion selbst ein wehrloses Deutschland überfiele, so würde das ein gerechter Krieg „zur Befreiung des Volkes von der Sklaverei des Kapitalismus" sein. Und — so heißt es an der gleichen Stelle — „ein sozialistischer (das heißt, kommunistischer) Staat kann seinem Wesen nach nur gerechte Kriege führen".

Man ist sich aber drittens in den maßgebenden sowjetischen Kreisen der Fragwürdigkeit und Hinterhältigkeit der kommunistischen Friedenspropaganda durchaus bewußt. Wie schon erwähnt, hat der alte Stalin auf dem 19. Parteitag der KP der Sowjetunion im Herbst 1952 die Bedeutung der Weltfriedensbewegung besonders hervorgehoben. Boris Meißner berichtet über den Inhalt dieser Rede nach deren Wortlaut folgendes:[4]

„Die Bedeutung der Friedensbewegung im Rahmen der Friedensfront wurde auch von Stalin besonders hervorgehoben. Er betonte dabei, daß die Aufgabe der Friedensbewegung in der gegenwärtigen Entwicklungsphase die Erhaltung des ‚gegebenen' Friedens sei. Bei der Unzulänglichkeit des kapitalistischen Systems würde es sich immer nur um eine zeitweilige Verhütung von Kriegen handeln. Nach Stalin könnten Kriege nur durch einen revolutionären Übergang zum kommunistischen System ausgeschaltet werden. Aus diesem Grunde hält er es für durchaus möglich, daß sich zu gegebener Zeit aus der gegenwärtigen Friedensbewegung eine Bewegung zum Sturz des Kapitalismus entwickeln wird."

Danach ist also die Weltfriedensbewegung die Vorstufe und einstweilige Tarnung der Weltrevolution.

[3] Ost-Probleme, 7. Jahrgang, Nr. 3 vom 21. Januar 1955, S. 93.

[4] a.a.O. S. 337.

Fassen wir zusammen: Die Weltfriedensbewegung ist ein Werkzeug der sowjetischen Politik. Da diese zur Zeit mit Gewaltmethoden gegenüber der freien Welt nicht weiterkommt und da die Sowjetstaaten gegenwärtig Sorgen mit ihrem inneren Aufbau haben, liegt ihnen daran, eine Koexistenz — Lenin nannte das seinerzeit eine Atempause — herzustellen, und zwar mit Propagandamethoden, die auf die Spaltung der freien Welt abzielen. Dazu soll die Weltfriedensbewegung helfen. Daß diese bis ins einzelne von Moskau geleitet wird, zeigt sich darin, daß ihre jeweiligen Forderungen sich genau mit den Zielen der Moskauer Politik decken und daß ihr dauernd in Moskau wärmste uneingeschränkte Anerkennung zuteil wird. Daß diese ganze Bewegung von kommunistischer Seite ins Leben gerufen wurde, kann als sicher gelten. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird sie auch von dort aus finanziert.

Es wurde bereits dargelegt, daß die von Moskau angestrebte Koexistenz kein wahrer Friede ist. Und für das kommunistische Seite selbst ist sie nur ein Übergangszustand. Frieden im kommunistischen Sinn kann es auf der Welt nur geben, wenn der Weltkommunismus sie beherrscht. Dann gibt es in der Tat keine Kriege mehr. Es wäre auch nicht richtig, einen solchen Frieden als einen Kirchhofsfrieden zu bezeichnen; denn es wird in dieser kommunistischen Welt sehr aktiv zugehen, Technik, Wirtschaft, Drill, Schulung und Massenveranstaltungen werden das Leben der Menschen füllen. Aber die Seelen der Menschen werden tot sein. Es wird der Friede eines großen Zuchthauses sein. Kein Friede Gottes, sondern ein Friede im Zeichen des Satans.

Jeder, der der kommunistischen Weltfriedensbewegung zustimmt, sie fördert oder unterstützt, wirkt, ob er es will oder nicht, an einem Werk des Satans mit.

Aldous Huxley

Zeitgebundenheit und Zeitlosigkeit seines Werkes

Von ERWIN STÜRZL

Die unauslöschlichen Eindrücke des zweiten Weltkrieges ließen Aldous Huxley jenem seiner Romane, den er am Ende dieser Schreckenszeit geschrieben hat, den Titel „Time Must Have a Stop" geben. Huxley wollte der Zeit Grenzen gesetzt wissen, weil ihm die Zeit als jene Schöpfung des menschlichen Bewußtseins erschien, in der das Böse zum Leben kommt und wieder Böses gebiert. „Nichts, was in der Zeit ist", meint Huxley, „kann wirklich gut sein. Die Zeit ist potentielles Übel."[1] Wer aber so die Zeit als Trägerin zerstörender Elemente ansieht, der ist nur allzu geneigt, der Zeit den Rücken zu kehren, um gleich den Mystikern in der Zeitlosigkeit Frieden zu suchen.

[1] After Many a Summer (The Vanguard Library), p. 89.

Bevor jedoch Huxley dazu kam, seinen Blick über Raum und Zeit hinweg in die ewige Weite zu richten, stand er tief in seiner Zeit und machte all ihr eitles Treiben mit, ohne dessen jedoch froh werden zu können. Wie in den meisten Schriftstellern der Zwanzigerjahre, der Erscheinungszeit seiner ersten Romane, hat dieses Treiben auch in ihm nur ein Gefühl der Enttäuschung hervorgerufen, das in seinem von vornherein zur Skepsis neigenden Geiste tiefe Spuren hinterließ. Wie dieser sein Geist ausgesehen haben mag, davon entwirft Huxley selbst in seinem Roman „Eyeless in Gaza" (1936), der viele autobiographische Züge aufweist, ein anschauliches Bild.

Als sich Anthony Beavis, die Hauptgestalt des Romans, in der man mühelos den Autor selbst erkennen kann, auf die Suche nach einem Arzt für seinen verunglückten Gefährten Mark Staithes begibt, stößt er in der mexikanischen Einöde auf den Engländer Dr. Miller, einen selbstlosen Menschen, der schon lange im Lande tätig ist und sich sofort bereit erklärt, Hilfe zu bringen. Auf dem Wege zu dem Verletzten sieht sich der Doktor seinen Landsmann etwas näher an und beginnt nach der keineswegs erwünschten Feststellung seiner physischen Beschwerden auch den Charakter und die seelische Verfassung seines unfreiwilligen Patienten zu sondieren. „Ja", sagt Dr. Miller, „diese gelbliche Haut", und mit Kopfschütteln fährt er fort: „Und die Ironie, der Skeptizismus, diese nach dem ‚Wozu ist's gut?' fragende Haltung — ausgesprochen negativ. Alles, was Sie denken, ist negativ."[2]

Diese unerfreuliche Diagnose der Geistesbeschaffenheit von Anthony Beavis tritt dem Leser vor Augen, der irgendein beliebiges Buch aus Huxleys Schaffensperiode vor dem Jahre 1933 in die Hand nimmt. Er wird zwar nicht umhin können, die große Gelehrsamkeit dieses Engländers auf dem Gebiete der verschiedensten Künste und Wissenschaften zu bewundern: Selbst Dichter, zumindest in seinen früheren Jahren, erweist sich Huxley in der Literatur, darüber hinaus aber auch in der Musik und Malerei seines eigenen Landes sowie der übrigen Kulturländer der Welt wohlunterrichtet. Unter den Wissenschaften gibt es kaum eine Disziplin, in die er nicht einzudringen versucht hätte. Und wenn sich Huxley besonders in der Biologie bestens bewandert zeigt, so bekundet er damit, daß er als Enkel des bekannten viktorianischen Biologen Thomas Henry Huxley der Tradition seines Hauses nicht untreu geworden ist.

Trotz dieser weitreichenden gelehrten Interessen, denen man nicht ganz zu Unrecht Mangel an Tiefe vorgeworfen hat, ist aber dennoch in seinem Werke das Fehlen eines bindenden Ideals, eines positiven Etwas, das gleich der Wirbelsäule den Körper der Geschöpfe seiner Phantasie zusammenhält, deutlich zu spüren. Wer von dem kalten Windhauch seines scharfen, zersägenden Geistes angeblasen wird, der verlangt nach einem gütigen Herzen, das mit seinem warmen Blutstrom alles liebend vereint.

---

[2] Eyeless in Gaza (Albatross), p. 369.

Huxley selbst ist sich dieser seiner negativen Art durchaus bewußt, wenn er in seinem Roman „Point Counter Point" (1928) den Schriftsteller Philip Quarles, von dem seine Frau eine einfache, biedere Geschichte über die Liebe zweier junger Leute verlangt, erklären läßt: „Sie müßte solid und tief sein, während ich breit, breit und flüssig bin. Sie läge nicht in meiner Linie."[3]

In seinem Inneren denkt Quarles auch darüber nach, wie in der Kunst das Einfache schwieriger ist als das Komplizierte. Mit dem Schwierigen versteht er es meisterhaft fertig zu werden; wenn es sich aber um einfache Dinge handelt, fehlt ihm das Talent, das „mehr aus dem Herzen als aus dem Kopfe kommt, mehr aus den Gefühlen, Sympathien und Intuitionen als aus dem analytischen Verstehen".[4]

Huxleys Romane spielen nicht in der Welt der beiden Liebenden, die ihr Lebensziel in der glücklichen Vereinigung und in einem friedvollen Zusammenleben sehen. Für solche Werte hatte seine Zeit keinen Sinn, für die Verherrlichung solcher Werte ist sein Geist mit viel zu viel Zynismus geladen. Legt er doch einem seiner Charaktere, dem Biographen Tilney in der Kurzgeschichte „Chawdron" sogar die Worte in den Mund: „Man kann kein gutes Buch schreiben, ohne boshaft zu sein."[5] Dieser Geist Huxleys sucht den Umgang mit Intellektuellen seiner Prägung, mit jener Nachkriegs-Gesellschaft von wenig erfolgreichen Künstlern und Literaten, die sich um irgendeinen Mäzen scharen, damit er ihnen auf kürzere oder längere Zeit sein Haus öffne und ihnen daselbst genügend Muße für ihre nicht immer gerade schöpferische Arbeit gebe. Ob sich nun diese Angehörigen der englischen „Intelligentsia" zu ihrem Treffpunkt den Landsitz des reichbegüterten Henry Wimbush in „Crome Yellow" (1921) oder das italienische Schloß der Mrs. Aldwinkle in „Those Barren Leaves" (1925) oder die luxuriösen Räume von Tantamount House in „Point Counter Point" erwählt haben, das etwas dekadente Milieu der kunstschaffenden oder zumindest kunstbegeisterten Gäste bleibt immer dasselbe.

Wenn es für die Unterhaltung dieser Gäste, die nicht nur über Kunst und Wissenschaft, sondern auch über Politik und nicht zuletzt über die Liebe plaudern, in einem Lande wie Amerika keine Schlösser aus der ritterlichen Vergangenheit gibt, dann werden sie neu geschaffen. In dem Romane „After Many a Summer" (1939) bewohnt der Industriekönig Stoyte, der Typus eines bildungsfremden irdischen Machthabers, ein mächtiges Schloß, das er sich zwar in rein gotischem Stile, mit Wall, Graben und Zugbrücke versehen, auf der Spitze eines Hügels erbauen, aber doch auch mit modernstem Komfort ausstatten ließ. In diesem einzigartigen Gebäude beherbergt er nun jene Leute, die, angefangen von Virginia Maundicle, seiner naiv-genießerischen Geliebten, über den abgefeimten Leibarzt Dr. Obispo und seinen idealistischen jungen Assistenten Peter Boon bis herab zu dem blasierten

[3] Point Counter Point I (Tauchnitz), p. 268.
[4] Point Counter Point I, p. 265.
[5] Brief Candles (Tauchnitz), p. 14.

Jeremy Pordage, mehr für sein körperliches als sein geistiges Wohl sorgen sollen.

Mit diesen Charakteren sind auch schon einige der Typen genannt, aus denen sich Huxleys intellektuelle Gesellschaft jeweils zusammensetzt. Diese Typen sind echte Kinder seiner Zeit, die in der Zwecklosigkeit ihres Daseins, ähnlich der gesamten Welt Huxleys, nur geringe Sympathien hervorrufen können. Abgesehen von den hochbetagten Frauen, wie der Mrs. Bidlake in „Point Counter Point" oder der greisen, aber immer noch sorgenden Mutter Chelifers in „Those Barren Leaves", erscheinen vor allem die weiblichen Charaktere Huxleys in einem wenig vorteilhaften Lichte. Dies mag wohl auf Enttäuschungen zurückgehen, die der junge Schriftsteller in seinem Umgang mit dem anderen Geschlecht erlebt hat. Erzählt er doch im zweiten Teil des zuletzt genannten Romanes, den „Fragmenten aus der Selbstbiographie des Francis Chelifer", von der zarten Liebe Chelifers zu dem Mädchen Barbara, das dieser bei einer Sonnwendfeier zum ersten Male erblickt hatte, und wie Chelifer es später erleben mußte, daß sie, die ihm als ein Bild echter Jungfräulichkeit erschienen war, sich einem syrischen Dichterling in die Arme warf, während er an ihre Liebe glaubte.

Der Typus dieses weiblichen Charakters, der meist nur der sinnlichen Liebe ergeben ist, findet sich bei Huxley in den verschiedensten Schattierungen und ist wohl am prägnantesten gezeichnet in Lucy, der mondän-schönen, aber überaus eigenwilligen und selbstsüchtigen Tochter Sir Edward Tantamounts, welche die diabolische Fähigkeit besitzt, sich der Lust und dem Vergnügen so hinzugeben, daß dabei ihre Gedanken und Gefühle fast zur Gänze ausgeschaltet sind. Wie elend es um diesen Typus, den in der Jugend die stets wechselnden Liebhaber umschwärmen, im späteren Alter bestellt ist, erweist sich in demselben Romane an Mary Amberley, die am Ende ihrer traurigen Karriere um ihr ganzes Geld gebracht wird und obendrein dem Rauschgift verfällt.

Neben diesen Töchtern Evas steht eine andere Gruppe von weiblichen Charakteren, deren gemeinsames Merkmal ist, was der Engländer als „frustration" bezeichnet. Von der Natur meist nicht allzu wohlwollend bedacht, suchen diese Charaktere, wie etwa Mary Bracegirdle in „Crome Yellow" oder die Schriftstellerin Miss Thriplow in „Those Barren Leaves", deren vereiteltes Seelenleben sich in den Notizen ihres Tagebuches widerspiegelt, ihre unerfüllten Sehnsüchte hinter dem Mantel angeblicher Emanzipation zu verbergen, wollen aber zugleich die Liebe eines Mannes geradezu erzwingen, wodurch sie sich nur um so lächerlicher machen.

Verwandt mit diesen Charakteren, deren Enttäuschung auf eine Dissonanz zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Ideal und Wirklichkeit zurückgeht, ist eine Gruppe von Frauen, die sich vom Leben betrogen fühlen, weil es ihnen ein kurzes Glück zerstörte oder weil sie in der wohl erreichten Verwirklichung ihrer Absichten doch nicht das wahre Glück gefunden haben. Am deutlichsten wird dieser Typus durch Marjorie Carling in „Point Coun-

ter Point" vertreten, die sich von ihrem trunksüchtigen Gatten trennt, ohne bei seinem Nachfolger die erhoffte Liebe zu finden. In gewissem Sinne gehört auch die bejahrte Beatrice aus demselben Roman hierher; wenn sie allerdings dem berechnenden Redakteur Burlap eine ansehnliche Summe Geldes zur Verfügung stellt, damit sie neben gelegentlicher Mitarbeit in seiner Zeitung auch die Sorge für sein Haus und sein körperliches Wohl übernehmen darf, so weist dieses Betragen schon in die Richtung der naiven, ja oft sogar albernen Frauengestalten Huxleys. Unter diesen nimmt Virginia Maundicle, eine Art „glamour girl", das seine Handlungen nach dem Prinzip des Wohlgefallens und Wohlbehagens einrichtet und dessen Albernheit sich mit einem guten Stück ernst gemeinter, aber dennoch falscher Frömmigkeit paart, wohl den ersten Platz ein.

Wie auf der weiblichen, so ist auch auf der männlichen Seite das Bild, das Huxley von seinen Zeitgenossen entwirft, wenig erfreulich. Dem vielfach autobiographischen Charakter seiner Romane entsprechend, steht im Zentrum meist die Gestalt eines schöpferischen Menschen, die, parallel mit Huxleys Werdegang, vom ursprünglichen Dichter zum späteren gelehrten Schriftsteller hinüberwechselt. Das gemeinsame Merkmal dieser Charaktere ist ihre Isoliertheit. Indem sie dem Reich ihrer Phantasie leben, stehen sie abseits von dieser Welt und treten, wie etwa Denis Stone in „Crome Yellow" oder Sebastian Barnack in „Time Must Have a Stop", ihren Mitmenschen nur mit Scheu und Zurückhaltung gegenüber. Bei Theodor Gumbril in „Antic Hay", der den Schuldienst aufgibt und durch die Auswertung seiner Erfindung von luftgepolsterten Hosen glaubt reich werden zu können, geht diese Scheu sogar so weit, daß er einen falschen Bart und einen übermäßig gefütterten Mantel trägt, um sich bei seiner Suche nach Freunden und Bekanntschaften, die auch dem schwachsichtigen und an starken Hemmungen leidenden Huxley selbst in seiner Jugend immer sehr schwer gefallen ist, mehr Mut zu machen. Obzwar diese Charaktere mit zunehmendem Alter ihre Furchtsamkeit überwinden, läßt sie die Erkenntnis der Mängel ihrer Mitmenschen doch nicht den richtigen Kontakt mit ihnen finden.

Ein besonderes Extrem des isolierten Typus ist der nihilistische Maurice Spandrel in „Point Counter Point", der aber überraschenderweise am Ende seines verpfuschten Lebens nach einem göttlichen Haltepunkt in dieser verlorenen Welt zu suchen beginnt. Den Haltepunkt, den die Menschen der späteren Romane Huxleys in der meditierenden Versenkung zu finden hoffen, glaubt er in der Musik von Beethovens „Heiliger Danksagung", die ihm die Existenz Gottes offenbart, entdeckt zu haben.

Eng verwandt mit Spandrels Nihilismus ist die zynische Abgeklärtheit, die eine Gruppe von meist schon alternden Männern in Huxleys Romanen kennzeichnet: Im Grunde genommen sind diese Charaktere nichts anderes als der folgerichtig zu Ende geführte Typus der Isolierung. In der Erkenntnis der angeblichen Sinnlosigkeit der Welt haben sie resigniert. Sie ergehen sich daher wie Mr. Scogan in „Crome Yellow" in utopischen Träumen über

einen Zukunftsstaat oder suchen sich wie Mr. Cardan in „Those Barren Leaves", der nicht davor zurückscheut, der schwachsinnigen Miß Grace Elmer ihres Geldes wegen Liebe vorzugaukeln, in skrupellosem Parasitentum die restlichen Jahre ihres Lebens so schön und genußreich wie möglich zu machen. Bei dem wohlhabenden Eustace Barnack in „Time Must Have a Stop" ist dieser Zynismus mit einem ästhetischen Mäntelchen verziert. In Wirklichkeit ist aber die Kunst, als deren großer Kenner er sich ausgibt, nichts anderes als das Vehikel, das seinen Hedonismus gesellschaftsfähig machen soll. In raffinierter Art verbinden sich Zynismus und Sinnlichkeit in dem Arzt Dr. Obispo, der seinem Herrn und Geldgeber ein besonders stark wirkendes Schlafmittel verabreicht, damit er dessen Geliebter ungestört ein übles französisches Buch vorübersetzen könne.

Neben der satanischen Gestalt Obispos hebt sich die idealistische Leichtgläubigkeit seines Assistenten, die auch anderen jungen Wissenschaftlern in Huxleys Romanen häufig eigen ist, um so stärker ab. Ähnlich den Dichtern durch die völlige Hingabe an ihren Beruf von der Welt isoliert, sehen sie auch dort Ideale, wo keine sind, und bezahlen dafür mit dem Leben: Während sich Peter zu abendlicher Stunde mit Virginia auf der Terrasse des Schlosses unterhält, wird er von dem eifersüchtigen Stoyte, der ihn für Obispo hält, kurzerhand erschossen. Das Geschick des Soziologen Paul de Vries in „Time Must Have a Stop" führt zwar nicht zu einem so tragischen Ende, doch ist es nicht minder beklagenswert, wenn die verwitwete Mrs. Thwale am Abend gerade jenes Tages, an dem de Vries um ihre Hand anhält, den siebzehnjährigen Sebastian Barnack verführt. Wenn ferner auch ältere Wissenschaftler Huxleys, wie etwa der Physiologe Shearwater in „Antic Hay" oder der Krebsforscher Tarwin in der psychologisch fein durchdachten Novelle „The Rest Cure"[6] keineswegs vorbildhaft erscheinen und selbst in der Zeichnung der ehrwürdig ergrauten Gelehrtengestalten eine gewisse Ironie über ihre intellektuelle Einseitigkeit durchschimmert, so mag dies daher rühren, daß Huxley in seiner Familie in so enger Beziehung mit der Wissenschaft stand und daher die Schwächen ihrer Vertreter gründlich kennenlernen konnte.

Gerade der im weitesten Sinn verstandene Intellektualismus ist die Wurzel der negativen Eigenschaften, mit denen fast alle Charaktere Huxleys behaftet sind. Dieser Intellektualismus macht sie zu einseitigen Wesen, die nicht mehr als Menschen, sondern als bloße Funktionsträger in das Getriebe unseres Maschinenzeitalters eingereiht werden. Der Tages-, Jahres- und manchmal auch Lebensablauf dieser Funktionsträger ist im wesentlichen der Inhalt von Huxleys Romanen. Man wird in diesen Romanen jedoch vergeblich nach einer sogenannten Handlung suchen, in der es einen Anfang, eine Entwicklung und ein Ende gibt. Huxleys Bücher sind nur eine Summe von mehr oder minder eng verbundenen Episoden, sie sind ein Bild vom

[6] Die zweite der vier Kurzgeschichten, die unter dem Titel „Brief Candles" zusammengefaßt sind.

Jahrmarkt des Nachkriegslebens, das vor den Augen des Verfassers kaleidoskopisch vorüberzieht und in dem die meisten seiner Charaktere in einer festgelegten und nicht mehr entwicklungsfähigen Statistenrolle auftreten. Wollte man sich Huxleys Zynismus zu eigen machen, so könnte man das Tun und Treiben seiner Gestalten als ein ständiges Hin und Her zwischen Schlafzimmer, etwas Laboratorium oder Atelier, viel Cocktails mit künstlerischen Einlagen und wieder Schlafzimmer bezeichnen. Huxley betrachtet diese Handlungsweise seiner Zeitgenossen gleichsam wie ein Biologe und registriert sie auf das säuberlichste: Eitelkeit und Vergnügungssucht, Heuchelei und unnatürliches Benehmen, krankhaftes Streben nach materiellem Vorteil, Dummheit und Unmenschlichkeit, das ist die erschreckende Kurve seiner Statistik. Was besonders in den frühen Romanen Huxleys ständig Revue passiert, ist das Ergebnis der mechanisierten Zivilisation unserer Zeit, die durch die Massenvergnügungsmittel der „Zeitungen, Kinos, Radios, Motorräder und Jazzbands“[7] das Denken des Individuums ausgelöscht und dieses vom Menschen zur Marionette, von der Persönlichkeit zum Funktionsträger erniedrigt hat.

Aus der Erkenntnis heraus, daß Wissenschaft und Technik nicht mehr im Dienste des Menschen stehen, sondern daß umgekehrt der Mensch sich ihnen als ihr Diener anzupassen hat, ist bereits im Jahre 1932 Huxleys erschütternde Utopie „Brave New World“ als ein Warnungsruf vor den Gefahren der schrankenlosen Mechanisierung entstanden. Mit der „schönen neuen Welt“, in der es kein Kranksein und kein Altwerden gibt, in der sich die Menschen die üble Laune mit Soma-Tabletten vertreiben, ja wo man nach Möglichkeit sucht, sie davor zu bewahren, überhaupt irgendwelche Gefühle zu haben, wo ausgesprochene Promiskuität herrscht und an die Stelle des Gottesdienstes die Massenekstase zu Ehren Fords getreten ist, hatte Huxley versucht, sich seinen Ekel über die Menschen unserer Zeit von der Seele zu schreiben. Freilich war ihm dies nur halb gelungen, denn siebzehn Jahre nach dem Erscheinen dieses Romans kehrte Huxley mit der schrecklichen Vision „Ape and Essence“ noch einmal zu den utopischen Gestalten einer grauenvollen Zukunftswelt zurück und zeigte, wie jene „erbärmlichen Sklaven von Räderwerken und Hauptbüchern“,[8] die sich gegen die Weltordnung gewandt haben, die das eigene Ich im Ethischen, den mechanistischen Fortschrittsglauben im Wirtschaftlichen und den Totalitarismus im Politischen zum Götzen erhoben haben, ihres Menschentums entledigt, auf die Stufe des Affen heruntergesunken sind.

Unbeschadet dieser Rückkehr, deren Grund ohne Zweifel in dem Erlebnis der Geißel des zweiten Weltkrieges zu suchen ist, war um die Zeit der Entstehung von „Brave New World“ in Huxleys Weltanschauung eine Wende eingetreten, die ein immer stärker werdendes Interesse an der Mystik und die Überzeugung von der zeitlosen Geltung des Transzendenten klar erken-

[7] Those Barren Leaves (Heinemann), p. 107.
[8] Affe und Wesen, Zürich 1951, S. 100.

nen läßt. Die Hinwendung Huxleys zu diesem Glauben an die geistigen Werte, den er mit dem Satze „Es ist unmöglich, ohne Metaphysik zu leben“,[9] deutlich bekundet, vollzog sich freilich auf einem kleinen Umweg.

In seinen frühesten Werken hatte Huxley den Funktionalismus der Intellektuellen gegeißelt und dessen schreckliche Auswüchse einer ausschließlich negativen Kritik unterzogen. Die Begegnung mit D. H. Lawrence, jenem englischen Schriftsteller, der die mysteriösen Kräfte des Gefühls als die alleinigen Triebfedern alles Handelns ansah, schien Huxley zunächst einen Weg zur Überwindung des Intellektualismus zu zeigen. Er schafft in „Point Counter Point“ den Ganzheitsmenschen Mark Rampion, der es vermag, die rationalen und irrationalen Seiten des Ichs, die Dualität von Körper und Geist, an der die meisten seiner Gestalten scheiterten, durch ein intensives Leben in Einklang zu bringen, und der so in Huxleys damaliger Anschauung zum „perfected man“ wird. Die Forderung nach einem solchen vielseitigen Ausleben des „vollkommenen Menschen“ führt aber zu einem schrankenlosen Individualismus, der „alle religiösen, ethischen und gesellschaftlichen Normen ablehnt und nur das subjektive, vielseitige Individuum als einzigen Maßstab und Wert anerkennt“.[10] Mit dieser Inthronisation des ganzheitlichen Individuums wird somit dem Leben jeder weitere transzendente Sinn genommen. Wie die meisten seiner Zeitgenossen nach dem ersten Weltkrieg kam Huxley zu dieser „Philosophie der Sinnlosigkeit“ deshalb, weil sie für ihn ein „Werkzeug der Befreiung“ war. „Was wir ersehnten, war die Befreiung von einer bestimmten politischen und wirtschaftlichen und von einer bestimmten sittlichen Ordnung. Wir wandten uns gegen die herrschende Moral, weil sie unsere sexuelle Freiheit niederhielt; wir wandten uns gegen das politische und wirtschaftliche System, weil es ungerecht war.“[11] Huxley durchschaut sich selbst, wenn er des weiteren eingesteht, daß derjenige den Sinn in der Welt übersieht, dem es „aus diesem oder jenem Grunde in den Kram paßt, daß die Welt sinnlos sein soll“.[12]

In dieser Erkenntnis hat nun Huxley den bedeutsamen Schritt zur Befreiung von diesem angeblichen Werkzeug der Befreiung getan. Er hat den Glauben an die Sinnlosigkeit der Existenz abgelegt, weil ihm klar wurde, daß diese sogenannte Freiheit nichts anderes ist als die Lizenz „to be a pig or alternatively a prig“.[13] Die Wandlung Huxleys in seiner Ansicht von den Aufgaben des Individuums läßt sich am besten an der Gestalt des Anthony Beavis in „Eyeless in Gaza“ erkennen. Aus Anthonys Tagebuchblättern geht hervor, daß auch er in seiner Jugend nur sich selbst lebte. Paradoxerweise zieht er auch noch später in seiner Wissenschaft — er ist Soziologe — die einsame Gedankenarbeit des Studierzimmers der so wichtigen Feldarbeit vor. Um seiner Freiheit willen vermeidet er es, in dauernde menschliche Be-

---

[9] Dieser Satz steht am Anfang der Schrift „Unser Glaube“, Stockholm 1939, S. 7.
[10] Susanne Heintz-Friedrich, Aldous Huxley. Entwicklung seiner Metaphysik, Diss. Zürich, Lugano 1948, S. 37.
[11] Unser Glaube, S. 30.
[12] Unser Glaube, S. 26.
[13] Eyeless in Gaza, p. 215.

ziehungen einzutreten, indem er etwa bei Helen nur den sinnlichen Genuß sucht, ohne ihn aber mit echter Liebe vergelten zu wollen. Durch seine verantwortungsscheue, ja unaufrichtige Handlungsweise beraubt er seinen besten Freund, den Idealisten Brian, des Glaubens an das Gute in der Menschheit und treibt ihn so zum Selbstmord.

Dieses und einige andere Ereignisse bringen Anthony dazu, seine bisherige Lebensweise von Grund auf zu ändern. Indem er sich der Bedeutung des aristotelischen Wortes vom Zoon politikon voll bewußt wird, gibt er es auf, nur sein persönliches Ich auszuleben. Der Ausdruck dieser seiner Bekehrung vom Individualisten zum Gemeinschaftsmenschen ist sein Aufbruch nach Mexiko, der ihn von der Einsamkeit der Bücherwelt weg zur Tat führen soll, sowie der Entschluß des Heimgekehrten, allen brieflichen Drohungen zum Trotz bei einer bevorstehenden Pazifistenversammlung seine Friedensrede zu halten.

Mag nun auch der unmittelbare Anlaß zu Anthonys geistiger Wandlung sein Versagen in der Haltung gegenüber seinen engsten Freunden gewesen sein, so wurde sie doch auch noch durch eine andere Erkenntnis, nämlich die von dem trügerischen Wesen der Zeit, die ihn, ohne daß er es merkte, zu einem alternden Mann gemacht hat, stark gefördert. Der letzte Urgrund dieser Wandlung liegt aber noch tiefer: Er muß in der wissenschaftlichen Verankerung von Huxleys Weltbild gesucht werden. Das Studium der Naturwissenschaft führt Huxley zu der Erkenntnis, daß jeder Typ von Lebewesen nur eine spezifische Welt bewohnt, deren Grenzen „durch die besonderen Unzulänglichkeiten seiner Sinnesorgane und seiner Intelligenz gezogen sind“,[14] daß der scheinbaren Mannigfaltigkeit all dieser Lebewesen jedoch eine letzte physische Einheit zugrunde liegt. Das menschliche Individuum ist nicht auf sich allein gestellt, sondern ist ein winziges Glied dieser mächtigen Einheit. Das Leben hat Sinn, sagt Bruno Rontini, der Wortführer dieser Ideen, weil es „ein Teil der kosmischen Ordnung ist“.[15]

Hinter dieser zeitgebundenen materiellen Ordnung sieht nun Huxley auch eine letzte und zeitlose geistige Einheit, „eine geistige Wirklichkeit, die allen scheinbaren Einzelwesen einheitlich schaffend zugrunde liegt“.[16] Zu diesem fundamentalen Gedanken von der letzten mit Gott identischen geistigen Einheit, die hinter der Vielheit der Welt steht, wurde Huxley durch das Studium der Mystik geführt, deren Anschauung Meister Eckhart, einer ihrer bedeutendsten Vertreter, so formuliert: „Zeit und Raum sind Stücke, und Gott ist Eines.“[17]

Die uns umgebende Welt ist aber nicht nur vielgestaltig, sondern auch dem Wandel der Zeit unterworfen; die dahinter stehende geistige Einheit Gottes jedoch ist zeitlos. „Das Weltall ist ein immerwährendes Nacheinan-

---

[14] Unser Glaube, S. 51.
[15] Time Must Have a Stop (Heinemann), p. 305.
[16] Unser Glaube, S. 53.
[17] Meister Eckhart. Ein Breviarium aus seinen Schriften, Inselbücherei, S. 27.

der von Ereignissen. Sein Urgrund ist jedoch gemäß der philosophia perennis das zeitlose Jetzt des göttlichen Geistes."[18]

Den Lehren der Mystik entsprechend ist es die Aufgabe des Menschen, diese geistige Einheit zu erkennen, indem er sich durch innere Sammlung, durch die Meditation aus seiner Sonderwelt erhebt. An den Gedanken des mystischen Meditierens wird bei Huxley schon in dem frühen Romane „Those Barren Leaves" gerührt, wenn etwa Calamy erklärt: „Vielleicht ist wirklich alles Geist, alles Seele und der Rest nur Erscheinung, eine Illusion. Man hat aber kein Recht, dies zu sagen, solange man nicht lange Zeit in Freiheit gedacht hat."[19] Den eigentlichen Weg zur mystischen Versenkung jedoch und zur Vereinigung mit der letzten geistigen Wirklichkeit Gottes zeigt Huxley erst an den Gestalten des Buchhändlers Rontini in „Time Must Have a Stop" und des Farmers Propter in „After Many a Summer". „Man kann alle Tugenden haben", erklärt Propter, „das heißt ausgenommen jene zwei, auf die es ankommt, nämlich Verstehen und Mitgefühl — man kann alle die anderen haben und doch ein grundschlechter Mensch sein."[20] Liebe, Mitfühlen und Verstehen sind nach Huxley jene Tugenden, die es ermöglichen, sich zur mystischen Meditation zu erheben. Sie sind das Tao, wie er es in Anlehnung an die Lehre des Laotse nennt, d. h. der Weg, der zu Gott führt.

Das mystische Erlebnis, das in dem Einswerden mit dem letzten transzendenten und immanenten Urgrund gipfelt, hält Huxley auch außerhalb jeder Ekstase für möglich. „Starke Gefühle zu haben, ist eine Sache des Temperaments. Gott kann auch ohne Gefühle mit dem bloßen Willen geliebt werden."[21] Um Gott lieben zu können, muß der Mensch allen Selbstwillen opfern. Nur der so übrigbleibende reine Wille vermag, zusammen mit der reinen intuitiven Erkenntnis den Menschen von der Selbstgebundenheit zum Mystiker zu machen, der durch das schauende Wissen frei ist. Diese Eigenschaften können aber nur durch ständige Wachsamkeit erworben werden: „Der Preis der Freiheit ist ewige Wachsamkeit",[22] jene Wachsamkeit, die sich am Ende in das verwandeln soll, was Huxley „unattached awareness", ein „persönlichkeitsungebundenes Gewahrwerden" nennt.

Die Überwindung der individualistischen Persönlichkeit geht Hand in Hand mit der Überwindung der persönlichkeitsgebundenen Zeitlichkeit. Wenn Huxley sein Credo in die Worte faßt: „Befreiung von der Zeit, Befreiung von Begehren, Befreiung von der Persönlichkeit",[23] so wandelt er hier wieder in den Spuren einer gewissen Mystik, im besonderen Meister Eckharts, der da erklärt: „Solange der Mensch Zeit und Raum und Zahl und Meinung in sich trägt, so ist er nicht im Rechten, und Gott bleibt ihm fern und fremd."[24] Erst in der Zeitlosigkeit und in der Persönlichkeitsaufgabe

[18] Die ewige Philosophie (Philosophia Perennis), Zürich 1949, S. 253. „The Perennial Philosophy", wie das 1944 erschienene Buch in seinem Originaltitel heißt, ist eine Anthologie von Aussprüchen der Mystiker aller Zeiten, die in einem verbindenden Text kommentiert werden.

[19] Those Barren Leaves, p. 347.

[20] After Many a Summer, p. 94.

[21] Time Must Have a Stop, p. 281.

[22] After Many a Summer, p. 82.

[23] After Many a Summer, p. 90.

[24] Meister Eckhart, a.a.O., p. 47.

sei es dem Menschen möglich, Gott zu lieben, zu erkennen und sich mit ihm zu vereinigen. Diese vereinigende Erkenntnis zu erreichen und damit den zeitlosen Frieden zu finden, erklärt Sebastian Barnack bei der Aufstellung seiner Mindestarbeitshypothese zur Schaffung eines Auswegs aus dem Dilemma unserer Zeit als den letzten Zweck und das letzte Ziel der menschlichen Existenz.

Aldous Huxley steht außerhalb jeder — wie er es selbst nennt — „organisierten Kirche"; er versucht auf Grund eines vergleichenden Studiums der mystischen Heilslehren, unter denen ihn Buddha am meisten anzusprechen scheint, gleichsam eine auf reiner Erkenntnis basierende Religion aufzustellen. Wenn Huxley, den Jouguelet[25] einen „Flieger ohne Ladung" nennt, auf seinem geistigen Fluge den Ballast seiner Philosophie der Sinnlosigkeit abgeworfen hat und dafür die Gotteserkenntnis und Gottesliebe mitnimmt — über das Maß wollen wir nicht richten —, so muß man sich fragen, ob diese seine Tat nicht ein ähnliches Echo finden wird wie das Zeugnis eines christlichen Schriftstellers, von dem man billigerweise erwarten kann, daß er sein Weltbild in Gott verankert hat.

Zeitbericht

Zur Schulfrage — Fragen des Privatschulwesens — Kirche in Not - Priester in Not — Die Kirche in den buddhistischen Ländern — Ferngelenkter Empfang

Zur Schulfrage. Der Bischof von Troyes veröffentlichte in der *Revue catholique de Troyes* (19. Nov. 1954) ein Hirtenwort zur Schulfrage, worin er unter anderm schreibt: „Es ist klar, daß die Schulfrage, worauf wir schon oft in dieser Zeitschrift hingewiesen haben, nicht eine dem freien Ermessen der Liebe anheimgestellte Angelegenheit ist, sondern eine Frage der Billigkeit, ja, wie wir meinen, sogar der Gerechtigkeit ist.

Die Erziehung, eine, wie man leicht einsieht, der vorzüglichsten Aufgaben jeder Schule, kann nicht mit dem Straßendienst verglichen werden, den unsere Straßenbaubehörden leisten. Dieser Dienst ist selbstverständlich eine Aufgabe des Staates allein. Wir alle fahren nämlich auf unseren wunderschönen französischen Straßen, und diese Benutzung hat nichts mit irgendwelchen moralischen Gesichtspunkten zu tun. Man verlangt von einem Straßenwärter ganz gewiß nicht, daß er die Instandsetzungsarbeiten nach sittlichen Überlegungen vornehme, sondern auf Grund technischer Erfahrungen.

Ganz anders verhält es sich mit dem Unterricht und der Erziehung der Kinder.

Es ist durchaus möglich, daß Eltern ein und desselben Landes, die sich gegenseitig schätzen und achten, durchaus verschiedene und einander entgegengesetzte Ansichten über die Erziehung ihrer Kinder haben; um es ohne Umschweife zu sagen, daß die einen ihre Kinder ganz ohne Gott erziehen wollen, die anderen jedoch von einer wahrhaft religiösen Atmosphäre nicht absehen wollen.

Diese lassen sich dabei keineswegs von phantastischen Wünschen oder irgendwelchen Glücksfällen leiten, sondern sie treffen dabei eine sehr persönliche Entscheidung auf Grund folgender Überlegungen: Wir sind Christen, unsere Anschauungen sind christlich, und wir versuchen als Christen zu leben; wir wollen deswegen, daß auch unsere Kinder, die von uns stammen, als Christen denken und

[25] Pierre Jougelet, Aldous Huxley, Paris 1948, p. 227.

leben, und daß sie auch in ihren weltlichen Studien ganz von dem Gedanken an einen Gott erfüllt werden, der das Leben der Welt wie des einzelnen lenkt.

Deswegen hat der Staat, dessen Aufgabe es ist, den Eltern zu helfen, die strenge Pflicht, den einen wie den andern die Möglichkeit zu geben, ihre Kinder so zu erziehen, wie sie es für diese bestimmt haben." Wie man aus den Worten des französischen Bischofs sieht, haben nicht nur in Deutschland die Eltern um dieses ihnen von Gott zustehende Recht zu kämpfen. Niemand anderseits, der meint, daß den Eltern dieses Recht unaufgebbar zusteht, wird übersehen können, daß auch der Staat ein wohlberechtigtes Interesse an der Ausbildung seiner zukünftigen Bürger hat. Gegenseitiges Verständnis müßte in dieser schwierigen Frage doch ein für beide Teile zufriedenstellendes Ergebnis herbeiführen können.

Fragen des Privatschulwesens. Da in mehreren Bundesländern Privatschulgesetze vorbereitet werden, sieht sich der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen veranlaßt, sich zu einigen vordringlichen Fragen der Privatschule zu äußern. Er behält sich vor, auf die grundsätzliche Frage der Stellung der Privatschule im Rahmen unseres gesamten Bildungswesens zu einem späteren Zeitpunkt in größerem Zusammenhang zurückzukommen.

1. Nach einem Grundsatz, der in allen demokratischen Ländern Anerkennung gefunden hat, gewährleistet das Grundgesetz das Recht zur Errichtung von privaten Schulen. Wie der öffentlichen Schule kommt auch der Privatschule eine öffentliche Funktion gegenüber der Allgemeinheit zu. Zur Erfüllung ihrer erzieherischen und unterrichtlichen Aufgaben bedarf sie der Freiheit, die es ihr ermöglicht, in selbstgewählter Verantwortung eigene Zielsetzungen zu verwirklichen. Die Landesgesetzgebung trägt der Rechtslage Rechnung, wenn sie sich die Grundsätze der von der Konferenz der Kultusminister am 10. 8. 1951 abgeschlossenen Ländervereinbarung über Privatschulen zu eigen macht. In diesem Zusammenhang erinnert der Ausschuß an seine Empfehlung vom 26. 6. 1954, in welcher er zum Ausdruck gebracht hat, daß die öffentlichen Zuschüsse an gemeinnützige Privatschulen im ganzen Bundesgebiet einer einheitlichen Regelung bedürfen.
2. Der Deutsche Ausschuß, der in seiner Empfehlung vom 2. 7. 1954 auf die Notwendigkeit von Versuchsschulen hingewiesen hat, lenkt erneut die Aufmerksamkeit auf Schulen eigener pädagogischer Prägung, sie seien öffentlich oder privat. In der gegenwärtigen Lage unseres Schulwesens ist es wichtig, daß neue pädagogische Gedanken in Freiheit erprobt werden. Privatschulen sind besonders geeignet und berufen, eigene und neue erzieherische und unterrichtliche Aufgaben zu erfüllen. Sie dienen damit zugleich der Fortentwicklung und Neugestaltung des gesamten Schulwesens.
3. Die Privatschule eigener pädagogischer Prägung kann ihre Aufgabe nur in Freiheit erfüllen. Der Deutsche Ausschuß hält es deshalb für notwendig, solchen Privatschulen in der Entwicklung der Unterrichtsmethoden, in der Auswahl und Gliederung ihres Stoffes und in der Auswahl der Lehrbücher die erforderliche Freiheit zu gewähren (vgl. § 11a der Ländervereinbarung). Diese Freiheit sollte nicht zuletzt den Schulen zustehen, die auf Grund ihrer Leistung die „staatliche Anerkennung" besitzen; denn gerade sie erfüllen die Voraussetzungen für das Gelingen ihrer besonderen erzieherischen Bestrebungen.
4. Für Privatschulen eigener pädagogischer Prägung ist die freie Auswahl der Lehrer von großer Bedeutung. Die Geschichte des deutschen Privatschulwesens zeigt, daß die Freiheit der Lehrerwahl an den Privatschulen wertvolle erzieherische Begabungen zur Entfaltung kommen ließ, die sonst für die Erziehung der deutschen Jugend verlorengegangen wären. Der Deutsche Ausschuß sieht entsprechend der Formulierung des § 11b der Ländervereinbarung die Anfor-

derungen an die wissenschaftliche Ausbildung der Lehrkräfte als erfüllt an, „wenn eine fachliche, pädagogische und unterrichtspraktische Vor- und Ausbildung sowie die Ablegung von Prüfungen nachgewiesen werden, die der Vor- und Ausbildung und den Prüfungen der Lehrer an den entsprechenden öffentlichen Schulen im Wert gleichkommen". Von der dort vorgesehenen Möglichkeit, auf den Nachweis der Vor- und Ausbildung und der Prüfungen zu verzichten, wenn die wissenschaftliche und pädagogische Eignung des Lehrers durch gleichwertige freie Leistungen nachgewiesen wird, sollte bei Schulen eigener pädagogischer Prägung großzügig Gebrauch gemacht werden. Da es von jeher eine der besonderen Aufgaben der privaten Schulen gewesen ist, die Beziehung des deutschen Schulwesens zum Ausland zu pflegen, empfiehlt es sich, ausländische Zeugnisse und Vorbildungen weitgehend anzuerkennen.

5. Den Privatschulen eigener pädagogischer Prägung sollte das Recht eingeräumt werden, ihre Schüler frei und selbstverantwortlich auszuwählen und da, wo ihre pädagogischen Zielsetzungen und Möglichkeiten es rechtfertigen, von den staatlichen Grundsätzen der Schülerauswahl (Schülerauslese) abzuweichen.
6. Der Deutsche Ausschuß empfiehlt, die Arbeit der Privatschulen eigener pädagogischer Prägung in besonderem Maße durch die Gewährung von geregelten Zuwendungen zu fördern. Nur durch großzügige Finanzhilfe kann, den Forderungen des Grundgesetzes entsprechend, eine Sonderung der Schüler nach den Besitzverhältnissen der Eltern vermieden und die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Lehrkräfte hinlänglich gesichert werden. Die Höhe der Zuwendungen wird zweckmäßigerweise in ein festes Verhältnis zu den durchschnittlichen Lehrergehältern gebracht, die bei entsprechender Schülerzahl an öffentlichen Schulen gezahlt werden müssen; dabei ist auch die Altersversorgung der Lehrkräfte zu berücksichtigen. Die finanzielle Unterstützung darf nicht zu Eingriffen in die rechtlich garantierte Freiheit der Privatschulen führen.
7. Schließlich weist der Deutsche Ausschuß darauf hin, daß jede gesetzliche Regelung auf dem Papier steht, wenn sie nicht von der Verwaltung in die Wirklichkeit umgesetzt wird. Es ist also Aufgabe der Verwaltung, den Privatschulen eigener pädagogischer Prägung die Betätigung ihrer Freiheit dauernd zu ermöglichen und die erzieherischen Bemühungen dieser Schulen zu unterstützen. Dazu gehört auch, daß die privaten Schulen an der Auswahl der Lehrkräfte gleichberechtigt mit den öffentlichen Schulen beteiligt werden und daß ihnen nicht nur solche Lehrer zur Verfügung stehen, auf deren Anstellung der Staat keinen Wert legt. Der Deutsche Ausschuß empfiehlt überdies die langfristige Beurlaubung von Lehrern öffentlicher Schulen an Privatschulen nach dem Muster der Beurlaubung von Lehrkräften an deutsche Auslandsschulen.
(Empfehlungen des Ausschusses für Erziehungs- und Bildungswesen)

Kirche in Not — Priester in Not. Wie niemand sonst ist gerade der Priester in Zeiten der Verfolgung der Wut und dem Haß der Kirchenfeinde ausgesetzt. Das zeigt ein kurzer Überblick über die fünf großen Kirchenverfolgungen dieses Jahrhunderts. Die erste bolschewistische Verfolgung kostete einigen Hunderten von Priestern das Leben. Ebenfalls von den Kommunisten war die mexikanische Verfolgung angezettelt, der 400 Priester zum Opfer fielen. Es folgte die spanische Verfolgung, bei der 7000 Priester das Leben für Christus hingaben. Die einzige nicht von Kommunisten ausgehende Verfolgung war die des Dritten Reiches, das in Deutschland und den unterjochten Ländern Tausende von Priestern ums Leben brachte. Heute wütet im Osten eine der schlimmsten Kirchenverfolgungen der Geschichte. Der Bolschewismus versucht mit allen Mitteln der Technik und Massenpsychologie den Priesterstand überhaupt auszurotten. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß gegenwärtig wenigstens 5000 Priester und 10000 Schwe-

stern in den Kerkern und Arbeitslagern des Ostens schmachten. Die Zahl derer, die für den Glauben ihr Leben hingaben, wird sich erst nach dem Abflauen dieser Verfolgung ermitteln lassen. *(Kirche in Not.* Herausgegeben von der Ostpriesterhilfe, Königstein.)

Die Kirche in den buddhistischen Ländern. Es gibt im ganzen acht fast rein buddhistische Länder, von denen jedoch nur fünf eine nennenswerte Zahl von Katholiken aufweisen: Ceylon, Burma, Thailand, Kambodscha, Laos. In den drei anderen, Tibet, Nepal und Bhotan, leben höchstens vereinzelte Christen. Zahlreiche Buddhisten gibt es ferner in Vietnam, China und Japan.

Auf Grund von Schätzungen lassen sich ungefähr folgende Zahlen angeben:

In Ceylon kommen auf etwa 8 Millionen Einwohner 5 Millionen (62 %) Buddhisten und 600000 Katholiken (7,5 %), in Burma auf 19 Millionen Einwohner 15,2 Millionen (80 %) Buddhisten und 160000 Katholiken (0,84 %), in Thailand auf 18,3 Millionen Einwohner 16,5 Millionen (90 %) Buddhisten und 85175 Katholiken (0,46 %), in Kambodscha auf 3,8 Millionen Einwohner 3 Millionen (80 %) Buddhisten und 120000 Katholiken (3 %) und in Laos auf 1,2 Millionen Einwohner 1 Million (83 %) Buddhisten und 32000 Katholiken (2,7 %). In Vietnam gibt es auf 25 Millionen Einwohner etwa 1,5 Millionen Katholiken (6 %). Die Zahl der Buddhisten läßt sich schwer feststellen, da sicher ein großer Teil der Einwohner einem animistischen Glauben anhängt. Für China lassen sich keine Zahlen angeben. In Japan gab es 1953 etwa 185300 Katholiken bei 87 Millionen Einwohnern, also rund 0,21 %. Die Zahl der buddhistischen Japaner läßt sich nicht ermitteln.

Der Buddhismus ist heute kein einheitliches Gebilde. Vielfach ist er zu einer primitiven Vielgötterei abgesunken. Doch bemühen sich die Buddhisten, vor allem die von Ceylon, wo sich auch ein buddhistisches Kloster von Europäern befindet, den Buddhismus zu erneuern. Diesem Zweck dienen die buddhistischen Weltkongresse (vgl. diese Zeitschrift Bd. 153 [Okt. 1953] S. 47). Man versucht sogar in Europa und Amerika Missionen zu errichten, und manche theosophisch oder anthroposophisch angehauchte Menschen unterliegen diesen Einflüssen.

Eine eigenartige Form des Buddhismus findet sich in Vietnam, der sogenannte Coadaismus. In der äußeren Form ähnelt er dem Katholizismus: es gibt dort einen „Papst", 36 „Kardinäle" und 72 „Bischöfe". Die Bezirke sind in „Pfarreien" eingeteilt und man kennt „Sakramente" und „Totenmessen". Der oberste Bonze, der „Papst", kann mit den drei höchsten Geistern dieses Buddhismus unmittelbar verkehren, mit Konfutsius, Christus (Cao-Dai) und mit Buddha. — Zweifellos ist im echten Buddhismus mancher religiöse Wert verwirklicht. Ob aber der heutige Buddhismus die Kraft hat, gegen den Bolschewismus zu bestehen, ist eine offene Frage.

Ferngelenkter Empfang. Wie Radio Prag Anfang dieses Jahres verlauten ließ, haben sich die in der Tschechoslowakei mancherorts bereits eingeführten Drahtradios auf das beste bewährt, so daß die Öffentlichkeit immer mehr zu dieser Art „bequemer" Empfänger übergeht. Um ihre Verbreitung zu fördern, setzt sich die kommunistische Partei mit höchst plausiblen Gründen für die neuartigen Apparate ein: erstens sind sie billiger als selbständige Geräte, zweitens kosten sie den Hörer keinen Strom, und drittens benutzen sie über zehn Millionen Sowjetmenschen.

Natürlich hat man nichts gegen die bisher üblichen kostspieligen Geräte, mit denen sich auch ausländische Sender abhören lassen; nur wird man sie so hoch besteuern, daß nur wohlhabende Parteigenossen sie sich leisten können. Die Mehrheit des Volkes wird sich dann füglich mit den einfacheren, obschon ferngelenkten Empfängern begnügen müssen. *(Christian Democratic Review,* Januar 1955 S. 19.)

Umschau

Die Frage des Priesternachwuchses

Wir bringen im folgenden die Zuschrift eines Lesers zu dem Zeitbericht über den Rückgang des Theologiestudiums in Deutschland (Febr. 1955, S. 381).

Im Heft 5 der „Stimmen der Zeit" wird im Zeitbericht über den Rückgang des Theologiestudiums in Deutschland berichtet. Ich sehe den Rückgang in einem andern Licht, und dieses andere Blickfeld sollte um der Dringlichkeit des ganzen Fragenkomplexes willen in eine Untersuchung mit einbezogen werden.

Es genügt nicht, eine augenblickliche Situation zu zerlegen, wie man etwa in der Analyse die Tonerde ausfällt, das Eisen durch Titration bestimmt und den Rest als Kieselsäure annimmt. Wenn alles das wieder zusammengemischt ist, dann sind zwar alle Substanzen wieder vorhanden und bei genügender Sorgfalt auch in dem Mengenverhältnis, aber die Kristallformen, das Gerüst, fehlen.

Bei der Beurteilung eines so schwerwiegenden Falles, wie der Nachwuchsfrage des geistlichen Standes, müßte meiner Ansicht nach der ganze Verlauf der Entwicklung wie auch des Zerfalles, also des Rückganges, zerlegt und in seinen einzelnen Phasen betrachtet werden.

Wenn ich nun von einem vollkommen anderen Blickwinkel, erstens als Laie und für dieses Problem unvorbereitet, und zweitens als Mann der Industrie die Frage zerlege, dann bietet sich mir folgendes Bild:

Der Nachwuchs ist abhängig vom Bestand. Der Bestand hat Einbußen erlitten nicht durch die Industrialisierung, sondern mit dem Ansteigen der Industrialisierung ging der Bestand zurück. Daraus folgt noch nicht, daß die Industrialisierung den Bestand schmälert. Wir müssen vielmehr fragen: was hat die Industrie gefördert? Die Antwort ist eindeutig: die schöpferischen, geistigen und technischen Wissenschaften.

Mit dem Anstieg dieser Wissenschaften läuft die Industrialisierung parallel. Die Entwicklung ging so vor sich, daß Erde nicht mehr Erde war, sondern Tonerde, Kieselsäure, Magnesium, Calcium und all die anderen Elemente wurde, die wir in der Tafel in jedem Chemiebuch wiederfinden. Der Himmel wurde zu millionenfachen Sonnensystemen, und die vielen anderen geistigen Errungenschaften zerlegten das ganze Häufchen Erde bis zu den Atomen, wiesen den Verfall der Erde nach und bauten, wie es schien, jedes beliebige Atom zu neuen Körpern wieder zusammen. Als Krönung des ganzen wurden mit der Elektrizität selbst die Strahlungen der Welt dienstbar. Die Welt war untertan, der Mensch schien Gott gleich. Das war der Zustand, in dem die größten Einbrüche in die Glaubenswelt geschahen, und das ist er noch heute. Man behaupte nicht, er sei es nicht mehr, die Dinge hätten sich gewandelt. Sie haben sich für das große Publikum nicht gewandelt, nur zehn oder hunderttausend Menschen haben zufällig davon gehört, daß damit noch nicht „aller Tage Abend ist". Es hat über hundert Jahre gedauert, bis der Geist der Französischen Revolution sich durchgesetzt hatte, es wird auch hundert Jahre dauern, bis die neuen Erkenntnisse in die Masse gedrungen sind. Mindestens hundert Jahre! Denn während das Trommelfeuer der technischen und wissenschaftlichen Fortschritte pausenlos auf uns niederprasselt, empfangen nur einige wenige unter uns ab und zu in homöopathischen Dosen eine Kenntnis von dem Umschwung im Denken der führenden Naturwissenschaft und auf diese Weise eine Hilfe für eine Harmonisierung von Glauben und Weltbild.

Der Angriff auf die Stellung der Kirche erfolgt immer so, daß ihre Berechtigung in der modernen Zeit in Frage gestellt wird. Die Auseinandersetzung kann also auch nur an diesem Punkte erfolgreich sein. Es genügt nicht, die Worte des Evangeliums zu kennen, son-

dern man muß ein festes und gesichertes Weltbild haben, weil gerade an diesem Punkte der Einbruch erfolgt.

Man frage nur einmal bei den Bauern, von denen der Nachwuchs erwartet wird, ob sie jemals etwas von Max Planck oder einem anderen Menschen gehört haben, der sich als Wissenschaftler positiv zu einer Gottesmacht bekannt hat. Solange kein Boden unter den Füßen ist, solange wird der Abfall andauern. Wie viele von den Kirchgängern, die noch als Gläubige gelten, wagen es gar nicht, an diese Dinge zu denken, aus Furcht, daß alles in ihnen zusammenbricht, oder sie haben nur eine verschwommene Vorstellung davon.

Wer einen lebendigen Glauben besitzt, der hat einen festen Stand, aber den anderen fehlt solcher Halt.

Das ist der Zustand bei den Laien, von denen der Nachwuchs kommen soll.

Den zweiten Grund von Schrey, die Krise der Kirche im öffentlichen Leben, ist m. E. der wichtigste; allerdings beziehe ich das sog. öffentliche Leben nicht ausschließlich auf die staatliche Macht. Zu ihr gehört zweifellos auch die Macht und Anziehungskraft der Industrie. Solange nicht die Produkte der Industrie und ihr eigenes Wachsen aus von Gott gegebenen Vorbedingungen — die natürlich auch mißbraucht werden können — dargestellt werden, solange wird der Vorrang des Irdischen andauern.

Nicht der Mangel zum Dienen ist nach meinem Dafürhalten der Grund für den Nachwuchsmangel; es hat sich allmählich herumgesprochen, daß auch in der Industrie gedient werden muß, sondern der Wille zum Schaffen, der Wille zum Mitbauen, der aber in einer Institution, die stagniert oder gar rückläufig ist, keinerlei Aussichten sieht. Ist es nicht derselbe Geist, der den Soldaten mutlos werden läßt, wenn die Fronten immer nur „begradigt" werden? Wo immer gesiegt wird, wo Fortentwicklung und Vorwärtsschreiten sichtbar ist, da drängt sich der Nachwuchs. Was mitreißt, sind Taten und Tatsachen. Die Lyrik sagt uns heute nichts mehr, es ist die Zeit der Tatsachenromane, der „Götter, Gräber und Gelehrten".

In einer Front, die ständig im Vorgehen ist, füllt sich eine Lücke fast von selbst mit Freiwilligen aus der Etappe; bei ständigem Rückzug dagegen versucht die Etappe, soweit wie möglich von der Front entfernt zu sein. Ein Beruf, der immer in „Front" ist, ist der des Arztes. Man sieht und liest von dem ständigen Vorwärtsschreiten in der Medizin und als Folge davon ist der Andrang groß, trotz bedeutender Kosten des Studiums, trotz schlechter Aussichten. Das Ansehen des Arztes ist infolgedessen auch bei der Wahl der Frauen nach dem Ehemann bedeutend höher als bei dem akademischen Lehrer, dem Philologen, obwohl die Aussichten und die spätere Versorgung des Lehrers soviel sicherer ist. Wo Entwicklung ist, ist auch Andrang.

Der Einbruch in die Linien der Krankenschwestern läßt sich, abgesehen von anderen Gründen, auch mit dem gleichen Argument beweisen, durch das Vordringen der staatlichen oder städtischen Krankenanstalten.

In der gleichen Linie liegt auch der geringe Nachwuchs der Juristen zum Staatsdienst, den ich als ein sehr gesundes Zeichen betrachte. Die Jugend will dem Fortschritt dienen und wählt darum den sicheren Weg der Industrie, weil sie nicht bei jedem Regierungswechsel oder Zusammenbruch, den sie zu deutlich hat kennenlernen müssen, ihre innere und äußere Position wechseln will. Es ist die Reaktion auf die vergangenen Jahre.

Wir haben auch schon in früheren Jahrhunderten, wie zur Zeit Bernhards von Clairvaux, ein plötzliches Anschwellen des geistigen Berufes gesehen, das aus der Aktivität eines einzelnen zur Aktivität einer Gruppe wurde, die dann nahezu das ganze Mitteleuropa umfaßte. Zu einem gewissen schwärmerischen Geist gesellte sich das Bewußtsein des Geborgenseins, das aus der Lehrtätigkeit der Schulen gerade in handwerk-

lichen oder landwirtschaftlichen Fähigkeiten geboren wurde.

Die Erfolge in den Missionen und teilweise auch in den USA sind zu einem großen Teil auch heute noch auf ein ganz bestimmtes Gebiet der Aktivität zurückzuführen, und zwar auf das Herantragen von Neuem, bisher Unbekanntem an die Menschen, sei es daß der Spieltrieb (im großen Sinne) den einzelnen erfaßt oder daß die Ausbildungsmöglichkeit durch Errichtung von Schulen und Universitäten gefördert wurde, also der Lerntrieb erfaßt wird. Ein ähnlicher Fall liegt in Holland vor, wo, wenn ich recht unterrichtet bin, der Katholizismus durchaus positiv liegt.

Aus alledem schließe ich, daß nicht die Industrialisierung als solche den Nachwuchs verhindert. Jede Aktivität, welcher Art sie auch sein mag, zieht auch heute die Jugend an, wenn ihr nicht das Gespenst der Kapitulation oder des Unterganges zur Seite geht. Umgekehrt wird jede Aktivität im religiösen oder kirchlichen Leben zuerst einmal einen, vielleicht noch nicht bemerkbaren, Stillstand zu überwinden haben und dann zu einer Anreicherung führen. Unter Aktivität im religiösen oder kirchlichen Sinne verstehe ich nicht das normale Leben der Kirchen, sondern das Heraustreten aus einem bestimmten Rahmen in neue Gebiete.

Nicht der Mangel zum Dienen, sondern der Wille, an einem Aufbau beteiligt zu sein, hält den Nachwuchs zurück.

Die Stellung des heiligen Thomas zur Astrologie

Den Astrologen ist der heilige Thomas von Aquin der kirchliche Kronzeuge für die Wahrheit ihrer Thesen. Zur Klärung der Frage nach seiner Stellung zur Sterndeutung kommen neben dogmatischen und naturwissenschaftlichen nicht zuletzt auch zeitgeschichtliche Erwägungen in Betracht, besonders die nach der Ausbreitung und Vertiefung astrologischer Gedankengänge.

Von Griechenland und Rom drang die Astrologie um das 8. Jahrhundert in die mohammedanische Welt ein und fand im ganzen Kulturkreis des Islam infolge seiner fatalistischen Geistesrichtung einen fruchtbaren Boden und damit weiteste Verbreitung. Wie in anderen Wissenszweigen wurden die Araber von Spanien und Sizilien her im 11. und 12. Jahrhundert auch in der Astrologie die Lehrmeister Europas. In Spanien war vor allem Toledo der geistige Mittelpunkt der arabisch- antiken Astrologie, die neben griechischen, persischen und indischen Überlieferungen einen starken jüdischen Einfluß durch die Verquickung mit der Magie und dem Mystizismus des Talmuds und der Kabbala zeigt. Die antiken hellenistischen Anschauungen mit ihren grundlegenden populären Orakeltexten und den wissenschaftlich detaillierten Kennzeichnungen der Verkettung der Planetengötter mit den Stunden- und Tagesgottheiten, ihren Einflüssen auf das gesamte Natur- und Menschenleben, besonders die Lehre von der drohenden Bedeutung der Planetenkonjunktion hatten die Araber immer weiter ausgebildet und mit ihrer Arzneikunde, Alchemie und Philosophie verwoben. Unglück, Pest, Tod, Überschwemmungen, Dürre setzten sie mit den Tierkreis-Sternbildern in einen ursächlichen Zusammenhang und förderten damit einen fatalistischen Aberglauben. Im Abendland nahm die Astrologie im Zeitalter der Kreuzzüge durch die enge Berührung mit dem Islam und Orient einen gewaltigen Aufschwung. Kaiser Friedrich II. (1215—1250), der seinen Hof in Palermo mit orientalischer Pracht umgab und arabisch-griechische Gelehrte um sich sammelte, war neben seinem Hofastrologen, Arzt und Aristotelesübersetzer Michael Scotus und den sarazenischen Sterndeutern ein eifriger Förderer astrologischer Ideen. Viele arabische Werke über Astrologie, so von Abu Ma'schar (gest. 874), von dem großen Erklärer des Aristoteles Ibn Roschd aus Cordova (Averroes, gest.

1198) und von anderen wurden jetzt dem Abendland bekannt. Sie boten, ins Lateinische übersetzt, dem frühen Mittelalter Anregungen zur Abfassung eigener astrologischer Werke. Infolge einer Flut von astrologischen Traktaten machte die Sterndeutung reißende Fortschritte, und wie Boll bemerkt, konnte bei dem internationalen Charakter der mittelalterlichen Kultur eine rasche Verbreitung in den Norden nicht ausbleiben.[1] Astronomie, Meteorologie, Alchemie, Medizin, Geographie, Charakterkunde wurden in den Bann der astrologischen Weltanschauung hineingezogen. Selbst in die Religion fand sie Eingang durch eine weitgehende Symbolisierung der Heiligen und ihrer Attribute, wenn z. B. die Konjunktion von Saturn und Venus auf die Krönung Mariens übertragen wurde. Die ganze mittelalterliche Geisterwelt war so von astrologischen Anschauungen durchsetzt, daß nach Wolfram von Eschenbach (um 1200) Gott selbst bei der Erschaffung des Menschen diesem die Kunst der Astrologie vermittelt:

> Unser vater Adam
> die kunst er von gote nam
> dar zuo der sternen umbevart
> der siben planeten
> was die krefte heten. (Parsival)

Mit diesem astrologischen Weltbild ist auch die Hochscholastik vor das Problem der Sterndeuterei und einer Auseinandersetzung mit ihr gestellt. Für Albert den Großen (1193—1280), den „Kenner nicht nur der Natur, sondern auch der mit der Naturwissenschaft vielfach eng verbundenen Magie, stand neben der scientia naturalis, die die empirisch feststellbaren und kausal deutbaren Naturerscheinungen zum Gegenstand hat, ergänzend die scientia magica, die sich mit den überirdischen Ursachen und geheimen Naturkräften befaßt" (Geyer: „Speculum astronomiae kein Werk des Albertus Magnus". Münchener Theol. Zeitschrift 1953, 4. Jahrgang, 1.—2. Heft, S. 100). Bezüglich der Astrologie lehnt er sich an die damals geachteten wissenschaftlichen Autoritäten, mit denen er in den theoretischen Voraussetzungen übereinstimmt. „In der Frage aber nach der Erlaubtheit der Ausübung der Astrologie zieht er die Grenzen viel enger als jene. Die Erforschung der Zukunft aus dem Lauf der Gestirne kann, so führt er in der Erklärung von Matth. 2, 1 aus, sowohl gut wie schlecht sein. Wenn die Zukunft erforscht wird inbezug auf Dinge, die der Naturgesetzlichkeit unterliegen, so ist dagegen nichts einzuwenden. Wer aber in anderer Weise, d. h. in betreff dessen, was der Freiheit des Willens unterliegt oder freien göttlichen Anordnung, so deutet, ist ein Betrüger und Scharlatan (trufator est et trutannus), der abgelehnt werden muß" (Geyer: a. a. O. S. 100). Auch verwirft er den in der Antike überall verbreiteten Gebrauch astrologischer Zeichen und Bilder, z. B. beim Eingravieren von Edelsteinen und Gemmen zu abergläubischen Zwecken, besonders zu Amuletten und Talismanen.

Mit dieser wesentlichen Darlegung der Stellung Alberts zur Astrologie stimmt auch im allgemeinen die seines großen Schülers, des heiligen Thomas von Aquin, überein. Sicher hat Thomas das dem heiligen Albert fälschlich zugeschriebene „Speculum astronomiae de libris licitis et illicitis" gekannt, das sich gegen die aus dem Orient im 12. und 14. Jahrhundert einströmende Flut astrologischer und magischer Werke wandte. Allgemein wurde Albert als Autor dieses Schriftchens angesehen, das auf Jahrhunderte hinaus dem Wahn der Astrologie im Abendland die theoretische Grundlage geliefert hat.[2]

Bei der mangelnden Kenntnis der damaligen Naturwissenschaften war die Haltung der Theologen bezüglich der Erlaubtheit der Astrologie oft schwankend. Es sei aber von vornherein die

[1] *Boll-Bezold,* Sternglaube und Sterndeutung, Leipzig 1931[4], Teubner, S. 36.

[2] Die Streitfrage nach der Urheberschaft des Speculum astronomiae ist durch die neuerlichen gründlichen Untersuchungen Geyers, was Albert den Großen betrifft, in negativem Sinne zu entscheiden (Münchener Theol. Zeitschrift 1953).

Tatsache herausgestellt, daß der heilige Thomas und mit ihm die christlichen Denker für die menschliche Willensfreiheit, die durch die eherne Allmacht der Sterne bedroht war, immer entschieden eingetreten sind. Diese klare Feststellung ist um so mehr zu betonen, da die moderne sog. „wissenschaftliche" Astrologie praktisch zum Fatalismus neigt und an der Gesetzmäßigkeit und Unentrinnbarkeit astrologischer Gesetze festhält. Nach Ansicht des Nestors der deutschen Astrologen, Brandler-Pracht, müssen trotz aller Gegenmaßregeln die astrologischen Prophezeiungen mit unverbrüchlicher Notwendigkeit eintreffen. Er lehrt ja auch, daß in den Horoskopen Ereignisse stehen, die unabwendbar sind.

Im folgenden seien die Hauptgedanken des heiligen Thomas über die Wirkungen der Gestirne wiedergegeben, wie er sie in seiner Summa theologica niedergelegt hat. Nach ihm sind jene Einflüsse auf die Körperwelt nicht zu leugnen, die die Scholastik als astrologia naturalis bezeichnet, entsprechend der heutigen Kosmobiologie und vielen Tatsachen der Astrophysik, wie gewisse kosmische und geophysikalische Vorgänge, Ebbe und Flut, oder auch solare Wirkungen des etwa elfjährigen Rhythmus der Sonnenflecken auf Epidemien und Einzelerkrankungen. Schon der heilige Augustinus kam im Kampfe mit den Astrologen seiner Zeit auf diese kosmischen Wirkungen zu sprechen. Er schreibt: „Es wäre freilich nicht ganz absurd, anzunehmen, daß gewisse Ausstrahlungen der Gestirne Einfluß hätten lediglich auf körperliche Verschiedenheiten, wie wir ja auch sehen, daß durch Sonnennähe und Sonnenferne der Wechsel der Jahreszeiten bewirkt wird, und daß mit dem Abnehmen und Zunehmen des Mondes manche Dinge wachsen und sich verringern, wie die Meerigel, Muscheln und das Meer selbst in seinen wunderbaren Ebben und Fluten"[3] (Gottesstaat V. 6.). Dagegen lehnt der Aquinate mit der Scholastik seiner Zeit die astrologia judiciaria entschieden ab, die die Beobachtung der Gestirne dazu benützt, zufällige, mögliche oder gar sichere Prophezeiungen zu machen. Sie ist dann für ihn nach der Überlieferung der Kirchenväter eine teuflische Wahrsagekunst. In eine solche Prophezeiung, die aus der Sternbeobachtung Zufallsgeschehnisse voraussagt oder auch mit untrüglicher Sicherheit kommende Handlungen des Menschen bestimmen will, mischt sich die Tätigkeit des Teufels ein und macht eine solche Vorhersage abergläubisch und unerlaubt.

Bei der Frage, ob die Himmelskörper Ursache der menschlichen Handlungen sind (actus humani — es handelt sich also nicht um den Einfluß der Gestirne auf den Menschen überhaupt), macht Thomas folgenden Einwand: „Da die Himmelskörper von geistigen Selbstandwesen (a spiritualibus substantiis) bewegt werden, wirken sie in deren Kraft gleichsam als Werkzeuge. Jene geistigen Selbstandwesen aber stehen höher als unsere Seelen. Also scheint es, daß sie unsere Seelen beeinflussen und auf diese Weise menschliche Handlungen verursachen können ... Die Sterndeuter verkünden oft Wahres über die Ausgänge von Kriegen und anderen menschlichen Handlungen, deren Ursache Verstand und Wille sind. Das könnten sie aber nicht, wenn nicht die Himmelskörper Ursache der menschlichen Handlungen wären. Also sind die Himmelskörper Ursachen der menschlichen Handlungen" (S. theol. I q. 115. 4). Dazu gibt er folgende Erklärung: „Die geistigen Selbstandwesen, welche die Himmelskörper bewegen, wirken zwar auf die Körperdinge ein durch Vermittlung der Himmelskörper, auf den menschlichen Verstand aber wirken sie unmittelbar ein, und zwar durch Erleuchten. Den Willen jedoch können sie nicht beeinflussen ... Die Mehrzahl der Menschen folgt den Leidenschaften, den Regungen nämlich des sinnlichen Strebevermögens: zu diesen Regungen können die Himmelskörper ihren Einfluß beisteu-

[3] Gottesstaat, 5. Buch, 6. Kap. Bibliothek d. Kirchenväter, Kempten 1911, Kösel, S. 246.

ern; es gibt aber nur wenige Weise, die derartigen Leidenschaften widerstehen. Und darum können die Sterndeuter für die Mehrzahl der Fälle Wahres vorhersagen, besonders wenn sie sich an allgemeine Aussagen halten. Nicht aber im einzelnen; denn nichts hindert einen Menschen, durch freie Selbstbestimmung den Leidenschaften zu widerstehen. Darum sagen auch die Sterndeuter selbst: ‚Der weise Mensch steht über den Sternen', sofern er nämlich seine Leidenschaften beherrscht."

Diese Ausführungen des heiligen Thomas über den Einfluß der Gestirne auf die irdische Welt beruhen auf dem antiken geozentrischen Weltbild des Aristoteles, das der Alexandriner Claudius Ptolemäus (um 160 n. Chr.) mathematisch weiter ausgearbeitet und in seinem Hauptwerk „Almagest" von den mythologischen und religiösen Vorstellungen gereinigt hatte. In diesem ptolemäischen Weltsystem stand die Erde im Mittelpunkt des ganzen Kosmos und wurde für ein beseeltes und vielfach für ein göttliches Wesen gehalten. Um die Erde legen sich die einzelnen Himmelssphären gleich Zwiebelschalen, die von einer achten Sphäre, dem Fixsternhimmel als Untergrund für die Planetenbahnen, umschlossen sind. Diese achte Sphäre wird von außen bewegt und in 24 Stunden um die feststehende Erde gedreht. Durch diese Bewegung der äußersten Sphäre werden auch die Planetensphären, zu denen nach damaliger Auffassung auch Sonne und Mond gehörten, in Schwingungen um den gleichen Mittelpunkt der Erde versetzt.

Diese antike Weltdeutung ist von der heutigen sehr verschieden. Nach dem modernen kopernikanischen Weltbild kreist die Erde gleich den andern Planeten um die Sonne, und dieses unser Sonnensystem fügt sich harmonisch in die übergreifende Ordnung der sämtlichen andern Sonnensysteme ein und bildet mit ihnen eine strenge Einheit. Diesem neuen Weltbild, das schon Plato geahnt und Aristarch von Samos (um 250 v. Chr.) und andere griechische Philosophen und Astronomen in philosophischen Andeutungen dargelegt hatten, wurde von Kopernikus, Galiläi und Newton die wissenschaftliche Grundlage gegeben. Thomas hat das aristotelisch-geozentrische als das von seinen Autoritäten überlieferte Weltbild übernommen, jedoch nicht kritiklos. Da er immer wahres Wissen und Scheinwissen, endgültige Forschungsergebnisse von Hypothesen zu unterscheiden wußte, hat er auch gegenüber der ptolemäischen Astronomie den Standpunkt vertreten: „Die Hypothesen, die ein astronomisches System tragen, verwandeln sich dadurch, daß ihre Konsequenzen mit den Beobachtungen übereinstimmen, noch nicht in demonstrierte Wahrheiten." (Bei Grabmann: Thomas von Aquin. München 1926, S. 28.)

Mit dem geozentrischen System und seiner Auffassung von der Bewegung der Gestirne, ihrer Stellung im Universum und ihres Einflusses auf unsere Welt übernahm Thomas auch die Anschauung der platonisch-aristotelischen Lehre über die Weltstruktur der Himmelskörper, wonach Himmels- und Erdenkörper substantiell unveränderlich, nur der Ortsveränderung unterworfen sind. Im Artikel 5 der genannten Quaestio, wo er über den Einfluß der Himmelskörper auf die bösen Geister handelt, sagt er, „daß die Himmelskörper mit mehr Kraft ausgestattet sind als die niedern Körper". Wenn die Himmelskörper auch stoffliche Wesen sind, so sind sie nach ihm doch von sublimerer Art als die irdischen. Heute ist durch die Verwendung der in Physik und Chemie gebräuchlichen Spektralanalyse nachgewiesen, daß auch die entferntesten Sterne und Sternsysteme aus den gleichen Urstoffen aufgebaut sind, wie wir sie heute in den chemischen Elementen von der Erde her kennen. Die Heranziehung physikalischer Forschungsmethoden hat eine neue Wissenschaft entstehen lassen, die Astrophysik, einen Forschungszweig, der sein Augenmerk auf die Ergründung der physikalischen Zustandsgrößen des Kos-

mos richtet. Gerade durch sie werden die antiken Anschauungen über Struktur und Einfluß der Himmelskörper unhaltbar.

Durch die Wesensstruktur der Gestirne wurde auch der ganze kosmische Aufbau des Universums, wie ihn Thomas vor allem von Plato übernommen hatte, bestimmt. Nach dem platonischen Weltbild werden nämlich die niederen Kreise von den höheren bewegt. So werden die irdisch-körperlichen Dinge von den Bahnen der Gestirne bewegt und die Gestirne wieder von dem höheren Kreis, dem Kreis der geistigen Substanzen, der Sphärengeister oder Intelligenzen. So haben nach Thomas die Sterne Einfluß auf das körperlich-irdische Geschehen, und weil das Menschlich-Geistige nicht unabhängig vom Körperlichen gedacht werden kann, haben die Sterne also auch mittelbaren Einfluß auf das Geistige im Menschen. Es können nach ihm die Sterne auch Einfluß haben auf das Leidenschaftlich-Charakterliche. Da die meisten Menschen, wie Thomas zugibt, den Leidenschaften folgen und von ihnen geradezu beherrscht werden, ist das tatsächliche Verhalten der meisten Menschen weitgehend vom Einfluß der Gestirne bestimmt, ohne daß aber dem Menschen dadurch die letzte geistige Freiheit und Verantwortung für sein Handeln genommen wäre. Es wird immer wieder Menschen geben, die sich freihalten von beherrschender Leidenschaft und darum auch vom beherrschenden Einfluß der Sterne, und das sind die Weisen dieser Erde.

Sicherlich hat Thomas durch seine Ausführungen über den Einfluß der Gestirne auf den irdischen Lebensraum der Astrologie Vorschub geleistet, so daß die immer wieder vorgebrachte Berufung der Sterndeuter auf ihn verständlich wird. Deshalb darf und muß dem astrologischen Gebaren von heute gegenüber eine naturwissenschaftliche Kritik einsetzen. „Es wäre unerträglich, wenn der Mensch als freie persönliche Gestalt auf Gedeih und Verderb dem Einfluß der Gestirne unterworfen wäre, als Person der reinen Sache, die dann als UR-Sache menschlichen Tuns fungieren würde, also gerade in dem, was menschliche Geschichte entscheidet, ranggemäß über dem Menschen stünde. Menschen-geschichte würde dann zu Natur-geschichte" (André in „Deutsche Thomasausgabe", Bd. VIII, S. 372 f.). Aber die Kritik trifft nicht Thomas, sondern seine Autoritäten, die ohne die heutigen Kenntnisse der Astronomie und Astrophysik, ohne die Hilfsmittel der Spektralanalyse, der optischen Technik, der Sternphotographie, der stereoskopischen Himmelsaufnahmen ihre Auffassung vom Kosmos und seinen Kräften bildeten. Wenn seine Autoritäten infolge der entwicklungsmäßig verständlichen und fast unvermeidbaren Fehlschlüsse vorwissenschaftlicher Forschung geirrt haben, so lag das an den physikalisch unzulänglichen Vorstellungen ihrer Zeit, mehr aber noch an der Überschätzung alles dessen, was ihnen als unantastbar ehrwürdiges Erbe, als ein angeblicher Erfahrungsschatz überliefert war. Wenn die Kirche sinnvoll den heiligen Thomas zum doctor communis ernannt hat, so ist das, wie es in einer Besprechung des Werkes von André Hayen, „Der heilige Thomas gestern und heute" gesagt wird, „nicht so zu verstehen, als gelte es nun, Thomas ein für allemal nachzureden, vielmehr sollten wir lernen, ähnlich wie Thomas den heiligen Augustinus und überhaupt die kirchliche Überlieferung aufgenommen hat, heute das zu sagen, was Thomas einstmals sagen wollte, aber noch nicht zu formulieren in der Lage war."

Philipp Schmidt S.J.

„Das Ding dingt Welt"

Die vielberedete Kehre in der Philosophie Heideggers zeigt sich wohl am klarsten in seiner Stellung zum Ding. In „Sein und Zeit" wurde es nur als Zeug gesehen, als Handwerks- und Gebrauchszeug für den Menschen. Es war eine Analyse, die ganz vom arbeitenden und technischen Menschen aus-

ging, und man mußte annehmen, daß Heidegger in ihm den Menschen schlechthin sah. Das änderte sich dann mit den Jahren. Sichtbar wurde die Wendung in den Interpretationen Hölderlins und vor allem in dem ersten Aufsatz der „Holzwege" (1950): „Der Ursprung des Kunstwerkes". Schon dort kam auch das Ding zur Sprache, jedoch mehr am Rande. Aber die „Dienlichkeit", also das Zeugsein, ruhte nun bereits nicht mehr in sich, sondern auf der „Verläßlichkeit". So heißt es von der Verläßlichkeit der Schuhe einer Bäuerin: „Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verläßlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß" (23). Eine neue Stellung zum Ding kündet sich hier an, allerdings noch auf dem Wege über das Kunstwerk.

In dem zuletzt veröffentlichten Werke „Vorträge und Aufsätze"[1] tritt nun das Ding einfachhin in das neue Licht. Wie früher die Auslegung des Zeuges zur Nichtigkeit des Daseins und zum Nichts führte, so zeigt sich nun der neuen Betrachtung des Dings „das Seyn" als die Kehrseite des Nichts, die jener ersten Haltung noch verborgen bleiben mußte. Darum kann sich Heidegger jetzt von der Existenzphilosophie und dem Existenzialismus absetzen, die mit der Logistik als die „wirksamsten Ableger" des von ihm abgelehnten neuzeitlichen Denkens gebrandmarkt werden (S. 234). Sie haben wohl den Ansatz des abendländischen Denkens, der mit Plato beginnt, zu Ende gedacht, sind aber nicht darüber hinaus zu dem eigentlichen Denken des Seins gekommen, mit dem sich eine neue Epoche nicht nur des Denkens, sondern der Geschichte einleitet.

[1] Pfullingen 1954, Günther Neske. (284 S.) Ln. DM 16,80, mit folgenden Aufsätzen: I. Die Frage nach der Technik; Wissenschaft und Besinnung; Überwindung der Metaphysik; Wer ist Nietzsches Zarathustra? II. Was heißt Denken?; Bauen, Wohnen, Denken; das Ding; „... dichterisch wohnet der Mensch ..."; III. Logos (Heraklit, Fragment 50); Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34—41); Aletheia (Heraklit, Fragment 16).

Für das neue Bedenken des Dings ist die mittlere Gruppe der Aufsätze am aufschlußreichsten, während die erste Gruppe vor allem eine Kritik der Zeit und ihres auf Irrwege geratenen Denkens bringt und so den Weg für die neue Einstellung freilegt. Seitdem Plato die Seienden als Gegenstand für ein Subjekt verstanden hat, sieht das Abendland alles nur in seinem Bezug auf ein solches Subjekt. Darin weste und wirkte von Anfang an der Wille zur Macht, der „Wille zum Willen". In der neuzeitlichen Technik kommt diese Haltung ebenso zu ihrer letzten Wirkung, wie sie sich in der Philosophie Nietzsches gedanklich vollendet. Unter der Herrschaft des Willens zur Macht werden alle Seienden in einen berechenbaren und verfügbaren Bestand verkehrt, und schließlich droht selbst der Mensch als Menschenmaterial dem gleichen Schicksal zu verfallen. Das Hervorbringen, das ein Wesenszug des Verhältnisses von Sein und Seienden ist, hat sich auf das Herstellen verengt. In dieser Verengung liegt ein Geschick des Seins; sie ist kein willkürliches Tun. Darum ist es falsch, zu meinen, „der menschliche Wille sei der Ursprung des Willens zum Willen, während doch der Mensch vom Willen zum Willen gewollt ist, ohne das Wesen seines Wollens zu erfahren" (S. 89). Alle Lichtung ist, wie schon früher gesagt wurde, zugleich Verbergen; ist sie doch ein immer fortgehendes, geschichtliches Geschehen. Im Herstellen herrscht einseitig der Wille zum Beherrschen, also der „Wille zum Willen". Dieser muß schließlich am wahren Wesen der Dinge vorbeigehen und das Sein vergessen; am Ende stößt er auf die Sinnlosigkeit, auf das Nichts. Die „Verwüstung der Erde" stammt aus der Metaphysik (S. 72), und „die »Weltkriege« und ihre »Totalität« sind bereits Folgen der Seinsverlassenheit" (S. 92). Nietzsches Wiederkehr des Gleichen ist nichts anderes als ein mit untauglichen Mitteln, eben mit den Mitteln der bisherigen Philosophie, unter-

nommener Versuch, darüber hinauszukommen. Diese Philosophie steht dem Denken im Wege: „Die Beschäftigung mit der Philosophie kann uns sogar am hartnäckigsten den Anschein vorgaukeln, daß wir denken, weil wir doch »philosophieren«“ (S. 151).

Das abendländische Geschick ist am Ende seiner Möglichkeiten angelangt. Dem an-denkenden, dem neuen Denken eröffnet sich eine Ahnung dessen, was sich als Geschick des Seins vorbereitet. Es ist ein neues Be-denken, das dem Willen zur Beherrschung für die Verwendbarkeit und Vernutzung entsagt hat. Ihm scheinen die menschlichen Bezüge in einer neuen warmen Vertrautheit und Verläßlichkeit auf, in die sich der Mensch geborgen fühlt, weil er nun die Dinge „schont“, weil er von der Rache erlöst ist, wie schon Nietzsche gefordert hatte. Diese Rache wird verstanden als Widerwille gegen das Vergängliche als solches; das Suchen nach einem Absoluten ist seit Plato der Ausdruck dieses Widerwillens. Die Dinge sind nichts anderes als die geschehende Einheit dieser Bezüge: „das Ding dingt“ (S. 172 u. ö.). „Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts“ (S. 176; vgl. S. 149 ff.), was wohl meint, daß in jedem Ding in seiner Verstehbarkeit und Nähe, die zugleich Undurchdringlichkeit und Ferne ist, sich Himmel und Erde, allerdings nicht als physikalische Größen, sondern als Welt des Menschen anmelden und die Dingheit die Einheit all dieser Bezüge ist (S. 178). „Das Ding dingt Welt“ (S. 179). Ebenso scheint an ihm das Heilige auf, so wie der Krug zuerst und ursprünglich für die Opferspende erstand und die Brücke den Menschen zum andern Ufer führt, weil die Menschen, „immer schon unterwegs zur letzten Brücke, im Grunde danach trachten, ihr Gewöhnliches und Unheiles zu übersteigen, um sich vor das Heile des Göttlichen zu bringen“ (S. 153). In den Sterblichen meldet sich schließlich der Tod als die spezifische menschliche Möglichkeit: „Der Tod ist der Schrein des Nichts“, der als solcher „das Wesende des Seins in sich birgt“ (S. 177), also wohl der Bezug des Verbrauchens und Vernutzens, in denen das menschliche Dasein sich als Sein zum Tode meldet, was aber eben nur ein Wesenszug des Seins, gleichsam seine Kehrseite ist. Aus dieser neuen Nähe und Vertrautheit heraus wird der Mensch wieder eigentlich bauen und wohnen lernen dann, wenn die Bauten wieder das Geviert verwahren: „Das Geviert zu schonen, die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten, dieses vierfältige Schonen ist das einfache Wesen des Wohnens. So prägen denn die echten Bauten das Wohnen in sein Wesen und behausen dieses Wesen“ (S. 159).

Nicht in dem, was uns die Wissenschaft als Bestandteile des Dinges oder der Brücke oder des Hauses angibt, eine Wissenschaft, die selbst aus dem Willen zur Macht geboren ist („Wissenschaft und Besinnung“), liegt das eigentliche Wesen der Dinge, sondern in diesen Bezügen, in ihrem Sinn, in ihrer immer schon wesenden (oder vergessenen) Nähe und Wärme, die aus einem Grund der Verborgenheit immer schon anwesen. Dieser Sinn, dieses Anwesen aus der Verborgenheit ist eine geschehende und geschichtliche Lichtung, in der die ontologische Differenz zwischen Seienden und Sein aufscheint. Sie geschieht durch den Menschen, aber so, daß er nicht über sie verfügt, wie der neuzeitliche Mensch meint, sondern daß sie ihn schon übersteigt und er erst durch sie Mensch ist, wie auch nur durch ihn das Sein sich lichtet. Sinn und Sein ist immer nur in einer bestimmten geschichtlichen Lage und aus einer früheren herkommend; so ist das Sein selbst jeweils endlich und geschichtlich, und zwar in einem tiefen Sinn, der das, was man gewöhnlich Geschichte nennt, erst ermöglicht. Sein und Mensch sind ebenso unzertrennlich wie

Seiende und Sein. Aber während früher das „In-der-Welt-sein" vom Dasein her gesehen wurde als ein Existenzial, heißt es jetzt: „Das Ding dingt Welt" (S. 179). Auch hier werden jetzt die Akzente anders gesetzt; der Mensch wird vom „Sein" her bedingt.

Diese Seinsauffassung, die bereits in den voraufgehenden Werken zu erkennen war (vgl. diese Zeitschrift Bd. 154, Sept. 1954, S. 401—414: Die Rückkehr ins Sein), erinnert an die wichtige Rolle der Befindlichkeit und Gestimmtheit bereits in „Sein und Zeit" und weist darüber hinaus auf Dilthey zurück. Entsprechend trägt ein Aufsatz als Titel das Wort Hölderlins: „... dichterisch wohnet der Mensch ...". Was die Seienden je sind, das ist nichts Festes und Gegenständiges; es vollzieht sich jeweils in einem großen, den Menschen übergreifenden und geschichtlich weiterschreitenden Sinnzusammenhang, dessen Stätte der Mensch ist; darum wurde er bereits in früheren Werken „der Hirt des Seins" und die Sprache „das Haus des Seins" genannt.

Der ganzen abendländischen Geschichte und Philosophie seit Plato wird vorgeworfen, daß sie sich gegen die Geschichtlichkeit und Endlichkeit auflehnte, daß der Mensch dieser Epoche sich auf sich selbst als Subjekt versteifte und dafür Sicherheit bei einem absoluten Seienden und in ewigen Wahrheiten suchte. Das Absolute mochte dabei als Gott im Sinn des Christentums oder als der absolute Geist des Idealismus aufgefaßt werden. So lag der Wille zur Macht, der in der neuzeitlichen Technik ungehemmt zutage tritt, von Anfang an der Entwicklung zugrunde. Mit ihm war aber auch der Nihilismus wesentlich verknüpft, da alle solche Sicherungen sich als trügerisch erweisen und der Mensch schließlich vor dem Nichts stehen mußte. Damit ist die Entwicklung zu ihrem Abschluß gekommen und das Rettende muß aus ihr selbst, aus dem Sein entspringen; deswegen gilt das Wort Hölderlins: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch" (S. 43).

Dieses Rettende kündigt sich an in dem Bedenken des Seins, das aus der neuen Haltung des Gewährens, des „Schonens", des sich Fügens in das Geschick, der „Erlösung von der Rache" entspringt. Die bloße Tatsächlichkeit, mit der schon der spätere Schelling vergebens gerungen hatte, allerdings noch auf der Ebene des Absoluten, muß mit ihren Wesenszügen der Endlichkeit und Geschichtlichkeit hingenommen werden — die Lichtung kommt jeweils aus der Verborgenheit, die nie aufzuheben ist —, und an die Stelle des Willens zur Beherrschung die Versenkung in das „Wesen" der Dinge treten. Daß ein solches Philosophieren in die Nähe der Kunst gerät, ist leicht zu verstehen. Diese will ja die Betroffenheit des Menschen durch die Wirklichkeit so wiedergeben, daß sie nacherlebt werden kann.

Die hier vorgetragene Auslegung hat den Vorteil, daß sich dann das Denken Heideggers als einheitliche Entwicklung ohne scharfen Bruch darstellt; was in den ersten Schriften keimhaft angelegt war oder noch übersehen blieb, kommt allmählich zur vollen Entfaltung. In dem gleichzeitig erschienenen Büchlein „Aus der Erfahrung des Seins",[2] darf man wohl eine weitere Bestätigung sehen. Es bringt auf der linken Seite jeweils ein zwei- bis dreizeiliges Gedicht in Prosa, wie: „Wenn das frühe Morgenlicht still über den Bergen wächst..." (S. 6) oder: „Wenn in den Winternächten Schneestürme an der Hütte zerren und eines Morgens die Landschaft in ihr Verschneites gestillt ist ..." (S. 20; ... beidemale von H.). Auf der Gegenseite liest man jeweils vier Aphorismen, in denen der bis jetzt noch verhüllte „Dichtungscharakter des Denkens" hervorgehoben wird. „Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes" (S. 23). Die Stimmungsbilder aus der Natur auf der linken Seite sind also als Seinserschließungen gemeint.

August Brunner S. J.

---

[2] Pfullingen 1954, Günther Neske. (27 S.) Pappband DM 3,50.

Besprechungen

Theologie und Seelsorge

Lang, Albert: Die Sendung Christi. (264 S.) München 1954, Max Hueber. Geb. DM 9,80.

Der Verfasser bietet in diesem Buch eine klare und verständliche Abhandlung über die Fundamentaltheologie, die sich vor allem mit der Sendung Christi befaßt. Voraus geht ein Kapitel über Ziele, Aufgaben und Wege der Fundamentaltheologie, worin namentlich Fragen der Glaubensgewißheit behandelt werden. Die angegebene Literatur dient vor allem dazu, dem Leser Anregung zu geben, sich noch tiefer mit diesen wichtigen Fragen zu beschäftigen. Das Buch, das die wichtigsten Probleme in Kürze berührt, eignet sich vorzüglich auch für den gebildeten Katholiken, der sich über die Grundlagen seines Glaubens wissenschaftliche Rechenschaft geben möchte. O. Simmel S.J.

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. Bd. IV, 1. (714 S.) Die Lehre von den Sakramenten. München 1952. Brosch. DM 24,80. — Bd. IV, 2. (280 S.) Von den Letzten Dingen. München 1953, Max Hueber. Brosch. DM 10,80.

Die Vorzüge der Dogmatik von Schmaus werden sich nur dem erschließen, der, wie der Verfasser selbst sagt, die bekannten Lehrbücher kennt, in denen schulmäßig und sehr viel trockener als bei Schmaus die Theologie dargeboten wird. Dann allerdings ist Schmaus' Werk eine wertvolle Bereicherung. Auch dieser Band liest sich leicht und gibt viele Anregungen, für die nicht nur die Fachtheologen dankbar sein werden.

O. Simmel S.J.

Pascher, Joseph: Das Stundengebet der römischen Kirche. (264 S.) München 1954, Karl Zink. Ln. DM 10,80.

In einer Zeit, in der das Breviergebet in einer verkürzten und angepaßten Form weit über den Kreis des Klerus hinaus, zumal in Brüder- und Schwesterngemeinschaften, einen neuen Aufschwung erlebt, darf auch eine wissenschaftliche Darstellung des vollen überlieferten Stundengebetes der römischen Kirche mit erhöhtem Interesse rechnen. Handelt es sich ja auch um ein Buch, in dem das amtliche Beten der Kirche niedergelegt ist und aus dem uns der Atem aller christlichen Jahrhunderte anweht.

Wenn P. schon im Titel von „Stundengebet" spricht, ist damit angedeutet, daß das Brevier aus seinem geschichtlichen Werden heraus erklärt werden soll, aus seiner klassischen Form, in der die Klerikergemeinschaft der Kloster- und Kollegiatkirchen gemeinsam zur vorgesehenen Stunde das Gotteslob zu singen hatten. Der Verfasser verfolgt nach einer kurzen Überlegung über den Sinn des kirchlichen Stundengebetes zuerst dessen Gesamtentwicklung, die mit der Kirche der Märtyrer beginnt — er wagt es nicht, die Stundenordnung schon auf die Apostel zurückzuführen — und dann die Entwicklung der einzelnen Elemente (Psalmen, Hymnen, Lesungen, Orationen) und der einzelnen kanonischen Horen. Das Buch ist offenbar aus akademischen Vorlesungen für Theologen entstanden, läßt sich aber öfter auf Einzelfragen und Einzeluntersuchungen ein, die wohl darüber hinausgehen; so etwa, wenn die verwirrende Vielgestaltigkeit der Ansätze im frühen Mittelalter im Osten wie im Westen dargestellt wird (S. 30 ff.), oder in der tabellarisch gebotenen Übersicht über die Psalmenwahl des monastischen und des Weltpriesterbreviers an verschiedenen Festtagen des Jahres (S. 171 ff., 198 ff.). Anderseits bieten gerade die Abschnitte über die Psalmenwahl auch für das praktische Breviergebet wertvolle Anregungen, die sich in ihrer Grundposition mit den Studien von Balthasar Fischer über das Psalterium als christliches Gebetbuch berühren. Das Bestreben, durch die wissenschaftliche Aufhellung dem Gebetsvollzug zu Hilfe zu kommen, ist aber im ganzen Buch fühlbar und erhöht seinen Wert. J. A. Jungmann S.J.

Jansen Cron, Heinrich S.J.: Weisheit für den Alltag. Aus den Messen eines Jahres. (213 S.) Donauwörth 1954, Verlag Ludwig Auer, Cassianeum. DM 6,80.

Aus dem Reichtum der Meßproprien schöpft der Verfasser „Weisheit für den Alltag", „Lebenslehren" für Priester und Laien. Das Miterleben der heiligen Messe soll fruchtbar gemacht werden, nicht nur vom Sakramentalen her, sondern auch als Anregung zu besinnlichem Nachdenken.

Das Büchlein will zu christlichem Tun anspornen und den christlichen Werktag erhellen.

Schade, daß der unregelmäßige Druck die Lektüre nicht gerade angenehm macht.

Otto Miß F.M.S.

Maier, Carl: Die Dorfseelsorge. Zweite, neubearbeitete Auflage. (XVI u. 196 S.) Freiburg 1954, Herder. DM 7,80.

Die Dorfseelsorge ist etwas Eigenständiges; sie hat andere Lebensbedingungen, andere Lebensgesetze als die Seelsorge in der Stadt.

Von diesem Ausgangspunkt aus untersucht der Verfasser des kleinen, aber reichhaltigen Buches die verschiedenen Formen der Pastoration auf dem Lande: Liturgie, Predigt, Religionsunterricht, Brauchtum und Dorfcaritas. Dabei geht er nicht an der heutigen Krise des Dorfes vorbei, sondern weist auf Möglichkeiten einer Neugestaltung hin, für

die er aber viel Geduld fordert. Nicht Abklatsch der Seelsorgsmethoden der Großstadt, sondern Besinnung auf das eigentlich „Dörfliche" fordert er vom Dorfpfarrer. Mehr als früher muß dieser in seiner Gemeinde „forma gregis" sein. Ohne einen gewissen Zug zur Innerlichkeit wird dies schwer gelingen.

Bei aller Betonung des Religiösen finden wir in dem vorliegenden Buch auch eine wohlwollende Aufgeschlossenheit für Sport und für andere, mehr periphere Dinge des dörflichen Lebens. Besonders aufschlußreich ist das Kapitel über das religiöse Brauchtum.

Aus dem Büchlein spricht eine große Liebe zum Dorf, gepaart mit einer langen und reichen Erfahrung. Der flüssige Stil und der klare Druck machen die Lektüre angenehm.

Otto Miß F.M.S.

Auer Alfons: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. (Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam.) Düsseldorf 1954, Patmos-Verlag. Kart. DM 15,—.

Der Verfasser leistet in dieser wohlgelungenen und gründlichen Arbeit einen wertvollen Beitrag nicht nur zur Geschichte der Frömmigkeit, sondern auch zu ihrer heutzutage sich vollziehenden Weiterentwicklung. Mit großer Klarheit schält er die positiven Gedanken des Erasmus heraus, die uns das Enchiridion heute bieten kann. Er führt den Leser vor den „inneren Schwerpunkt der Erasmischen Frömmigkeitslehre", vor das Grundgesetz „per visibilia ad invisibilia". In zwei Blickrichtungen sucht er dieser Aufgabe gerecht zu werden.

Indem er auf die Person schaut, will er die darzustellenden Gedanken des Erasmus tiefer in der geistigen Gesamtgestalt dieses großen Humanisten verwurzeln, ihn dadurch, ohne ihn zu kanonisieren, gerechter beurteilen, als es bisher der Fall war. Er fragt: „Was hat er gewollt, und war das richtig, was er gewollt hat?" Diese Methode ist anwendbar, wenn der Wille ganz im Leben des zu beurteilenden Autors verwirklicht ist und nicht bloß in der literarischen Darstellung eines „so müßte und könnte es sein" besteht. Zu diesem Verdacht gibt aber das Leben des Erasmus und auch die Schreibweise Anlaß (sein maßloser Spott und die klar zu Tage tretende Unerfahrenheit im eigentlichen Beten) sowie auch das Unverständnis gegenüber dem Martertod seines Freundes Thomas More (siehe darüber: Klenk, Erasmus und sein Erbe, in dieser Zeitschrift 1950/51, S. 375). Der Verfasser hat es verstanden, und das ist sein Verdienst in diesem heiklen Thema, mit großem Takt sein Anliegen durchzuführen, wenn auch das letzte Wort über die Gesamtperson damit noch nicht gesprochen sein mag.

In der Schau auf die sachliche Seite, in der Darstellung der Gedanken des Enchiridions, ist besonders seine geglückte Herausstellung der Gedankenentwicklung und ihrer Verbindung nach rückwärts und vorwärts anzuerkennen. Das Buch wird sicher gern und mit Frucht gelesen werden.

B. Beck S.J.

Geistesgeschichte

Frankfort — Wilson — Jacobsen: Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im Alten Orient. (Urban-Bücher; 288 S.) Stuttgart 1954,, W. Kohlhammer. Br. DM 3,60.

Seine Aufgabe, dem heutigen Leser das oft so andersartige Denken der Frühkulturen im Alten Orient verständlich zu machen, erfüllt das Buch in vorzüglicher Weise. Die Einführung beschäftigt sich mit dem mythischen Denken überhaupt. Seine Eigenart wird nicht auf eine prälogische Mentalität zurückgeführt, sondern daraus erklärt, daß es gestalthaft und gefühlsbetont ist und die Erfahrungen in ihrer Vielseitigkeit darstellen will; außerdem glaubt es überall lebendig-personenhaften Mächten gegenüberzustehen. Gegen diesen gemeinsamen Hintergrund heben die beiden Hauptartikel die Unterschiede zwischen der ägyptischen und der mesopotamischen Weltanschauung heraus: der Ägypter sieht stärker die Regelmäßigkeit und Zuverlässigkeit des Weltgeschehens und den Beitrag, den der Mensch zur Ordnung beisteuert, in Mesopotamien hingegen empfindet der Mensch die Weltordnung immer durch unberechenbare Mächte, denen der Mensch wehrlos gegenübersteht, bedroht. Die Darstellung der ägyptischen Geisteswelt arbeitet wohl etwas zu sehr mit modernen Begriffen wie Demokratie und läßt zuweilen eine positivistische Auffassung der Religion durchscheinen. Das Schlußkapitel zeigt die Überwindung des Mythos durch Israel in der Religion und durch die Griechen in der Philosophie. Der Einfluß der Wüste auf die Religion des Alten Testamentes wird doch wohl zu hoch veranschlagt; andere Völker standen unter gleichen Einflüssen, ohne zur Erkenntnis der Transzendenz Gottes über die Natur zu gelangen.

A. Brunner S.J.

van Scheltema Frederik Adama: Die geistige Wiederholung. Der Weg des Einzelnen und seiner Ahnen. (317 S.) 2., umgearbeitete Auflage, Bern 1954, Francke. Ln. DM 16,80.

Nicht nur der Embryo wiederholt kurz die ganze Entwicklung seiner Art, sondern auch der einzelne Mensch in seinem geistigen Werden den Weg seiner Ahnen. Nachgewiesen wird das an den Übereinstimmungen zwischen den heutigen Kindern und der Frühzeit der germanischen Kultur. Die Antike darf nicht als Vorstufe des germanischen

Mittelalters und der Neuzeit behandelt werden, sondern als fremder, bald fördernder, bald hemmender Einfluß, der der Einwirkung der Erwachsenen auf die Entwicklung der Kinder vergleichbar ist. Zwischen den Zeichnungen und den Spielen heutiger Kinder einerseits und vorgeschichtlichen Ornamenten und religiösen Übungen anderseits weist der Verfasser einen erstaunlichen Parallelismus auf. Dieser kann nicht auf die Wirtschaft zurückgehen; denn das Kind treibt keine Wirtschaft; noch auf die physiologische Entwicklung; denn die früheren Menschen waren leiblich voll entwickelt. Es muß sich vielmehr um ein Gesetz der geistigen Entwicklung handeln, dessen Gründe wir nicht durchschauen. V. scheint an einen „an sich gehaltlosen, aber in der Welt sich ausgestaltenden Kulturgeist" (S. 164), „eine der gesamten Menschheit gemeinsame Kulturseele" (S. 290) als ihren Träger zu denken. Aber damit würde die Freiheit und Selbstbestimmung des einzelnen unmöglich. Die Polarität, in der diese Entwicklung vorangeht, läßt eher biologische Einflüsse vermuten, wenn auch in anderer Form, als der mit Recht abgelehnte Materialismus und Psychologismus sie lehren. Dafür spricht auch, daß der V. die Pole als männlich und weiblich bezeichnet.

Die Kindheit bis nach dem zweiten Lebensjahr entspricht nach dem V. seelisch der Jäger- und Sammlerstufe. Dann setzt ein Umbruch ein, der genau dem Umbruch entspricht, der sich beim Übergang zum neolithischen Bauerntum ereignete. Hier können auch die Vergleiche richtig einsetzen. Die älteste Ornamentik des germanischen Bauerntums zeigt ein ordnendes Eingreifen in die Welt. Ähnliches verraten die Zeichnungen und Spiele des Kindes von drei bis sieben Jahren. Dann tritt beiderseits eine produktiv-geistige „Einstülpung", eine Hinwendung zur eigenen Psyche ein, die im vorangehenden Zeitalter animistisch noch in die Dinge hineingesehen wurde. Es ist die Zeit des kindlichen Gleichgewichts zwischen Leib und Seele wie der geistigen Anpassung des Bauerntums an die Umwelt, die von einem Punkte aus gesehen und geordnet wird. Die zentrierte Ornamentik ist dafür ebenso der Ausdruck wie die gewaltigen Kultbauten von Stonehenge und der Megalithik, bei denen die Hochzeit zwischen Sonne und Erde leitend war. Schließlich erfolgt dann in der germanischen Eisenzeit eine Auflösung der geistigen Gestalt genau wie in den Jahren vor der Pubertät; damit ist die Entwicklung zu ihrem Ende gekommen. Ihr gegenüber ist das Mittelalter etwas Neues; es entspricht, wie hier nur kurz angeführt wird (vgl. „Die geistige Mitte", München 1950), der Jugend wie die Neuzeit der Reife.

Eine polare Bewegung zwischen Außen und Innen zeichnet sich als das große Gesetz der geistigen Entwicklung ab, die sich in drei Takten vollzieht. Und zwar wiederholt sie sich im Verhältnis der großen Abschnitte zueinander ebenso wie innerhalb eines jeden Abschnitts. Deswegen ist es nötig, die Stellung einer Zeit innerhalb der Bewegung für eine richtige Beurteilung in Betracht zu ziehen. Erkennen läßt sie sich jedoch immer erst nachträglich. Jede anhebende Periode bedeutet eine Neuschöpfung, die sich in ihrer Neuheit nicht vorhersehen läßt. Reicht die geistige Kraft zu einer solchen Schöpfung nicht mehr aus, so ist die betreffende Kultur an ihr Ende gekommen. An einer solchen Stelle stehen wir heute und wir können nicht wissen, ob unsere Kultur zum Tode verurteilt ist oder ein Neubeginn sich vorbereitet.

Es besteht wohl kein Zweifel, daß das Buch mit seinen oft erstaunlichen Parallelen auf eine gewisse Gesetzmäßigkeit aufmerksam macht. Wie weit sie geht und welches ihre tiefen Ursachen sind, wird noch weiter zu klären sein. Zwischen wesentlichen und bloß zufälligen Ähnlichkeiten ist bei solchen Vergleichen schwer zu unterscheiden; es liegt nahe, das für wesentlich anzusehen, was in die Theorie paßt. Nur eine Häufung von Einzelheiten, um die sich der V. bereits bemüht, kann entscheiden. Die Gefahr ist um so größer und die Aufgabe des Forschers um so schwieriger, wenn wie im vorliegenden Fall das geistige Leben sowohl des Kindes wie vor allem der Vorzeit mehr erraten werden muß, als daß es eindeutig festgestellt werden könnte. Jedenfalls bildet das Buch einen Beitrag zur Frage, wie der objektive Geist zustandekommt und wie er und der einzelne sich zueinander verhalten, und zwar diesmal statt des gewöhnlichen Querschnitts durch eine Zeit einen Längsschnitt durch die Jahrtausende. A. Brunner S.J.

von Wiese, Leopold: Spätlese. (107 S.) Köln 1954, Westdeutscher Verlag. Leinen DM 8,80.

Über dieser Spätlese liegt die Stimmung, daß „das Menschenlos, als Ganzes gesehen, schwer ist" (S. 52). Es werden hier denn auch Fragen behandelt, die den Menschen zu jeder Zeit unmittelbar betreffen, um deren Lösung sich jede Zeit mühen muß, auf die es aber eine allseits und für immer befriedigende Antwort nicht gibt: Armut, Alter, militärische Erziehung, das Schicksal des weiblichen Geschlechts. Vorsichtig sucht der V. jeweils Typen des Verhaltens diesen Fragen gegenüber herauszuarbeiten. Rein soziologisch kann man aber nicht vorgehen; denn mehr als die äußeren Gegebenheiten ist die innere Einstellung des Menschen entscheidend; was der eine als unerträgliche Last empfindet, dünkt dem andern eine leichte Bürde. Darum lehnt der V. alle radikalen Lösungen als utopisch ab und kommt zu ausgewogenen Urteilen, in

denen sich weite soziologische Kenntnisse mit Lebenserfahrung schönstens vereinen. Nur der letzte Aufsatz über die Religion befriedigt wenig. Worauf die Religion eigentlich beruht, das scheint dem V. verborgen zu sein. Die geschichtlichen Angaben sind nicht immer zuverlässig. Es geht wohl nicht an, als Beispiele dafür, daß Herrscher, die in ihrer Jugend gut und begabt waren, im Alter grausam wurden, Kaiser anzuführen, die anfangs der Dreißiger (Nero) oder in den Vierzigern (Caligula, Domitian) ermordet wurden. Spee ist 1635 gestorben und darum kaum eine Verkörperung des Geistes des 18. Jahrhunderts. Auch das alte Mißverständnis der Frage, die ein Bischof auf dem Konzil von Mâcon gestellt hat, wird wiederholt; es ging nicht darum, „ob das Weib eigentlich ein menschliches Wesen sei", sondern ob man das Wort homo, das im damaligen Latein wie später im Französischen zugleich Mann und Mensch bedeutete, auch auf die Frau anwenden könne. A. Brunner S.J.

Literatur

Meyer, Heinrich: Goethe — das Leben im Werk. (677 S.) Stuttgart 1954, Gustav Kilpper Verlag. Ln. DM 14,75.

Dieses Goethebuch eines Deutschamerikaners ist weit davon entfernt, mit dem „Olympier" einen nationalen Kult zu treiben. Was an Goethe menschlich, durchschnittlich und unterdurchschnittlich ist, wird vom Verfasser herausgestellt. Um so leichter fällt es ihm dann, das Goethisch-Geniale, oft im Vergleich mit Sternen milderen Glanzes, zum Leuchten zu bringen. S. 30 zeigt sich, daß Meyer nicht frei ist von der an manchen amerikanischen Hochschulen übertriebenen Neigung, Geistesgeschichtliches vom Wirtschaftlichen oder Biologischen her zu verstehen. Insgesamt wendet er sich gegen die allzu glatte Vorstellung von einem harmonischen „Goetheleben als Kunstwerk". Auf viele Goethe-Freunde wird das Buch deshalb aufreizend wirken. Es ist aber ein Fachmann, der ihnen das antut, einer, der über sein großes Thema bereits seit langem Vorlesungen gehalten hat. H. Stenzel S.J.

Pfeiffer-Belli, Wolfgang: Geschichte der deutschen Dichtung. (649 S.) Freiburg i. Br. 1954, Herder. Ln. DM 28,50.

Es fällt wohltuend auf, daß der Verfasser dem ganzen Werk, sowohl was Sprache wie Auswahl wie auch Wertung betrifft, seinen persönlichen Stempel aufdrückt. Die Sprache ist leicht faßlich und temperamentvoll. Verhältnismäßig viele Fragen und deren sofortige Beantwortung legen den Eindruck nahe, daß sich der Verfasser vor allem an Lernende richtet, denen er einen ersten anregenden Überblick geben möchte. Inhaltlich gliedert sich das Werk in zwei Hauptabschnitte: Mittelalter und Neuzeit, die beide wieder in sieben abgerundete Kapitel geteilt sind. Obwohl das Mittelalter nur etwa ein Drittel des Textes ausfüllt, kann der Verlag doch zu Recht sagen, daß der Hauptakzent nicht auf der Moderne liegt — so wenig diese vernachlässigt wird —, sondern auf der entfernteren Vergangenheit unserer Literatur. Die damit getroffene Auswahl erklärt sich wohl z. T. aus der immer wieder deutlich werdenden christlichen Überzeugung des Verfassers. Keineswegs gehört er also zu jenen, die durch ein geschicktes Umgehen von Glaubensfragen möglichst vielen gefallen wollen — im Gegenteil. Dennoch, oder gerade deshalb wäre es vielleicht besser gewesen, wenn so manches literarische Werturteil etwas milder und vorsichtiger ausgefallen wäre. Dem Literatur- und Namenverzeichnis sind 47 Seiten eingeräumt. 149 Abbildungen auf 40 Tafeln beleben das ohnehin recht lebendig geschriebene Werk.

H. Stenzel S.J.

Moinot, Pierre: Die königliche Jagd. (219 S.) Aus dem Französischen von Wilhelm Maria Lüsberg. Düsseldorf 1954, Karl Rauch Verlag. Ln. DM 9,80.

Was immer mit Jagdfieber zu tun hat: ein ausgedehnter Forst in den Vogesen, Böcke, Ricken und Wildsauen; Wilderer, Fallensteller und Hehler; und ein Mädchen namens Helene, das einem der beiden Jäger nachstellt — all das wird in der „Königlichen Jagd" lückenlos zur Strecke gebracht.

Die Stärke des Romans liegt jedoch mehr in der Schilderung der Landschaft und des Wildes als in der Darstellung seiner Menschen. Was diese angeht, so spürt auch der nicht verwöhnte Leser, daß der Roman aus einer schlichten Feder stammt. Hätte sich der Verfasser vorgenommen, ein Buch für Jungen zu schreiben; hätte er demgemäß für den Vorspruch weder Blaise Pascal noch für die Liebesgeschichte die Gesetze der Wildbahn bemüht, sein Können wäre wohl in einem glücklicheren Revier geblieben.

H. Stenzel S.J.

Eichner, Hans: Thomas Mann. Eine Einführung in sein Werk. Sammlung Dalp, Band 58. (124 S.) München 1953, Lehnen-Verlag. Geb. DM 4,80.

In musterhafter einfacher Sprache legt Eichner den Entwicklungsgang des Dichters, die Voraussetzungen seiner Dichtung und den inneren Gehalt der einzelnen Werke dar, in denen er sich mit der Welt auseinandersetzt. Der Einfluß Schopenhauers und Nietzsches, und vor allem die vorbildhafte Stellung Goethes treten dabei klar zutage. Mann ist vor allem Zeitkritiker. Darum stehen auch von Beginn an wichtige Abhandlungen neben der eigentlichen Dichtung. Um die irdischen

Unzulänglichkeiten zu enthüllen, ist Mann besonders die Ironie gegeben, in der er es zu einer hohen Meisterschaft bringt. Sie ist, wie Eichner richtig sieht, romantische Ironie, die entwertet. Aber Mann unterscheidet sich, und dies übersieht der Verfasser, von den Romantikern dadurch, daß diese an einen höheren Sinn glauben, zu dem der Romantiker strebt, nachdem er seine frühere Lebens- und Wertstufe als relativ erkannt hat. Solange Mann, wie in den Buddenbrooks oder im Zauberberg, im Bereich der selbstgenügsamen Bürgerlichkeit bleibt, folgt man ihm willig und anerkennt die Entlarvung des Scheins. Schon in manchen Novellen der Frühzeit wird dies anders. Erst recht aber erhebt sich Widerspruch, wenn Mann etwa vom großen Josephsroman angefangen alles Denkbare und Wirkliche, meist durch entwicklungsgeschichtliche oder psychoanalytische Erklärungsversuche, als haltlos und eitel erweisen will. Zusehends steigert Mann diese Manier, so daß sie nicht bloß dem „auf religiösem Gebiet empfindlichen Leser" (108) zuweilen unerträglich wird. Was Mann schließlich allein bleibt, ist die Sprache, und die Festigkeit, „verspielt und leidenschaftlich" (91), Worte zu setzen. Eine gut ausgewählte Bibliographie beschließt das Buch.

H. Becher S.J.

Luhmann, Heinrich: Blick in die Welt. Roman einer Kindheit. (196 S.) Heidelberg 1954, F. H. Kerle. Ln. DM 5,80.

Wie viele Eltern nehmen sich schon die Zeit, ein pädagogisches Lehrbuch oder gelehrte Abhandlungen über die Entwicklung ihrer Kinder zu lesen? Viele von uns Erwachsenen machen sich kaum Gedanken darüber, wie das Kleinkind mit der reichlich komplizierten, neuartigen Umwelt zurechtkommt und was es sich unter den vielen Worten und Gesprächen eigentlich vorstellt und welche Träumereien sich an diese für das Kind oft merkwürdigen Eindrücke knüpfen. Wie oft werden Kinder zu unrecht bestraft oder getadelt für Taten und Worte, die sie im besten Glauben hervorbrachten und die plötzlich bei den unberechenbaren Erwachsenen Anstoß erregen, während das Kind es in seiner Einfalt doch so gut meinte. Über all diese Fragen und Probleme werden dem Leser des Romanes einer Kindheit mit dem kleinen „Fentefant" — den man, je länger man liest, um so lieber gewinnen muß — keine Patentlösungen gegeben, aber sicher regt das Buch alle Eltern, Erzieher und Erwachsenen an, doch das Kind ernst zu nehmen, sich in seine Probleme liebend mithinein zu versenken. Dieses schlichte Büchlein ist also wohl nicht nur für die Kinder, sondern für uns Erwachsene geschrieben und spricht uns nicht zuerst wegen seiner literarischen Leistung, sondern vor allem wegen der großen, verstehenden und besorgten Liebe zum Kind an und führt uns selbst für einige Stunden wieder zurück ins glückliche Land unserer eigenen Kindheit.

F. Weber S.J.

Maugham, W. Somerset: Weihnachtsurlaub. (308 S.) Zürich 1954, Rascher Verlag. Ln. DM 12,40.

Der brave Sohn einer nicht minder braven und wohlhabenden Familie reist von London nach Paris, um sich dort über Weihnachten — zu bilden? zu amüsieren? Sein weitherziger Vater läßt diese Frage offen, denkt sich aber seinen Teil, als Charley pünktlich, obschon etwas blaß zurückkehrt. Was hat er in Paris erlebt?

Wer nun von Maugham hauptsächlich amouröse Abenteuer erwartet, der findet sich freilich enttäuscht. Statt dessen bietet der Roman eine Gesellschaftsanalyse, die ebensoviel, oder fast ebensoviel Form wie Welt innehat. Der junge, bürgerliche und mit Geld reichlich versehene Urlauber Charles Mason stößt in Paris auf Kräfte, die in Haß und Liebe unbegreiflich maßlos und deshalb stärker sind als er. Die Gestalt Lydias, einer Sträflingsgattin, die ihren Mann auch als Verbannten noch liebt, erinnert deutlich an Dostojewskis „Schuld und Sühne". Man könnte meinen, der Verfasser habe dartun wollen, daß die typisch englischen Tugenden des Maßes und der Nüchternheit, auch wenn schöngeistig verbrämt, in einer aufgewühlten Zeit allein nicht genügen. Und so läßt er seinen Helden in Paris nichts weiter erleben, als daß ihm dort das behaglich-bürgerliche Weltbild zerbricht.

Der Roman ist, obwohl bereits vor dem zweiten Weltkrieg geschrieben, auch für die Gegenwart noch bedeutsam.

H. Stenzel S.J.

Schneider, Reinhold: Die Sonette von Leben und Zeit, dem Glauben und der Geschichte. Köln 1954, Verlag Jakob Hegner. Ln. DM 11,80.

Der Band enthält über 200 Sonette, von denen die meisten aus den Kriegsjahren stammen. Angesichts ihrer hohen Zahl und der schwierigen Form erwartet man nicht, daß jedes einzelne literarisch vollendet ist. Doch was heißt in diesem Fall rein literarisch werten? Denn es sind dies die Sonette, die „oftmals namenlos wurden. Sie gingen hinein in das Dunkel der Zeit zu wundgestoßenen, verzweifelten Herzen, sie wurden immer wieder abgeschrieben, mit der Hand, mit der Schreibmaschine, auf brüchigem, schlechten Kriegspapier ... waren ein kostbartröstlicher, aber auch ein gefährlicher Besitz" — so Harald v. Koenigswald in seinem Vorwort. Wie wahr das gesagt ist, daran werden sich noch viele Soldaten und viele von denen erinnern, die an den damaligen Machthabern zu leiden hatten.

H. Stenzel S.J.

Ferne Länder

Trumbull, Robert: 34 Tage ohne Hoffnung. (186 S., 31 Zeichnungen.) Wiesbaden 1954, Brockhaus. DM 5,50.

Ein amerikanisches Flugzeug stürzt im Krieg in den Pazifik. Drei Mann treiben 34 Tage hungernd und im Schlauchboot umher, bis sie der Wind an eine bewohnte Insel führt. Das ist kurz der Inhalt dieses spannend geschriebenen Buches. Es bestätigt uns, was ein Mensch aushalten kann, wenn er um sein Leben kämpft. Wie stark sein Urinstinkt ist. Und es ist tröstend darüber Berichte zu lesen, die uns zeigen, daß Kameradschaft, Pflichtgefühl, Verantwortung diesem Instinkt nicht erliegen müssen.

Doch noch etwas scheint diesem Buch gleichnishafte Bedeutung zu geben. Das treibende Boot ist heute festes Bild philosophischer Diskussionen geworden und führt stets zu der Frage nach Gott. Es ist also nicht an den Haaren herbeigezogen, die Frage nach Gott an die drei im Boot zu stellen.

Am fünften Tag besinnt sich einer von ihnen darauf, ob es nicht gut wäre, ein Gebet zu sprechen. Sie beten für ihre Lieben daheim und um Regen. Es beginnt zu regnen. Darum beschließen sie am nächsten Tag ein zweites Gebet, „da das erste ja einigermaßen gewirkt hatte" (S. 56). Und so setzten sie es fort: „Es war ein beruhigendes Gefühl, unser Schicksal in dieser unendlichen Leere den Händen eines Höheren anzuvertrauen" (S. 73). Auch der Gedanke an das Jenseits taucht auf.

Gefahr und Urinstinkt treiben sie zum Gebet. Sie wollen leben, sie wollen wieder gut leben. So schließt sich auch eines Tages an ihr Abendgebet das Versprechen an, wer zuerst Land erblickt, kann Essen, Hotel und Nachtklub wählen, während die beiden andern ihm dafür bezahlen müssen.

„34 Tage ohne Hoffnung" heißt das Buch. Der Titel stimmt nicht ganz, sie haben ja 34 Tage gehofft — auch gebetet.

Dr. P. Roth jun.

Roch, André: Die Gipfelwelt der Haute-Route zwischen Montblanc und Saas-Fee. (31 S. u. 77 Aufnahmen.) Zürich 1954, Rascher. Ln. DM 26,—.

Die gewaltigste Partie der Alpen vom Montblanc über das Matterhorn zum Monte Rosa ist hier in prächtigen Aufnahmen dargestellt. Die Einleitung ist von einem erfahrenen Alpinisten verfaßt, der auch im Himalaya Berge bestiegen hat, und gibt Auskunft über die verschiedenen Routen und ihre erstmalige Erschließung. I. Bleibe

Mowat, Farley, Gefährten der Renntiere. (318 S.) Stuttgart 1954, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 14,80.

In den Eis- und Schneewüsten im Innern des Landes westlich der Hudson-Bay führen Eskimos mit dem Klima einen harten Kampf um das Dasein. Ihr Leben hängt vollständig von der Jagd auf das Karibu, das wilde Renntier ab, und deren Erfolg wiederum ist davon bedingt, daß deren Riesenherden regelmäßig an bestimmten Stellen zur gleichen Jahreszeit vorbeiziehen. Bis zum Einbruch der westlichen Zivilisation waren diese Stämme vollkommen den dortigen Verhältnissen angepaßt, obschon auf den ersten Blick menschliches Leben in einem so leeren Land und einem so eisigen Klima kaum möglich erscheint. Aber mit dem Aufkommen der Feuerwaffen begann ein Massenmorden, als ob die Zahl der Karibus unerschöpflich sei. So blieben langsam die Wanderungen aus oder verliefen über andere Wege. Die Folge war Unterernährung und Hungersnot, so daß die Stämme zusammenschmolzen und zum Teil verschwanden. M. hat das Leben eines solchen Stammes geteilt, der einst nach Tausenden zählte, von dem aber heute nur noch ein paar Familien übrig sind. Das Buch schildert dieses Leben, unterstützt von Abbildungen, in anschaulicher Weise und bringt auch einiges von ihren Mythen und Erzählungen. Es erhebt leidenschaftliche Anklage gegen die meist von der Gewinnsucht der Händler, zuweilen aber auch von der Unwissenheit veranlaßten Mißgriffe, die zum Hinsiechen dieser Völker geführt haben, die er aufrichtig lieb gewonnen hat. I. Bleibe

Gardi, René: Unter Walfängern und Eismeerfischern. (226 S. u. 49 Aufnahmen.) Zürich 1954, Orell Füßli. Ln. DM 16,80.

Alle Aufregungen der Jagd auf den Walfisch oder des Dorschfangs in den norwegischen Gewässern kann der Leser in diesem Buch miterleben, so anschaulich weiß der Verf. seine Erlebnisse zu schildern. Nicht weniger spannend ist aber auch alles, was er so nebenbei über diese sonderbaren Tiere, ihre Lebensweise und die wirtschaftliche Bedeutung dieses Zweiges der Fischerei schreibt.

I. Bleibe

Blixen, Tania, Afrika, dunkel lockende Welt. (327 S.) Stuttgart 1954, Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 15,80.

Die dänische Verfasserin bemerkt einmal beiläufig, sie hätte wohl in den Tagen der Pest zu Florenz als Erzählerin eine gute Figur gemacht. Jeder, der das vorliegende Buch gelesen hat, wird ihr gerne beipflichten. Was sie auf ihrer afrikanischen Farm in Kenya in den Jahren vor und nach dem ersten Weltkrieg erlebt hat, das hat sie so lebendig und farbig dargestellt, daß man ihre weißen und schwarzen Freunde bei einer Begegnung gleich wiedererkennen würde. Man spürt, wie lieb sie das Land und seine Bewohner und seine Tiere gewonnen hatte. Darunter befinden sich die Kikuju, die in der letzten Zeit in so erschreckender Weise von sich reden machten. I. Bleibe

Heinisch, Heinz H.: Südostasien. Menschen, Wirtschaft und Kultur der Staaten und Einzelräume. (480 S. u. 72 Abb.) Berlin 1954, Safari-Verlag. Ln. DM 14,50.
Hier findet der Leser vor allem einen Bericht über die wirtschaftlichen Leistungen und Möglichkeiten der Länder, die sich in großem Bogen von Hinterindien über Indonesien und Neuguinea bis zu den Philippinen hinziehen. Dazu kommen Nachrichten über Rasse, soziale Struktur und kulturellen Zustand, aber so, daß das Wirtschaftliche den breitesten Raum einnimmt. I. Bleibe

Roquette-Pinto, E.: Rondonia. (312 S.) Stuttgart 1954, W. Braumüller. Gebunden DM 16,80.
Der V. hat im Jahre 1912 eine Expedition in den unerforschten Matto Grosso in Brasilien unternommen und das neue Gebiet zu Ehren des Generals Rondon, der viel für die Erkundung dieser Gebiete getan hatte, Rondonia genannt. Es gelang ihm, mit Eingeborenen in friedlichen Verkehr zu treten, die bis dahin in fast völliger Abgeschiedenheit gelebt hatten, noch Steinbeile und hölzerne Messer verwandten und weder Hängematten noch Verfertigung von Töpfereiwaren kannten. Seitdem hat sich das Leben auch dieser Stämme stark verändert, und dies gibt dem vorliegenden Bericht mit seinen Bildern und Zeichnungen große Bedeutung. Die Ereignisse der Expedition werden schlicht erzählt und die völkerkundlichen Ergebnisse in den Bericht eingeflochten. Leider befassen sie sich fast ausschließlich mit der materiellen Kultur, über die Religion, die sittlichen Anschauungen und ähnliches ist kaum etwas zu finden. I. Bleibe

de Terra, Helmut: Urmensch und Mammut. Alte Kulturen im Boden Mittelamerikas. (194 S. und 38 Abb.) Wiesbaden 1954, F. A. Brockhaus. Ln. DM 14,—.
Wer Freude daran hat, einen Blick in die Anfänge von Kulturen zu tun, der findet in diesem Buch einen leicht zu lesenden Bericht über die Entdeckung ältester Kulturen in Mexiko und Mittelamerika, die dem V. gelungen ist. Sie liegen zum Teil um Jahrtausende vor der Mayakultur und den mexikanischen Hochkulturen und rücken den Beginn der amerikanischen Kulturen weiter hinauf, als man bisher annahm. Auch die neue Methode der Strahlungsmessung wurde zur Bestimmung dieses Alters angewandt. Nebenbei erfährt der Leser manches über den jetzigen Zustand dieser Länder. I. Bleibe

Vogel, Alfred A.: Papuas und Pygmäen. Eine Forschungsreise in Neuguinea. (148 S. und 41 Abb.) Zürich 1954, Orell Füßli. Ln. DM 13,50.
Erst allmählich eröffnet sich das Innere Neuguineas, nachdem es im letzten Krieg zuerst von der Luft aus etwas erschlossen wurde. Das Flugzeug setzt den Anmarsch, der früher Wochen oder auch Monate dauerte, auf ein paar Stunden herab. V. konnte an einer Expedition teilnehmen, die zuerst an einen Stützpunkt im Innern herangeflogen wurde und von da aus in einem mehrwöchigen Marsch hochgelegene Täler erkundete. Sie trat in Beziehung mit Papuastämmen, die eben erst über das Steinzeitalter hinauskommen, und mit Pygmäen, die die älteren Bewohner des Landes sind, aber von den Papuas verdrängt wurden. Schöngefiederte Vögel, vor allem Paradiesvögel, bunte Schmetterlinge und farbige Orchideen wurden gesammelt und Spuren einer Kultur entdeckt, die nicht von rassischen Verwandten der jetzigen Bewohner herrühren können. I. Bleibe

Fenton, Clyde: Der fliegende Doktor. (233 S. und 42 Abb.) Zürich 1954, Orell Füßli. Ln. DM 16,80.
Hier überstürzen sich die Abenteuer und halten den Leser bis zur letzten Seite in Spannung. F. fliegt in dem dünn bevölkerten Nord-Territorium Australiens, das ungefähr so groß ist wie Spanien, Frankreich und England zusammen, dahin, wo ärztliche Hilfe benötigt wird. Da die Landungsplätze und die technischen Hilfseinrichtungen meist unzureichend sind, verfliegt er sich mehr als einmal, und es kommt zu Not- und Bruchlandungen. Aber das entmutigt ihn nicht. Er unternimmt sogar allein und ohne Erlaubnis den gewagten Flug nach China zu seiner Mutter über Indonesien, Malaia, Siam, Honkong und wieder zurück. Die Vorschriften der Behörden machen ihm wenig Kopfzerbrechen, und der Kampf mit der Bürokratie zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Er führt ihn mit Zähigkeit, aber ohne Verbitterung, sondern mit einem sportlichen und spitzbübischen Humor, um ihn am Schluß zu gewinnen. I. Bleibe

Sciacca, Michele Federico: Italien. Geistige Länderkunde. (317 S. mit 9 Taf.) Nürnberg 1954, Verlag Glock u. Lutz. DM 15,—.
Unter dem Titel „Geistige Länderkunde" bringt der Verlag eine Reihe von Bänden heraus, die der Verständigung der Völker untereinander dienen sollen. Es handelt sich also nicht um eine Art Reiseführer. Das Anliegen der Werke ist weiter gespannt. Der vorliegende Band befaßt sich zunächst mit Italien und dem Charakter der Italiener. Es folgen die Landschaften, die Politik, Wirtschaft, Kirche. Ein breit angelegtes Kapitel über das kulturelle Italien, eine Bibliographie und ein Stichwort-Verzeichnis schließen das Buch ab.

Da das Werk sehr sachlich gearbeitet ist, eine Reihe von Statistiken besitzt und alle Lebensgebiete umfaßt, wird es in weiteste Kreise wirken. (Für eine Neuauflage sei bemerkt, daß der Künstler der Franziskus-

skulptur auf einer der beigefügten Tafeln wohl Wildt, nicht Wiedt heißen muß.)

H. Schade S.J.

Waldburg-Wolfegg, Hubert, Graf von: Vom Südreich der Hohenstaufen mit Aufnahmen aus Süditalien von Lala Aufsberg. (127 S.) München 1954, Schnell & Steiner Verlag.

Ein Reiseskizzenbuch, aber ein Reiseskizzenbuch eigener Art. Kaiser Friedrich II. hat in Süditalien und Sizilien, dem von ihm bevorzugten Teil des Reiches, eine erstaunliche Menge bedeutender Bauten, Burgen, Kastelle und Schlösser, gebaut. Diesen alten Bauten — z. T. auch denen seines Vaters, Heinrichs VI., und denen der Söhne Friedrichs — geht der Verfasser nach. Er will an ihnen etwas von Geist und Wesen dieses so bedeutenden und so umstrittenen Herrschers aus dem schwäbischen Kaiserhause der Staufer einfangen. Was er sieht und was er beschreibt, hat Lala Aufsberg in meisterhaften Aufnahmen festzuhalten gesucht. Das Buch beansprucht nicht, „wissenschaftlich" zu sein. Dennoch scheint der Verfasser mit dieser Arbeit teilweise in echtes Neuland vorgestoßen zu sein und damit auch der eigentlichen Forschung der Staufergeschichte einen wertvollen Dienst erwiesen zu haben. Vielleicht, daß die von ihm gegebenen Anregungen dazu führen werden, daß eigentliche Fachhistoriker seinen Spuren folgen und dann noch reichere Ernte heimbringen werden.

Der Verfasser besitzt nicht nur solide geschichtliche Kenntnisse, sondern vor allem auch ein ausgesprochenes Bauverständnis. Mit wahrer Liebe steigt er in den verwitterten Gemäuern herum, betastet die schönen Buckelquader und Hausteine, freut sich über die solide und saubere Arbeit, sucht überall nach Steinmetzzeichen. Er sieht die Bauten nicht nur, er fühlt sie, fast möchte man sagen, er riecht und schmeckt sie und kostet sie aus. Er hat ein feines Gespür für das Starke und Kraftvolle und unterscheidet die staufischen Bauten scharf gegen die des Karl von Anjou, dem er den Titel „der Ungeniale" gibt. Ähnlich lebendig erfühlt und interpretiert er auch die Landschaft, durch die der Weg ihn führt. Daß sein Herz ganz und gar Friedrich II. gehört, darüber kann kein Zweifel sein, wenn er auch seine persönliche Lebensführung nicht restlos billigt und in der Beurteilung seines Streites mit den Päpsten sehr zurückhaltend ist. Entsprechend beurteilt er Friedrichs Sohn, König Heinrich, recht abfällig. In seinen Augen ist dieser „wankelmütig und schwach" und „offenbar geistig nicht sehr hochstehend" (S. 96). Im ganzen — auch für den, dessen Urteil über Friedrich II. von dem des Verfassers abweicht — ein wahrhaft erfreuliches Buch, nicht nur mit dem Verstande geschrieben und mit guten Kenntnissen, sondern vor allem mit einem warmen Herzen. Eine Verbesserung wäre es, wenn die Aufnahmen mit Nummern versehen würden, die denen des Abbildungsverzeichnisses entsprächen, damit man sie so auch finden kann.

F. zu Löwenstein S.J.

Nebel, Gerhard: Phäakische Inseln. Eine Reise zum kanarischen Archipel. (192 S.) Stuttg. 1954, Ernst Klett Verlag. DM 9,50.

Die unter dem Passat liegenden kanarischen Inseln sind vulkanischen Ursprungs. Die Kraft der Elemente zeigt sich bei ihnen stärker und eigentümlicher als anderswo; der Mensch tritt zurück oder wird von der ursprünglichen Natur mehr geprägt. Nebel hat die einzelnen Inseln bereist, das Landschaftsbild und seine Flora mit großer Liebe in sich aufgenommen und — dies macht den besonderen Wert des Buches aus — sein Menschentum an der Natur gemessen und bereichert.

H. Becher S.J.

Für junge Menschen

Bercker, Edmund: Jungen von heute — Männer von morgen. Eine Lebenskunde. (279 S.) Kevelaer, Verlag Butzon und Bercker. Geb. DM 8,80.

Bekannte Männer äußern sich in dieser Lebenskunde über Ziel und Aufgabe unserer heutigen Jugend. Fast alle Probleme werden behandelt: Freundschaft, Aufklärung, Kunst, Beruf, Politik, Liebe, Elternhaus usw. Daß aber die wichtigste Frage, nämlich die religiöse, nicht einmal gestellt wird, wirkt sehr befremdend. In vielen Kapiteln ist die Darstellung für 16—20 Jährige zu abstrakt und lebensfremd.

Th. Schmidkonz S.J.

Grunenberg, Dorothea: Die Schwierigkeit ein Mädchen zu heiraten. (102 S.) Recklinghausen 1954, Paulus Verlag. Kart. DM 4,—.

Über das Thema: Die Richtige finden, heiraten und mit ihr eine Ehe führen, gibt es heute viele Bücher. Teils mit moralischem Zeigefinger, mit tiefenpsychologischem Denksport, mit moderner Oberflächlichkeit oder gar als sexuelle Gebrauchsanweisung. Das Thema ist also nicht neu — man kann es auch umdrehen —, ist immer neu. Bei diesem Bändchen ist jedenfalls die Art, darüber unterhaltend, leicht lesbar und doch christlich zu schreiben, neu. Diese Art scheint in der christlichen Alltagsliteratur leider selten zu sein. Man freut sich, christliche Wahrheiten und Erfahrungen so zu lesen, daß sie nicht nach Gemeinplätzen schmecken. Freilich, es ist kein Handbuch für Ehelustige. Es will ja nur ein Taschenbuch sein. Und als solches ist es gut. Gerade auch zum Weitergeben an Andersdenkende.

Dr. P. Roth jun.

Heilige Jungfräulichkeit

Von ALOYS GRILLMEIER S. J.

Wenn die Jungfräulichkeit im Sinne kirchlicher Überlieferung heute wieder zur Frage steht, als Ideal bekämpft wird und doch wieder neu bejaht werden muß, so hat das seine tieferen Gründe. Der neuzeitliche Mensch wird sich seiner Persönlichkeit, seiner besonderen Lebenswerte und -rechte in steigendem Maße bewußt. Auch der moderne „religiöse" Mensch stellt die Frage nach seinem wesentlichen Selbstverständnis vor Gott dringender als Menschen anderer Zeiten, die in dem Gefüge einer überkommenen Ordnung standen. Er muß sich tiefer als je entscheiden, wenn er die religiöse, kirchliche Bindung bejaht, weil Flucht vor der Bindung eine Tendenz unserer Zeit ist und gerade darin die „Freiheit der Person" gesucht wird. Für beide, den modernen Welt-Menschen und den heutigen religiösen Menschen, ist darum auch so etwas wie das Ideal der christlichen Jungfräulichkeit, die stärkste aller religiösen Bindungen, in größere Ferne gerückt als je.

Jede der beiden Gruppen fordert ein besonderes Gespräch über Jungfräulichkeit. Zum religiösen Menschen können wir als Theologe sprechen und Jungfräulichkeit aus dem Evangelium als besondere Verwirklichung personaler Gottbegegnung und göttlicher Sendung in der Kirche begründen. Ein Gespräch mit „der Welt" über Jungfräulichkeit fordert — wenn überhaupt möglich — einen anderen Ton. Nur den ersten Weg können wir hier gehen. Auch da muß die Bereinigung schwerer moderner Fragen (wie über die geschichtliche Form der Jungfräulichkeit und nach ihrer heutigen Verwirklichung) einem späteren Gespräch vorbehalten bleiben.

I. Der Weg Gottes zu uns

Die Stunde, da das Jungfräulichkeitsideal in der Welt für alle Zeiten unübersehbar aufleuchtete, ist die Stunde der Menschwerdung Gottes „aus Maria der Jungfrau".[1] Der Sinn der marianischen Jungfräulichkeit ist zuerst von Gott und Christus, dann erst von Maria selbst her zu sehen. Sie ist ein Zeichen von Gottes Kommen in die Welt. Gott kommt! Im Fleische, umkleidet mit der Fleischesnatur! Dieses sein Kommen kann als göttliches nur durch „die Geburt aus der Jungfrau" bezeichnet werden. „Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben: Sehet, die Jungfrau wird guter Hoffnung werden und einen Sohn gebären, dem sie den Namen Emmanuel (Gott

[1] *Pius XII.*, Encyclica Sacra Virginitas, Acta Apostolicae Sedis 46 (1954) 161—191, bes. 188. — Deutsche Übersetzung in Geist und Leben 27 (1954) 204—220, bes. 219. Vgl. auch J. Auer (unten Anm. 13).

mit uns) geben wird" (Is 7, 14). Jungfräulichkeit ist Zeichen des Kommens Gottes in die Welt. Sie ist ein Weg der Selbstbezeugung Gottes, und zwar gerade da, wo er am sichtbarsten und entscheidendsten in die Welt eintritt. Gott setzt in der jungfräulichen Empfängnis seines Sohnes aus der Kraft des Heiligen Geistes selbst den schöpferischen „Anfang". Was aus Maria geboren ist, ist „nicht aus dem Geblüte und nicht aus dem Begehren des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren" (Joh 1, 13).[2] Gott ist es, der in Freiheit und Erbarmen beschließt, den Menschen seinen Sohn im Fleisch zu senden, um sie zu seinen Kindern zu machen und in sein Vaterhaus zu führen. Er will darin seine Gnadenoberherrlichkeit bekunden, daß das Menschenleben seines Sohnes auf Erden aus der Kraft seines Heiligen Geistes beginnt und nicht auf menschliche Setzung zurückzuführen ist. Menschliche Vaterschaft hätte diese göttlich-gnadenhafte Initiative verdeckt. Sie hätte zudem noch etwas anderes verdunkelt: die Einzigartigkeit der Vaterschaft Gottes gegenüber diesem Kinde, das aus Maria geboren werden sollte. Dieses Kind wird als der mit dem Fleische umkleidete natürliche Sohn Gottes keinen Menschen als seinen Vater anerkennen. Die jungfräuliche Empfängnis in Maria ist nicht der Grund dieser einzigartigen Sohn-Vater-Beziehung. Sie ist aber ihr erster und innerlich notwendiger Ausdruck. Gott muß sich ganz als Gott in diesem seinem Kommen erweisen. Die Jungfräulichkeit Mariens in der Menschwerdung Christi ist die „Herrlichkeit Gottes", die sein Kommen umgibt und bezeugt. Mariens jungfräuliche Mutterschaft ist darum zum Zeichen Gottes und seiner Gegenwart unter den Menschen geworden.

Dieser Zeichencharakter ist der christlichen Jungfräulichkeit für immer geblieben. Sie bekundet durch ihr ganzes Wesen, daß Gott nahe ist, daß Gott ernst genommen und sein Eigentumsrecht über Leib und Seele voll anerkannt wird. Darum ist mit echter religiöser Jungfräulichkeit auch immer das Leuchten des Heiligen verbunden. „Sacra Virginitas",[3] Heiligkeit und Jungfräulichkeit gehören zusammen. Wo immer dieses Ideal um „des Himmelreiches willen", im Namen Christi, gelebt wird, wird der Name Gottes durch das ganze Wesen eines Menschen, durch Leib und Seele bekannt und verherrlicht. Wir sprechen darum von „gottgeweihten Menschen", die teilhaben an der Unberührbarkeit und dem Leuchten der Erhabenheit Gottes.

Wie alles Göttliche auf Erden — die Menschwerdung Gottes aus Maria ist dafür der unübertreffliche Ausdruck —, so muß auch die Heiligkeit der Jungfräulichkeit durch die Hülle der menschlichen Schwachheit hindurch

---

[2] In unserer gebräuchlichen Lesart und Übersetzung von Joh 1, 13 werden diese Worte vom Christusgläubigen, der Gottes Ankunft im Fleische gläubig annimmt und so Kind Gottes wird, verstanden. Es gibt aber eine andere gut bezeugte Lesart, die diese Aussage auf Christus bezieht, „der nicht geboren wurde aus dem Geblüte und nicht aus dem Begehren des Mannes ..."

[3] Wie die Anfangsworte des Rundschreibens Papst Pius XII. über die Jungfräulichkeit betont ausdrücken wollen. Eine eindrucksvolle Illustration dieser Verbindung von Heiligkeit und Jungfräulichkeit gibt *Sven Stolpe* in der Schilderung der Jungfrau von Orléans. Das Mädchen von Orléans, Frankfurt 1954, Josef Knecht.

sichtbar werden. Die Offenbarung Gottes in der Jungfräulichkeit geschieht gerade im Fleische. Sie ist ein Wunder am Fleische des Menschen. Das bedeutet keine Verurteilung, sondern eine Bejahung und Heiligung der Menschennatur und ihrer Kräfte durch Gott. Gottes Weisheit hat es verstanden, durch sein Kommen unter dem Zeichen der Jungfräulichkeit auch die Mutterschaft zu heiligen, mit dem Wunder auch die Natur zu bejahen. Jungfräulichkeit und Mutterschaft, Enthaltsamkeit und Hingabe — hier freilich in vollkommen geistiger Weise — sind in Maria in einer nur Gott möglichen Einheit verbunden. Daß die christliche Jungfräulichkeit in ihrer erhabensten Form zugleich in dieser Verbindung mit der Mutterschaft verwirklicht worden ist, blieb in der echt christlichen Überlieferung unvergessen. Damit war sie von Gott selbst als „ein" Weg gekennzeichnet, der auch den „anderen" in Demut und Ehrfurcht gelten lassen soll. Christliche Jungfräulichkeit fordert darum die Demut der Einfügung in die „Ordnung des Fleisches". Die Kirchenväter betonen dies in ihren Homilien und Ansprachen über die Jungfräulichkeit merkwürdig oft.[4] Es ist ein unerlaubter Versuch, sich im Namen der Jungfräulichkeit über das „Gesetz des Fleisches" erhaben zu fühlen und das Fleisch einfachhin zu verurteilen — Versuche, die schon nach dem Zeugnis der Geheimen Offenbarung dazu führten, das „Gesetz des Fleisches" schließlich um so schrankenloser unter anderem Vorzeichen zu bejahen. Stolzer Aufstieg in unmenschliche Geistigkeit endet „in den Tiefen des Satans" (Geh Offb 2, 24). Die bogumilische[5] Weltflucht, die Verachtung der Katharer gegenüber Geschlechtsverkehr und Fleischgenuß, die Unterschätzung der Frau in solchen Kreisen sind untragbare ketzerische Verstiegenheiten. Sie zerstören die Werke Gottes und der menschlichen Gemeinschaft.[6] Die Kirche lehnte diese Bewegungen als ebenso einseitig ab wie die bedingungslose, ausschließliche Bejahung der Ehe und die bewußte Verurteilung der Jungfräulichkeit in der heidnischen Umgebung des Christentums. „Ehe ist teuflisch", sagten die einen, „Jungfrauschaft ist eine Makel" die anderen.[7] Die Kirche ging den Weg der Mitte, den Weg jener Synthese, den Gott in seinem jungfräulichen Kommen im Fleische gezeigt hatte.

Diese Gebundenheit an das Fleisch gibt aber dem Stande der Jungfräulichkeit auch das Recht auf eine „menschliche" Beurteilung von seiten des Standes der in der Ehe Gebundenen. Die Jungfräulichen sind nach dem innersten Sinn ihrer Berufung Zeugen Gottes auf Erden. Sie künden die

[4] *M. Viller-K. Rahner,* Aszese und Mystik in der Väterzeit (Freiburg 1939) S. 44 ff.

[5] Die Bogumilen, slavischer Name für „Gottesfreunde", sind eine neumanichäische Sekte, die um 817 von Kleinasien, wo sie in Phrygien entstand, nach Thrakien übergriff und im Mittelalter vor allem in Bosnien Anhänger gewann.

[6] Vgl. *A. Borst,* Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12) (Stuttgart 1953) S. 180—183.

[7] Siehe dazu *W. Schubart,* Religion und Eros, München 1941, S. 16—57. S. 24 wird vom Standpunkt der „Naturreligion" aus — wie Sch. sie versteht — die Keuschheit als „die Urschande des dionysischen Weibes" bezeichnet. Sch. ist in der religions- und sittengeschichtlichen Beurteilung von Ehe und Jungfräulichkeit noch zu sehr abhängig von den einseitigen Auffassungen *J. J. Bachofens* über die Bedeutung des Mutterrechtsstadiums für Ehe und Jungfräulichkeit. Vgl. auch *K. Prümm,* Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, Bd. I, Kap. 6 u. 7 (Leipzig 1935) 253—333.

Heiligkeit Gottes — aber durch die Hülle des Fleisches hindurch, in seiner Schwachheit. Auch hier gilt das Gesetz Gottes, daß sich seine Kraft in Schwachheit vollende (2 Kor 12, 9). Jungfräulichkeit im göttlichen Sinn soll ein „Wunder am Fleische" sein, dem Gesetz der Schwachheit unterworfen und doch in Kraft Gottes — und nur in ihr allein — darüber emporgehoben. In der jeweiligen Verwirklichung der Jungfräulichkeit wird bald mehr das eine, bald mehr das andere sichtbar werden. Es wäre aber falsch, ob dieser menschlichen Erscheinung des Jungfräulichen, die sich im Versagen des einzelnen, in Versuchungen und Kämpfen, in mancherlei seelischen Verkrampfungen und auch — geschichtlich gesehen — in der Last des Institutionellen äußert, die Setzung des jungfräulichen Weges von oben her zu vergessen. Hat man den Gletscher in seiner einsamen Erhabenheit geschaut, wenn man nur vor der Erdmoräne steht? Eines bleibt unbezweifelbar: Jungfräulichkeit ist ein Weg Gottes, sie ist jener Weg, der Gott zutiefst in unsere Geschichte hereingeführt hat. Sie ist auch ein Ruf Gottes an den Menschen und darum ein Weg des Menschen zu Gott, ja der „höhere" und darum göttlichere Weg (vgl. 1 Kor 12, 31; 7, 38).

II. Unser Weg zu Gott

Jungfräulichkeit ist nicht etwas rein Physisches, nicht etwas bloß passiv am Leibe Gewirktes, sondern etwas Geistiges und vom Geiste her an Leib und Seele Verwirklichtes. Der christlich-jungfräuliche Mensch wird als solcher nicht geboren. Er wird nicht von Menschenhand gemacht. „Es gibt (zwar) Leute, die vom Mutterschoß her zur Ehe unfähig sind; und es gibt solche, die von Menschen zur Ehe unfähig gemacht worden sind" (Mt 19, 12). Wer im Sinne des Evangeliums jungfräulich sein will, der muß sich im Geiste dazu entscheiden und „sich der Ehe enthalten um des Himmelreiches willen" (ebd.). Die innere Haltung, die echt christliche Gesinnung, die aus dem Glauben genommenen Motive dieser Haltungen entscheiden über die Jungfräulichkeit im Sinne des Evangeliums.

Haltungen

In der Stunde, da Gott sein Kommen in Jungfräulichkeit vorbereitete und wirkte, wollte er diese Jungfräulichkeit als personale Entscheidung von seiten Mariens, der Jungfrau aus Nazareth und erwählten Mutter seines Sohnes. Erst als Maria gesprochen hatte: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte", und darin beides bejaht hatte, Jungfräulichkeit und Mutterschaft, wurde das neue Geheimnis leib-seelischer Ganzhingabe an Christus und an Gott eingestiftet. Freilich wird hinfort marianische Jungfräulichkeit nur unter Verzicht auf die Mutterschaft zu verwirklichen sein. Im Ruf aber zu einem jungfräulichen Leben um des Himmelreiches willen setzt sich Gott selbst zum Pol vollkommener, alles umfassender persönlicher Liebe und wartet auf das Ja eines Menschenherzens. Dieses Herz soll der Liebe zu Fleisch und Blut, der von Gott selbst eingeschaffenen

Liebe von Mann und Frau entsagen; es soll auf das Kind, die Frucht dieser Verbindung, verzichten, um Gott allein zum Ziel einer Liebe zu machen, die in sich rein geistig ist und auch das Leibliche auf die Stufe des Geistigen emporhebt. In der Stunde von Nazareth ist dieses Brautmotiv der Gottesliebe in aller Helle und Klarheit aufgeklungen, nachdem es uns aus dem Alten Testament schon wie von fernher entgegengetönt ist. „Von fern her ist der Herr mir erschienen: ‚Ja mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; darum habe ich dir meine Gnade so lange treu bewahrt. Ich will dich noch einmal aufbauen, daß du neuerbaut dastehest, Jungfrau Israel!'" (Jer 31,3 f.). Diese Jungfrau Israel, von der der jungfräuliche Prophet des Alten Bundes spricht, war so lange von Gott umworben und doch so oft zur Hure geworden. Gott selbst stellte drastisch diese Untreue an den Pranger, indem er dem Propheten Oseas die Ehe mit der Hure befahl: „Geh hin, heirate ein Dirnenweib und erwirb dir Dirnenkinder; denn das Land ist treulos vom Herrn abgefallen und ganz zur Dirne geworden" (Os 1, 2).

Nun aber kniet die Jungfrau Israel in der Gestalt der reinen und makellosen Jungfrau von Nazareth demütig und treu vor Gott, und die Stunde des unverbrüchlichen Bundes ist gekommen: Maria spricht das lautere Jawort im Namen der Menschheit, im Namen des neuen Israel. Dieser Brautbund geht durchaus über das rein individuelle Verhältnis Mariens zu Gott hinaus. Der Bund wird zwischen Gott und der gläubigen und erlösten Menschheit geschlossen als Erneuerung des ersten und nun vergangenen, weil verletzten Bundes zwischen Gott und der treulosen „Jungfrau Israel". Der neue Bund ist gestiftet zwischen Gott und der Kirche. Der Herr dieses Bundes ist jedoch nicht zufrieden mit dem bräutlichen Ja dieser Jungfrau Kirche als Ganzem. Er will deren Gesamthaltung in besonderem Maße nachgebildet wissen in einzelnen ihrer Glieder, die zusammen einen besonderen Stand bilden sollen. „Wer es fassen kann, der fasse es" (Mt 19, 12)! Gott wirbt innerhalb der Kirche um die Ganzhingabe und die volle personale Liebe von Menschen, die um seinetwillen Vater und Mutter, Mann oder Frau verlassen sollen, „um nur auf das bedacht zu sein, was des Herrn ist", um „nur ihm zu gefallen", „heilig an Leib und Seele" (1 Kor 7, 32). Das „ungeteilte Herz" des Menschen ist die Sehnsucht Gottes. Er will aus der Mitte des Menschenherzens heraus voll und ganz geliebt werden — unter Ausschluß eines rein menschlichen Liebesbundes.

Maria hat ihr bräutliches Ja aus einem reinen, von aller Sünde ungetrübten und unbelasteten Herzen heraus gesprochen. Gott hatte sich seine Braut in besonderer Weise bereitet, sie vor der Erbsünde und der damit gegebenen Begierlichkeit bewahrt. Das Ja der Jungfrau galt nämlich dem „Heiligen Gottes" (Lk 1, 35), der kraft seines Wesens alles Unheilige aus ihrem Leib und ihrer Seele fernhalten mußte. Alle übrigen aber stehen unter dem Gesetz von Trieb und Begierlichkeit (Röm 7, 23). Wer immer im Gefolge der Jungfrau-Mutter das persönliche Ja zu vollkommener Liebe in Jungfräulichkeit spricht, stemmt sich gegen dieses Gesetz in seinen Gliedern. So

schafft er in sich eine Spannung, die im paradiesischen Menschen der Unversehrtheit nicht gegeben war und auch nicht dasein konnte, falls an ihn der Ruf zu einem jungfräulichen Leben ergangen wäre. Die personale Liebe des gefallenen Menschen hat es schwerer, sich gegen den Zug nach unten durchzusetzen als die des „unversehrten Menschen", wie er in Adam gegründet oder in Maria erneuert war. Das niedere, unfreiwillige Begehren, das seinen Sitz nicht nur im rein Triebhaften des Leibes, sondern auch selbst in den Bereichen des Geistigen hat,[8] läßt sich als solches nicht zum Schweigen bringen, sondern nur mehr oder minder vollkommen lenken und einordnen. Ohne besonderes Gnadengeschenk Gottes[9] läßt es sich nicht völlig vergeistigen und von der Personmitte her durchformen. Gott selbst macht sich nicht zum Gegenstand triebhaften Begehrens, sondern nur zum Ziel geistiger, das Leibliche freilich miteinbegreifender Liebe. Er läßt darum den Platz, an dem das niedere, geistig-leibliche Begehren sonst sein Ziel sucht, leer und gibt sich nur der vergeistigten Liebe zum innerlich anziehenden Pol. In dieser Flucht des auseinanderstrebenden Begehrens sein Herz in geistig-personaler Entscheidung „ungeteilt" (1 Kor 7, 34) für Gott zu erhalten, ist nur durch die Gnade möglich. Hier aber liegt der Sieg des in Christus erneuerten Menschen: obzwar in den Spannungen des Gefallenseins — und gerade deswegen — übertrifft er selbst den unversehrten Menschen des Urstandes durch sein Ja zu bräutlich-jungfräulicher Gottesliebe. Gott hatte den Menschen wunderbar geschaffen, mit der Kraft und dem Auftrag: Wachset und mehret euch (Gen 1, 28). Als dieser gefallen war, hat er ihn aber noch wunderbarer wiederhergestellt. Ein Ausdruck dafür ist die Berufung zur Jungfräulichkeit in der Kraft eines Geistes, der selbst die Schwachheit des gefallenen und auch in der Erlösung noch begierlichen Fleisches und Geistes zu überwinden vermag.

Jungfräulichkeit ist darum eine geistige, den Menschen innerlich adelnde Haltung. Sie verengt wohl die irdisch, leib-seelische Basis menschlichen Daseins, indem sie die gott-geschaffene und den Menschen reich erfüllende eheliche Gemeinschaft ausschließt. Sie gibt ihm dafür die Weihe ausschließlicher Gottgehörigkeit, das Brautverhältnis zu Gott in Christus. Sie ist kühn und vertrauend, wagt sich selbst einem der stärksten natürlichen Triebe entgegenzustemmen — und zeugt so von der Macht Gottes im Geiste. Immer hat sie in der christlichen Geschichte als Ausdruck der Ganzhingabe gegolten. Wie sie zurückgreift zu den „Anfängen" und das Urbild des harmonischen, von Gott ganz geordneten und geistig durchformten Menschen in demütigem Verzicht und beharrlichem Kampf wiederherzustellen sucht, so schaut sie auch glaubend und hoffend voraus auf das Ende. Denn sie weiß: „Die Zeit drängt. Hinfort gilt es, daß die, welche Frauen haben, leben, als hätten sie keine; ... Denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Ich wünsche aber,

[8] *K. Rahner*, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: Schriften zur Theologie Bd. I (Einsiedeln-Zürich-Köln) 377—413, bes. 383 f.

[9] Vgl. dazu das tridentinische Dekret über die Erbsünde: *Denzinger*, Enchiridion Symbolorum 792, Absatz 5 und 6.

ihr möchtet ohne Sorge sein" (1 Kor 7, 29. 30). Wie die Jungfräulichkeit die Vollendung der Liebe erstrebt, so will sie ganz aus Glaube und Hoffnung leben und die letzten Folgerungen aus dem Evangelium ziehen.

Motive

Christliche Jungfräulichkeit ist ein Gnaden-Wunder am schwachen Fleische des Menschen. In urbildlicher Weise wurde es in der Kraft des Geistes beim Kommen Christi an Maria, der Jungfrau, gewirkt. Wenn dieses Wunder am fortlebenden Leibe Christi, der Kirche, verewigt werden soll, dann kann dies nur aus der Kraft eben dieses Geistes geschehen. „Denn der sinnliche Mensch faßt nicht, was des Geistes Gottes ist" (1 Kor 2, 14). In diesem Geiste aber gewinnt der christliche Mensch die Motive, um diesen „höheren Weg" zu gehen. Sie prägen die christliche Jungfräulichkeit und erfüllen die „Haltungen", in denen sie verwirklicht wird. Sie sind im Laufe des sich entfaltenden Lebens der Kirche verschieden gewesen. Auch unechte Motive mögen sich da und dort eingeschlichen haben. Manche Forscher glaubten in der Geschichte des jungfräulichen Lebens allerlei mehr oder minder abstrakte Ideologien entdecken zu können: Passive Weltflucht, Leibfeindlichkeit, Verachtung der Ehe, Manichaeismus, Gnostizismus, mythisches Weltverständnis. Und vielleicht steckte manchmal auch eine sehr konkrete Lohnmoral dahinter, die sich auf ein Wort Christi stützte: „... der wird Hundertfältiges dafür erhalten und das ewige Leben erben" (Mt 19, 29). Aber weder das „quid erit nobis" noch abstrakte Ideologien vermögen die christliche Jungfräulichkeitsbewegung zu erklären. Die Motive, aus denen sie wuchs und lebte und heute noch kräftig ist und in der Kirche sich weiter entfalten wird, sind sehr lebendig, gestalthaft, persönlich: Maria-Christus-Gott.

Die lebendige Gestalt der Virgo Mater hat eine unerschöpfliche Leuchtkraft. An ihr wird der Sinn christlicher Jungfrauschaft in einzigartiger Weise sichtbar: Christus, dem Herrn, dienen. Mariens Dienst war freilich so erhaben, daß sie eben in ihrer Jungfräulichkeit Christus als Mutter dienen durfte. Weil diese Verbindung nur in Maria allein verwirklicht wurde, darum hat ihre Jungfräulichkeit ein für alle Mal urbildliche Bedeutung für das jungfräuliche Leben in der Kirche bekommen.[10] Dabei erfüllt sich in Maria auch der rein menschlich-natürliche Sinn der Jungfräulichkeit aufs tiefste. Das Mädchen soll Jungfrauschaft im Hinblick auf die eheliche Hingabe, auf die Mutterschaft, bewahren. Das jungfräuliche „Für-sich-sein" ist hingeordnet auf das „dem-anderen-Gehören". Echte Jungfräulichkeit ist nicht ein unfruchtbares auf sich selbst Bezogensein, nicht etwas Negatives, ein sich dem Manne Verweigern, sondern sie ist ein Positives, ein sich dem Manne Bewahren. Der „Mann", dem sich Maria unter der Leitung des

[10] Siehe dazu Sacra Virginitas, Abschnitt III: AAS a.a.O. 187—189; Geist und Leben a.a.O. 218 f. Über neuere Kontroversen in der Deutung von Mariens Jungfräulichkeit, siehe: *P. Brodmann*, Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1, 34 in der Auseinandersetzung von heute, in: Antonianum 30 (1955) 27—44.

Heiligen Geistes geistig und leiblich bewahrt, ist der Sohn Gottes, der Menschgewordene. Mariens jungfräuliche Geschlossenheit ist durch Gottes Gnade reines Offensein für Christus geworden. Dies ist es, was die christliche Jungfrauschaft prägen muß: sie ist in ihrer Geschlossenheit gegenüber einer rein natürlichen Ergänzung doch innerlichst volle Offenheit gegenüber dem geistigen „Bräutigam". Einem Bräutigam muß schließlich jede Jungfrau gehören, wenn sie den Sinn ihres Wesens erfüllen soll. Es kommt aber auf die „Wahl" an. Die Jungfrau Christi wählt eben — mit Maria — Christus zum Bräutigam. Sie vollzieht ihre Wahl nicht der Natur, sondern der Übernatur nach. Denn ihre Jungfrauschaft ist gleich jener Mariens voll Hingabe. Sie ist erfüllt, und zwar in einer höheren Weise, als eine rein natürliche Jungfrauschaft durch die Hingabe an den Mann erfüllt werden kann. Denn die personale Hingabe, mit der sie sich Christus schenkt, ruft nach der Erwiderung durch Christus.

Hier liegt gewiß ein Ansatzpunkt verborgen, aus dem heraus die Erziehung zu christlicher Jungfräulichkeit im Geiste Mariens seelisch reicher und beglückender gestaltet werden könnte. Ist das Ideal der vollkommenen Keuschheit häufig nicht zu sehr negativ dargestellt worden, als bloße „Enthaltsamkeit", als ein Sich-Versagen (wobei übrigens nicht vergessen werden darf, daß Enthaltsamkeit auch ein Bewahrtwerden vor vielem Ungemach bedeutet, wie es im Eheleben gegeben ist)? Gewiß tritt naturgemäß das Versagen in den Vordergrund, weil dem leib-seelischen Begehren zunächst der menschliche Pol entzogen wird und als solcher auch nicht ersetzt werden kann. Und doch will das menschliche Herz sich verschenken. Wo dies nicht geschieht, ist Jungfräulichkeit leicht der Gefahr irgend einer verspäteten Ersatzform (vgl. die „Syneisaktenliebe") ausgesetzt, sei es in Form einer wirklichen mulier subintroducta oder einer fesselnden Liebhaberei. Mag diese auch ihre psychologische Bedeutung und Berechtigung haben, wo sie aber der eigentliche Ersatz des menschlichen Pols der natürlichen Liebe ist und nicht eingeordnet wird in echtes religiöses Leben der Jungfräulichkeit, da macht sie aus der Jungfrau Christi die „alte Jungfer" und aus dem „Freund Christi" (vgl. Joh 15, 13—17) den „Zölibatär". Der jungfräuliche Mensch im Sinne Christi bleibt nur dann auf der Höhe seines Standes, wenn er nach dem Vorbild Mariens vom Heiligen Geiste erfüllt ist und in Christus selbst seine Personmitte findet. Wo diese herausgebrochen wird, können die letzten Dinge eines Gottgeweihten schlimmer werden als die ersten. Er findet — wenn er von seiner wahren Liebe, die Christus ist, abfällt — selten den rechten menschlichen Pol, der seine Mitte bilden könnte, und verliert sich an Scheinwerte, die tief unter seiner personalen Würde stehen.

Nur in der Begegnung mit Christus wird die Jungfräulichkeit menschenwürdig und innerlich beglückend.[11] „Die Freude der Jungfrauen Christi ist

[11] Vgl. *A. Brunner*, Eine neue Schöpfung (Paderborn) 1952, 131 ff. — *H. Doms*, Vom Sinn des Zölibats. Historische und systematische Erwägungen (Münster 1954). — *B. Häring*, Das Gesetz Christi (Freiburg 1954) 1111—1126 (Jungfräulichkeit als besonderer Weg der Christusnachfolge).

Christus, in Christus, nach Christus, durch Christus und wegen Christus", wie Augustinus sagt.[12] Die wahre Freude an Christus schließt aber immer das Kreuz ein. Christusweg heißt Kreuzweg, wenn auch nur als Durchgang zur leidlosen Erfülltheit. Nur wer diesen jungfräulichen Weg als Kreuzweg zu gehen bereit ist, kommt zu jener tieferen persönlichen Begegnung mit Christus, die das Geheimnis dieses Weges ist. Die Jungfrau Christi bindet sich an Christus als Bräutigam und trägt von nun ab die Lasten dieser „Ehe" — eben das Kreuz Christi, die Sorge Christi um seine Familie, um seine Gemeinde, die sollicitudo omnium ecclesiarum (2 Kor 11, 28). Wer nicht von dieser Sorge erfüllt ist, ist nicht eigentlich ehelos „um des Himmelreiches willen". Der jungfräuliche Mensch im Sinne Christi muß ständig auf das bedacht sein, was des Herrn ist (1 Kor 7, 34). Darin aber begegnet ihm Christus. Die Geschichte des jungfräulichen Weges weiß bei aller menschlichen Armseligkeit um die Herrlichkeit dieser Begegnung; aber noch mehr ist im Geheimnis verborgen. Der „stumme Jubel" im Zwiegespräch zwischen Christus und der ihn ausschließlich liebenden Seele übertrifft jegliche irdische „Freude des Bräutigams" und jeden „Jubel der Braut" — die tiefsten Erfahrungen höchsten menschlichen Glücks.

Aber „mögen die Jungfräulichkeitsgelübde in der Kirche aus den verschiedensten Quellen entspringen: ihr tragender Grund muß immer die Gotthingegebenheit werden und bleiben".[13] In Christus begegnet der jungfräuliche Mensch dem lebendigen, persönlichen, dreipersönlichen Gott. Jede übernatürliche Gottbegegnung in Christus ist zugleich trinitarisch bestimmt. Auch der jungfräuliche Weg hat sein trinitarisches Geheimnis. Je mehr die Jungfräulichkeit zur personalen Gottbegegnung wird, um so mehr wird sie das Gesetz des personalen Lebens Gottes selber in sich ausprägen.

Dieses Gesetz des dreipersönlichen Lebens ist die Ordnung lebendigster, erfülltester Bezogenheit der drei göttlichen Personen aufeinander in der Einheit derselben Natur. Der Vater ist nur Vater, indem er sein Wesen, alles was er ist und hat, dem Sohne schenkt. Der Geist ist die gemeinsame Liebe beider, er ist „unsere Liebe" für Vater und Sohn, wie Augustinus sagt. Wenn das jungfräuliche Leben in der Kirche Christi von dem Blick auf das Ende hin bestimmt ist, dann ist es hingeordnet auf die Schau des dreifaltigen Gottes und nimmt schon jetzt an seinem Wesen teil. Denn der jungfräuliche Mensch möchte ja schließlich nichts anderes in sich ausprägen als die unmittelbarste, selbstloseste, reinste personale Bezogenheit auf den persönlichen Gott. Darum bleibt er ohne irdische Liebe, um mit Gott und in Gott reine Bezogenheit auf Gott und dessen Familie, die Kinder Gottes, zu werden.

Wiederum ist die Jungfräulichkeit Mariens hier das Vorbild und Urbild. Ist nicht gerade die Stunde der Verkündigung das erste helle Aufleuchten der Offenbarung des dreifaltigen Gottes? Mariens jungfräulicher Mutter-

---

[12] Augustinus, De Sancta virginitate c. 27. CSEL XXXXI, 264.

[13] *J. Auer,* Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal. Eine biblisch-dogmatische Studie, in: Geist und Leben 23 (1950) 411—425, S. 424.

beruf ist erfüllt vom Geheimnis der Wirksamkeit des dreieinigen Gottes. Weiß nicht auch die Geschichte des jungfräulichen Lebens in der Kirche um den Reichtum trinitarischer Brautmystik, die als solche eben die reine Bezogenheit eines jungfräulichen Geistes auf Gott zur Voraussetzung hat? „Das Himmelreich ist einem Könige gleich, der seinem Sohne Hochzeit hielt" (Mt 22, 2).

Sendung

Bevor diese ewige Hochzeit gefeiert wird, ist jungfräuliches Leben auf Erden das Warten der klugen Jungfrauen im Dunkel der Erdennacht auf die Ankunft des himmlischen Bräutigams. Ihr Licht soll in dieser Nacht leuchten und zu steter Wachsamkeit für Christus und Gott unter den Menschen aufrufen. Sie erfüllt sich nicht allein in der persönlichen Beziehung eines Einzelmenschen zu Christus und Gott, sondern vorzüglich im Dienst an der Gemeinschaft Christi, der Kirche, und an der Menschheit im ganzen. So gewinnt sie — auch hier wiederum in Nachahmung Mariens — eine geistige Fruchtbarkeit, die das Ziel echter Jungfräulichkeit ist. Die christliche Jungfräulichkeit hat ihre Erfüllung in ihrer Sendung für die Kirche. Dieses Sendungsbewußtsein geht völlig in Haltung und Motiv dieser vollkommenen Hingabe mit ein.[14]

Die christliche Jungfräulichkeit hat eine Sendung innerhalb der Menschheit. Sie ist durch sich selbst eine Gewissenserforschung für die „Welt" und eine Verurteilung ihrer Augenlust, Fleischeslust und aller Hoffart des Lebens (1 Joh 2, 16). Durch ihre besondere göttliche Berufung, „heilig zu sein an Leib und Seele" (1 Kor 7, 34), tragen die jungfräulichen Menschen auf ihre Weise bei zur Heiligung und Entsühnung jener Welt, die Paulus mit dem Worte verurteilt, „daß ihr Gott der Bauch sei" (Phil 3, 19).

Jungfräuliche Sendung ist aber im Sinne ihres marianischen Urbildes vor allem eine Teilnahme am innersten Wesen der Kirche und ihres Verhältnisses zu Christus. Ja, der Stand der sacra virginitas ist so notwendig für die Kirche, daß diese ihr Wesen auf Erden gar nicht vollwertig darstellen kann, ohne ihn sich einzugliedern. Gewiß dürfen wir die Sendung des „ehelosen Lebens um Christi willen" nicht überbetonen. Überall, wo von Sendung in der Kirche die Rede ist, stellt sich sofort die Frage nach ihrer Teilfunktion und gliedhaften Einordnung. Jedoch steht die Jungfräulichkeit an bevorzugter Stelle, wie Papst Pius XII. im Sinne der alten Überlieferung dies ausdrücklich gegenüber moderner Überbewertung der Ehe betont.

Die Kirche hat als ganze auf Erden eine doppelte Aufgabe: sie repräsentiert einmal selbst den himmlischen Bräutigam, da sie der auf Erden fortlebende Christus ist. Dann aber ist sie „Braut" gegenüber diesem Bräutigam (vgl. Eph 5, 24. 27) als „Gattin des Lammes" (Geh Offb 21, 9). Sie ist das

[14] Wenn erst hier von Sendung ausdrücklich die Rede ist, so soll das nicht heißen, daß sie mit der Idee der Jungfräulichkeit nur zufällig und äußerlich verbunden sei. Die Eigenart der Sendung liegt gerade im Bräutlich-Personalen der Jungfräulichkeit begründet.

lebendige siegreiche Ergebnis des Werbens Gottes um den Menschen. Diese doppelte Aufgabe erfüllt die Kirche, indem sie zugleich Haupt und Leib ist, d. h. unterschieden ist nach Amt hier und Gemeinde dort. Die Jungfräulichkeit hat aber ihre besondere Sendung und Bedeutung innerhalb von Amt und Gemeinde, für Haupt und Leib.

Die vornehmste Aufgabe, die Repräsentation oder sichtbare Darstellung des seit seiner Auffahrt verborgenen himmlischen Bräutigams (vgl. Mt 25, 14. 19), kommt dem geweihten, mit der amtlichen Sendung betrauten Priestertum zu. Gewiß kann und könnte das Priesteramt diese seine Aufgabe auch erfüllen, wenn dessen einzelne Glieder durch das Band der Ehe gebunden wären. In dieser ehelichen Bindung erfüllte es zunächst in der überwiegenden Mehrheit in der Urkirche seine Aufgabe. Wie von selbst tendierte aber das kirchliche Leben nach einem jungfräulichen Priesterstand — und dies gewiß unter der Leitung des Heiligen Geistes, der immerdar bestrebt ist, das Wesen der Kirche in wachsender Deutlichkeit auszuprägen. Sicher ist aber das Leben in Jungfräulichkeit ein besonders tiefer und entsprechender Ausdruck der einzigartigen Sendung des geweihten Priestertums in der Kirche: den unsichtbaren Sponsus Ecclesiae castissimus in der Gemeinde darzustellen. Wegen dieser seiner hohen Berufung wird gerade das geweihte Priestertum im Amt darnach streben, die Heiligkeit jungfräulichen Lebens besonders auszuprägen, ob es nun zu dieser Lebensform durch ein Gesetz der Kirche oder durch ein Gelübde verpflichtet wird.[15] Die durch das innere Telos der Weihe geforderte Weihegesinnung könnte keinen schöneren Ausdruck finden als in der Wahl jener Lebensform, die auch Christus in seinem Erdenleben verwirklicht hat und die seine Aufgabe, Bräutigam der Kirche zu sein, so vollendet darstellt.

Die Kirche ist aber auch Braut Christi als sein durch sein Blut erworbenes Eigentum. In dieser Gestalt schaut sie Johannes, der jungfräuliche Seher der Geheimen Offenbarung. Wem könnte innerhalb dieser Kirche-Braut die Darstellung der Brautwürde mehr zukommen als dem Stande der Christus ausschließlich geweihten Jungfrauen? Sie sind in besonderer Weise die Ecclesia Sponsa, ob sie nun das Ordenskleid tragen oder in der Welt leben, durch Gelübde gebunden sind oder ohne Gelübde in unwandelbarer Entscheidung um Christi willen die Jungfrauschaft bewahren. Sie bekunden in einer Tiefe, die das ganze menschliche Sein ergreift, daß die Kirche Christi Eigentum ist, um von ihm dem Vater übergeben zu werden (1 Kor 15, 24).

Diese Sendung des Standes der Jungfräulichen darf jedoch nicht von der Aufgabe des Standes der in der Ehe Gebundenen losgelöst werden. Kraft eines Sakramentes haben auch die Eheleute in ihrer Weise am Brautgedanken der Kirche Anteil. „Dieses Geheimnis ist groß; ich sage dies aber in bezug auf Christus und die Kirche“ (Eph 5, 32). Kraft der Weihe im Sakra-

[15] Zu dieser Frage über den eigentlichen Titel der Verpflichtung vgl. *B. Häring*, Das Gesetz Christi a. a. O. mit Hinweis auf Studien von W. Bertrams. Manche Anregungen für obige Ausführungen verdanke ich meinem Mitbruder O. Semmelroth.

ment und ihrer gegenseitigen Gemeinschaft stellen Mann und Frau durch die Verbindung miteinander die mystische Ehe zwischen Christus und der Kirche dar. Ein und dieselbe Brautschaft Christi mit der Kirche ist also auf zweifache Weise durch die Glieder der Kirche in ihrem Verhältnis zu Christus dargestellt: der Stand der Jungfräulichen ist Verkörperung der Ecclesia Sponsa durch seine unmittelbare Weihe an den Bräutigam Christus; der Stand der im Sakrament der Ehe Gebundenen ist durch die gegenseitige Bindung aneinander ein Nachbild des Christus-Kirche-Verhältnisses als Haupt (Mann) und Leib (Braut) (vgl. Eph 5, 21—33). Beide Stände zusammen bilden erst die ausgestaltete Ecclesia Sponsa.

Doch ist bisher die Sendung der Sacra Virginitas nur von einer Seite her gesehen, als Nachahmung und Darstellung Jesu Christi in der Welt und in seiner Stellung gegenüber der Kirche, als verwirklichte Teilnahme am Wesen und der Sendung der Kirche. Diese Sendung geht aber in die Welt hinein. Der Stand der Jungfräulichen soll nicht bloß oder nicht so sehr das stille isolierte Sammelbecken derer sein, die aus der Welt fliehen, sondern das gefüllte Staubecken, das die verwandelnde Kraft Christi und des Heiligen Geistes in die Welt hineinsenden kann, sei es in einem beschaulichen, sei es in einem aktiven Leben für die Kirche.[16] Daß aber der Stand der Jungfräulichen in besonderer Weise ein Organ der Geistvermittlung an die Kirche und damit auch an die Welt ist, beweist das Leben der Kirche in Geschichte und Gegenwart.[17] Wenn wir behaupten dürfen, daß die urchristlichen Charismata und Charismatiker in der Kirche bis heute nicht ausgestorben sind, so dürfen wir sie gerade innnerhalb der Gott- und Christusgeweihten suchen. Wohl etwas überspitzt, aber doch im Grunde richtig, sagt Sven Stolpe: „Die Jungfräulichkeit ist die erste Voraussetzung für eine außerordentliche Berufung."[18]

In Maria haben diese Berufungen begonnen. Sie werden erst zu Ende sein, wenn die vollendete Ecclesia Sponsa dem himmlischen Bräutigam zugeführt wird zu ewiger Vereinigung zwischen Gott und Mensch.

---

[16] *H. U. von Balthasar* hat in seiner programmatischen Schrift, Der Laie und der Ordensstand (Freiburg 1949), im Sinne der Apostolischen Konstitution Papst Pius' XII. „Provida Mater Ecclesia" und anderer Rundschreiben diese Sendung des Standes der Jungfräulichkeit in der Welt neu und eindringlich begründet. Im Institutionellen und in der Verklerikalisierung des Ordensstandes sieht er das besondere Hindernis, das diesen an der Erfüllung seiner Sendung in der Welt hindere. Darum komme heute den weltlichen Instituten eine besondere Bedeutung zu. Hierzu möchten wir nur betonen, daß das Verhältnis von Priestertum und Jungfräulichkeit ein besonderes ist gemäß seiner oben umschriebenen Gliedfunktion im Ganzen der Kirche. Weil es aber ein besonderes ist, läßt sich auch das Verhältnis von Laie und Ordensstand in voller Weise betonen.

[17] Siehe bei *H. U. v. Balthasar* a.a.O. 31 ff.

[18] *Sven Stolpe,* Das Mädchen von Orléans, Frankfurt 1954, Josef Knecht, 94.

Europas Einsturz und die Weltvernunft

Von G. FRIEDRICH KLENK S.J.

Je mehr Jahre zwischen die Gegenwart und den Untergang des Dritten Reiches treten, desto zahlreicher werden die Versuche werden, den Nationalsozialismus, dieses blutige Flammenzeichen an der Wende eines europäischen Zeitalters, geschichtsphilosophisch, d. h. im Rahmen einer letzte Gründe und Zusammenhänge aufspürenden Geschichtsdeutung, verständlich zu machen. Es geht dann nicht mehr so sehr um die Einzelheiten der schrecklichen Katastrophe, die wir durchlebt haben, auch nicht mehr nur darum zu sehen, wie in den entscheidenden zwanziger und dreißiger Jahren alles gekommen ist, wieweit z. B. die Hitlerbewegung durch die Unreife der jungen deutschen Demokratie in ihrem Anschlag auf den Staat unterstützt worden ist — es geht vielmehr um seine Ursprünge in der europäischen und Weltgeschichte und um den Versuch, ihm einen verstandesmäßig einsichtigen Ort im Ganzen des Weltgeschehens zuzuweisen.

Als einen solchen Versuch müssen wir Otto Westphals Buch: „Weltgeschichte der Neuzeit 1750—1950" werten.[1] Er wagt es als „Exfaschist die Architektur der Weltgeschichte nachzubauen" (11, Vorwort). Seine Absicht ist dabei doppelt: auf der einen Seite will sein Buch „‚ein Viertes Reich', das nur eine reaktionäre Auflage des Dritten sein könnte, im Mutterleib des Gedankens töten, um eine Entwicklung zu verhüten, welcher das ‚Finis Germaniae' nicht nur in dem erlebten politischen, sondern auch im physischen Sinne gewiß wäre. Und auf der anderen Seite will es eine Atmosphäre vorbereiten, in der dem Dritten Reich diejenige Würde zurückgegeben wird, die ihm auf die Dauer nicht aberkannt werden kann: die einer großen historischen Erscheinung, die die Welt in Atem hielt, und eines schicksalhaften Vollzuges, in dem — und nicht erst seit Hitler — das *Unmögliche* und das *Notwendige* eine Verflechtung eingegangen waren, die von so tragischer Vernunft war, wie sie in aller Weltgeschichte waltet" (11, Vorwort).

Um diesem Anliegen von vornherein die tiefernste Note zu geben, die ihm zukommt, möchten wir den Leser mitten in die Gegenwartssituation des deutschen Volkes hineinstellen, wie sie Westphal sieht. „Europa ... kann sich nicht verteidigen, es kann sich bestenfalls verteidigen lassen. Das ist zweierlei und etwas sehr Verschiedenes. Und wenn Europa nicht endlich anfängt zu erkennen, daß es nur noch ein Schatten ist, daß es im Hades lebt, daß es gestorben ist, dann wird sich jene Metamorphose *nicht* an ihm vollziehen, die in der Unterwelt, im Mitternachtsstand der Sonne, *im* Nadir des Geschehens stattfinden kann, dann, wenn die Augen offen sind, im Dunkel Lichter zu erspähen. Das Mysterium der Verjüngung geht durch das Erlebnis des Todes" (387). „Uns selber werden wir bei lebendigem Leibe überleben, wie Menschen, die nichtsnutzig gelebt haben, weil sie den Mut

[1] Stuttgart 1953, W. Kohlhammer. Als nachgelassenes Fragment eines geplanten größeren Werkes herausgegeben von *Adolf Rein* und *Rudolf Buchner*.

nicht haben, den Tod zu erleben" (ebd.). „Wir bejahen nur freundliche Realitäten, keine feindlichen, weil wir die Majestät Gottes in den anderen nicht ehren, weil wir nun einmal nicht daran heran wollen, daß es aus ist mit der alten Macht und Herrlichkeit Europas" (ebd.).

I

Die Vernunft der Geschichte, der Logos, die Majestät Gottes scheinen dem Verfasser im Niedergang Europas aufzuflammen, für uns ein düsteres Mahnzeichen in der Nacht des Unglücks. Daß Hegel im Gange der Geschichte das Walten der Weltvernunft sah, mag man verständlich finden. Seine Zeit führte Preußen politisch auf eine ungeahnte Höhe und seine Mitwelt war erfüllt von den Stimmen der Geister, welche die neuere deutsche Kultur begründet und den Aufschwung der deutschen Wirtschaft grundgelegt haben. Aber am Ende der Hitler-Ära im Weltlauf die Logik der Geschichte zu verkünden — das ist etwas ganz anderes.

Zunächst freilich zeigt das vordergründige Geschehen auch in der Deutung Westphals andere Züge: die Züge wahnsinniger Willkürpolitik eines kranken Übermenschen. Sie wurde Freunden der nationalsozialistischen Bewegung klar, als Hitler nach der Münchener Übereinkunft endgültig „die diktatorische gegen die konsultative Methode" einsetzte, als er sich weigerte, weiterhin durch Verhandeln politisch zu wirken und statt dessen mit der Faust zuschlug. Er wollte seine Pläne durchsetzen, ohne jemand zu fragen, ohne auch nur sein Volk zu fragen. Die deutsche Nation hatte nach Westphal „zu Hitler unbegrenztes Vertrauen", insofern er ihr Recht auf Existenz und Gleichberechtigung erfochten hatte. „Aber ein wesentlicher Teil dieses Vertrauens und dieser Bewunderung bestand gerade in der Wahrnehmung, daß ihm die Zerreißung der Versailler Fesseln ohne Krieg gelungen war. Noch glaubte im Volk niemand, geschweige denn konnte im Volke jemand wissen, daß er mehr wollte, als was mit friedlichen Mitteln erreichbar war. Da er es aber wollte, war die passive Haltung der Massen bei dem Berliner Umzug und der Applaus für Chamberlain in München bereits eine unbewußte Demonstration des Volkes gegen ihn. Seine eingestandene Enttäuschung ist der tiefste Freispruch der Nation von kriegerischen Absichten, der gefunden werden kann" (367). „Der Hitler vor und nach München war derselbe und doch ein anderer. Er hatte Hemmungen gehabt, die ihn so Großes ... hatten vollbringen lassen. Jetzt entledigte er sich ihrer und seine Hemmungslosigkeit wurde sein Verderben" (371).

An zwei Dingen nahm er nach München Anstoß: daß er in der tschechoslowakischen Krise nicht einfach hatte befehlen können, sondern sich an den Verhandlungstisch hatte setzen müssen, und daran, „daß das deutsche Volk nicht für den Krieg entflammt gewesen war. Und er beschloß, diese beiden Schranken fortan nicht mehr zu respektieren" (ebd.). Das Ergebnis kennen wir. Aber man würde es kaum als eine sinnvolle Logik der Geschichte erfahren, daß ein zum Tyrannen gewordener Volkstribun, ein

krankhafter Übermensch, das widerstrebende deutsche Volk, ja einen ganzen Erdteil ins Verderben stürzte. „Mit dem, was Hitler nach der Herbstkrise von 1938 tat, wurde er verbrecherisch" (372). Es scheint dem unverbildeten Denken keineswegs vernünftig, daß eine Kultur an den Rand des Untergangs gerät, nur damit ein politischer Verbrecher von der Weltgerechtigkeit vor aller Augen ad absurdum geführt werde, daß die Nemesis ihn vor allen Anschlägen und Attentaten bewahrte, damit er bis zur letzten Neige erlebe und auskoste, was er angerichtet hat. Und zudem, war etwa erst die nach München einsetzende verstärkte Judenverfolgung verbrecherisch? Wie viele Frevel waren nicht vorher bereits begangen worden!

Westphal bleibt indes auf dieser vordergründigen Linie der für uns unmittelbar greifbaren Einzeltatsachen nicht stehen. Er stellt Hitler in die europäische Entwicklungsgeschichte hinein und deutet ihn sozusagen als Handlanger des Weltgeistes und Vollstrecker seiner geheimen Pläne. Wir gelangen vom sichtbaren Schauplatz der politischen Bühne mit ihrem Gewimmel an hellen und dunklen Gestalten, die miteinander fechten oder einander umwerben, in die Gründe überpersönlicher Mächte.

II

Schon bevor Hitler zum Kampfe antrat, hatte das Schicksal nach Westphals Urteil bereits gegen seinen politischen Plan entschieden. Hitler wollte etwas, was nicht mehr möglich war, ein weder von Asien noch von Amerika abhängiges Europa. Dadurch, daß er sich mit allen Mitteln dagegen wehrt, führte er eben herbei, was er verhindern wollte: Europas Untergang. Der Weltgeist hatte sein Urteil über den alten Erdteil längst gesprochen. „Die moralische Verurteilung des konservativen Europa durch die liberalen Westmächte, wie sie, vor 1914 durchaus unbekannt, seit 1914 in Gang gekommen und mit der Ablehnung des Friedensangebots der Mittelmächte und mit der Beantwortung der Botschaft Wilsons von Paris und London aus zu machtvollem und volltönendem Ausdruck gebracht worden war, basierte, wie fragwürdig der Moralismus auch immer gewesen sein mag, auf der — bewußt oder unbewußt — richtigen Erkenntnis, daß Europa durch sich selber nicht mehr zu retten sei. Diese realistische Einsicht hatten England und Frankreich vor Deutschland voraus. Indem sie, nicht eben liebreich, die konservativen Tendenzen, abgelebt wie diese waren, anprangerten, empfahlen sie sich dem Kontinent, der es ‚besser hatte', weil er keine ‚Schlösser und Paläste', keine konservativen Tendenzen hatte. Sie waren rechtzeitig in den Hafen der transatlantischen Demokratie eingefahren. Deutschland dagegen hatte sich seit und durch Bismarck auf den ‚Status quo', d. h. auf die Idee gegründet, Europa zu behaupten. Das hatten einst auch Frankreich und England gewollt: Frankreich unter Napoleon, als es Amerika und Rußland in sein *Gefolge* gegen England nahm; England, als es, mit Frankreich als Trabanten, der Welt von China bis Mexiko Gesetze, europäische Gesetze, gab. Aber sie hatten eingelenkt. England hatte schrittweise begrif-

fen, daß es an den Vereinigten Staaten weder in Mittelamerika noch in Ostasien vorüberhandeln konnte, und schließlich gab es eine angelsächsische Gemeinsamkeit. Frankreich hatte seit 1789 seine großen Sympathien für und in Amerika. Beide Nationen waren innerlich auf das ‚amerikanische Jahrhundert' vorbereitet. Deswegen haben sie über Deutschland gesiegt. Deutschland hatte von Haus aus weniger Gegensätze gegen Amerika als England und Frankreich. Friedrich der Große begrüßte die amerikanische Freiheit, und Bismarck und Lincoln marschierten auf der gleichen Weltlinie. Aber Deutschland wollte Europa halten. Von Napoleon und Palmerston war die europäische Tendenz auf Bismarck übergegangen. Deutschland war dazu bestimmt, wie im Hochmittelalter das erste, so jetzt das letzte europäische System zu tragen. Dies System aber war zwangsläufig, da Amerika und Asien von neuen Entwicklungen trächtig waren, nicht das des status quo. Bismarck wollte Europa in jedem Sinne ‚konservieren'. Bethmann auch. Konservieren schloß nicht ein gewisses konservatives Liberalisieren aus.

Aber es blieb doch eine konservative Dominante. Als dies deutsche System im Sommer 1916 zu Bruch ging, modifizierte es sich dahingehend, daß es aus einem reaktionären ein konterrevolutionäres wurde, aus einem defensiven ein aggressives. Aber die Europa-Idee blieb leitend. Die Herausforderung Amerikas durch den unbeschränkten U-Bootkrieg und die Herausforderung Asiens durch den Frieden von Brest-Litowsk waren die beiden Handlungen des konterrevolutionären Deutschland, um Europa durch sich zu behaupten, wozu es diejenigen Gewalten emanzipierte, die Bismarck, in dessen ‚An sich' sie auch mächtig waren, auf den ‚Hausflur' verwiesen

Da der Kontinent nicht mit den gewöhnlichen Mitteln zu erhalten war, mußte es mit gegenrevolutionären Waffen und ihm zuvorkommendem Angriff geschehen. „Nur wenn Deutschland zum ‚Aggressor' wurde, konnte Europa behauptet werden" (218). Der demokratische Westen hatte ein anderes Ethos: Europa sollte gar nicht mehr behauptet werden. In diesem Sinne der europäischen Behauptung waren nach Westphal Ludendorff und später sein Schüler Hitler große Europäer. Aber da Europa ja nach dem Spruche des Schicksals nicht behauptet werden sollte, „fehlte Ludendorff auch so viel Moral und Intellekt, wie ihm fehlen mußte, wenn die Aufgabe, die er sich stellte, nicht gelöst werden sollte" (ebd.). Er und sein Nachfolger Hitler waren also eben in ihrer Unmoral Werkzeuge der Geschichte. Sie waren gleichsam wie eine List der verborgenen Logik der Geschichte, ans Ziel zu kommen. Dieses Ziel wird in unserem Jahrhundert durch drei Phasen hindurch erreicht: „Die Konsolidierung des amerikanischen Sieges und der russischen Revolution und der Neuordnung Europas durch die Pariser Vorortverträge (1917—1921); der Versuch eines Ausgleichs der europäischen mit den amerikanisch-asiatischen Tendenzen, die Ära des Pazifismus und des Völkerbundes (1921—1929); und die Erhebung Europas gegen Amerika und Asien, die Ära des Faschismus (1929—1945)" (219).
hatte" (218).

Es war seit langem wie ein schweigendes Bündnis zwischen Asien und Amerika, den alten Erdteil zu entthronen. Aber war es nicht doch politischer Unverstand und schlechter Wille, die hier neben der Gewalt der Dinge entschieden haben? Auch Westphal nimmt diese Frage auf: „Beides, die Intervention Amerikas in die europäischen Angelegenheiten und die Aufstellung Rußlands jenseits der gesellschaftlichen Grundlagen der europäischen Kultur, war die Antwort der Geschichte darauf, daß Europa die letzte Gelegenheit, mit seinen inneren Gegensätzen aus eigener Kraft fertig zu werden, hatte vorübergehen lassen. Weder die Zentralmächte noch die Einkreisungsmächte gewannen es in dem schicksalsträchtigen Winter 1916/17 über sich, aus dem nach zweijähriger wechselvoller Kriegsführung zwischen ihnen hergestellten Gleichgewicht der militärischen Kräfte politische Konsequenzen zu ziehen. Auf die Ablehnung des deutsch-österreichischen Friedensangebotes durch England und Frankreich antwortete Deutschland mit der Erklärung des unbeschränkten U-Boot-Krieges.

Fehler der Diplomatie oder Übermacht der Dinge? Die Alternative ist falsch gestellt. Die Übermacht der Dinge sucht sich durch die Fehler, zu denen sie die Diplomaten der Gegenseite zwingt, ihren Weg“ (382). Es war also die Übermacht der Dinge, die unvermeidbare Logik der Geschichte.

Aber nicht nur Vollstrecker des Schicksals waren die europäischen Staatsmänner und vor allem Hitler, sie und eben wieder vor allem der „Führer“ werden zu noch höherem Range erhoben. Der Weltgeist wirft, was seine Rolle ausgespielt hat, unbarmherzig beiseite, aber er gewährt der Größe auch einen großartigen Untergang, auch wenn er schauerlich groß ist. „Wenn Ludendorff und Hitler nicht gekommen wären, wäre der Welt und nicht zuletzt Deutschland unendliches Leid erspart worden, dadurch nämlich, daß Europa sich widerstandslos in seine Aufteilung zwischen Asien und Amerika gefügt hätte. Aber so gehen keine Erdteile unter. So geht kein Leben unter, ohne in seinem Untergang, wenn er unvermeidlich geworden ist, den Teufel in das ‚Haus‘ zu lassen. Wer leugnet, daß auch dies das Werk Gottes sei, der gibt den Menschen zu viel Macht über Gott“ (219). Die Weltgeschichte selbst oder Gott veranstaltete den Aufgang Asiens und Amerikas: „das war der Weisheit letzter Schluß, die Logik der Tatsachen, gegen die Europa sich heroisch aufbäumte, und der es so erlag, wie das Große in der Geschichte untergeht — im Chaos“ (378).

Hier drängt sich einem die Frage auf: gewinnt Hitler auf diese Weise nicht eine dialektische Apotheose? Die furchtbare Verantwortung für den Untergang eines Reiches und den Ruin eines Erdteils schlägt um in die düstere Hoheit eines luziferischen Sachwalters der Weltvernunft. In der nackten Welt der historischen Entwicklungsgesetze wird dann folglich der Nationalsozialismus vollends entlastet: „Es würde eine Verzerrung des geschichtlich Realen ohnegleichen sein, wenn man annehmen wollte, daß mit so gewaltigen Energien und Wachstumspotenzen geladene Weltkörper, wie sie die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten darstellen, nicht dahin ge-

kommen wären, wo sie heute stehen, wenn in Europa an Stelle des Dritten Reiches, das ihnen verwehren sollte, dahin zu kommen, ein Deutscher Bund oder eine Weimarer Republik gestanden hätte, die es ihnen gar nicht erst zu verwehren hätte versuchen können. Nein, es stießen zwei *Offensiven* aufeinander, lokal, d. h. europäisch gesehen, war die deutsche die mehr offensive, universal, d. h. planetarisch gesehen, war die deutsche, eben weil sie Europa halten wollte, die mehr defensive. Europa war schon seit Bismarck in der Defensive. Und es mindert die Größe Amerikas und Asiens, zu sagen, daß sie nicht seit langem in der Offensive waren. Retardierende Kräfte hat es natürlich auch in ihnen gegeben. Aber die Geschichte führte sie aufwärts zur Erhebung über Europa. Und das wollten sie auch" (362).

Hitler, in der Schicht des Personal-Ethischen ein ungerechter Angreifer und hemmungsloser Gewaltmensch, ist in der Welt der geschichtlichen Notwendigkeiten also der letzte Bannerträger eines wankenden Erdteils — das ist eine verblüffende Zweigeleisigkeit. Es konnte also eine geschichtlich so wundersame Welt wie die europäische in ihrem strahlenden, herrscherlichen Eigenleben nicht sterben ohne den Teufel ins Haus zu lassen, um mit seiner Hilfe einen letzten verzweifelten Rettungsversuch zu machen? Und „wer leugnet, daß auch dieses das Werk Gottes sei, der gibt dem Teufel zu viel Macht über Gott" (219). (?)

So wie diese Worte stehen, müssen wir sie leugnen. Und wir verneinen auch die Voraussetzung einer solchen Verzweiflungstat: die Notwendigkeit, daß Europa hätte völlig abdanken müssen, ja, daß es in dem, was seine eigentliche Größe ausmacht, auf seine Weltmission hätte verzichten müssen.

Nein, Hitlers Tat war nicht Gottes Tat, ebensowenig wie es Gottes Tat gewesen ist, daß der böse Dämon die ersten Menschen zum Abfall verführt hat. Nur wenn man das Welttheater mit der Vielzahl seiner Handelnden, mit seiner atemberaubenden Dramatik vereinfacht zu einem Selbstgespräch Gottes, und wenn auch dieses Selbstgespräch ausgelöscht wird zugunsten eines unpersönlichen pantheistischen Allgemeingeschehens im spinozistischen, hegelianischen oder croceanischen Sinne, wird das Absolute zum Träger der Geschichte. Der erregende Kampf auf der Weltbühne ist nur erklärbar, wenn man eine Mehrzahl der Handelnden annimmt, die nicht nur mit Geist, sondern auch mit Freiheit begabt sind: einen personhaften, transzendenten und der Welt gegenüber freien Gott und freie persönliche Geschöpfe und eine zwar in diesen Geschöpfen begründete, aber in ihrem Unbedingtheitsanspruch über ihnen stehende sittliche Wertwelt.

Der Mensch hat tatsächlich Macht über Gott, es ist aber die Macht der Freiheit, die Gott ihm geschenkt hat. Es ist eine Macht, die von Gott stammt, keine eigene, sie besteht darin, daß der Allmächtige die personale Würde seines Ebenbildes achtet, es ist eine Selbstbegrenzung Gottes gegenüber dem Werke seiner Hände, das teilhat an seiner Geistnatur. Wenn Gott den Menschen schaffen wollte, konnte er ihn nur in Freiheit erschaffen, in jener privilegierten Würde, die das Gesetz nicht mechanisch und naturhaft er-

füllt, sondern mit einem inneren Ja der Entscheidung. Es ist keine Freiheit, die dem Menschen gestattete, sein Wesen und seine Welt selbst zu entwerfen, sondern eine Freiheit, die göttliche Gedanken verwirklichen soll. Es ist eine an höheres Sollen gebundene Freiheit.

Weil es nun kein naturhaftes Müssen ist, das den Menschen lenkt, deswegen ist es möglich, daß im Bereiche der irdischen Erscheinungen der Eindruck entstehen kann, als ob Menschenwille über Gottes Willen triumphiere, als ob die Macht Gottes dem Mißbrauch menschlicher Freiheit erliege. Als ob der Teufel, der von Menschen ins Haus gelassen wurde, Gott den Gang der Geschichte vorschreibe, als ob Gottes Majestät entthront würde, ja als ob er sich aufs Bitten und Betteln einlassen müsse. Gott wird ohnmächtig gegenüber dem das Böse wählenden Menschen: „Wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel versammelt", so klagt Jesus über Jerusalem, „aber ihr habt nicht gewollt" (Mt 23, 37). So durchkreuzt menschliche Freiheit Gottes Pläne — so ohnmächtig ist der Allmächtige, wenn sein Geschöpf nicht will. Aber es ist nur eine Ohnmacht im Vordergrunde des Geschehens. Bereits zieht wie eine schwarze Wetterwolke das Gericht herauf: „Sehet, euer Haus wird euch wüste gelassen werden!" (ebd.). Es ist in vielen Fällen nicht der unmittelbare Gang der Geschichte, durch den Gott die gebührende Huldigung erhält, sondern nur ein Weltgeschehen, das im Horizont des Gerichtes steht. Und oft ist dieses Gericht keineswegs so offenbar wie das Strafgericht, das am Judenvolke vollzogen worden ist, sondern verborgen bis zum Jüngsten Tag.

Da es im Weltlauf oft geschieht, daß der Mensch Steine statt Weizen in die Mühlen Gottes wirft, und Gottes Gerichte oft verborgen sind — so kann für unser menschliches Urteil von einer Logik der Geschichte nur in beschränktem Umfange die Rede sein. Auch die Gewißheit, daß die ewige Allmacht und Liebe aus irdischer Schuld himmlischen Segen erschaffen kann, lichtet nur für das Auge des Glaubens, aber nicht für das historische Wissen alle Schatten und Rätsel des Menschheitsweges.

Die Tat Hitlers war also nicht Gottes Tat, und da Gott dem Menschen einen weiten Spielraum freien Willens gelassen hat, braucht sie es auch nicht zu sein. Und da Hitlers Tat keineswegs durchgängig eine Logik der Weltvernunft verrät, kann sie es für unser Wissen auch nicht sein. Doch wird in diesem letzteren Punkt noch einiges zu überlegen sein.

Westphal sagt: „Hitler hat den antikommunistischen Wind nicht erfunden; er war mit wechselnden, zeitweise sehr beträchtlichen Windstärken seit der russischen Oktoberrevolution in der Welt und alle europäischen Nationen hatten ihn dann oder dann mitentfacht. Er aber wollte ihn zum Orkan anblasen. Daß Deutschland alsdann die Führung Europas zufallen würde, war zwar vorauszusehen, aber ob die deutsche Führung für Hitler im tiefsten Grunde das Ziel selber und nicht nur das Mittel zum Ziele war, ob er, zu-

gespitzt gesagt, nicht noch mehr antimarxistischer Europäer als großdeutscher Imperialist war, mag noch einmal zu untersuchen sein. Wenn der Reichsjugendführer von Schirach für den Unterricht in den Adolf-Hitler-Schulen die europäische Parole dergestalt ausgab, daß er sagte, es könne auch sehr wohl einmal so sein, daß dieses antiasiatische Europa von einem Franzosen oder einem Holländer geführt würde, wenn er von der Jugend verlangte, daß sie nicht nur Englisch und Französisch, sondern auch Spanisch und Russisch lerne, worüber man, wie über vieles, was intern war, draußen schwerlich etwas weiß, so wird solches nicht verständlich ohne die europäische Idee, ohne den Glauben, daß unter der Decke der neutralisierenden Intellektualität der alten europäischen Gesellschaft noch gewaltige Kräfte des Widerstandes, der Erhebung und des Angriffs schlummerten, nicht nur in Deutschland, sondern überall. Der Versuch, diese Kräfte zu mobilisieren, um die Aufteilung Europas unter Asien und Amerika zu verhindern, das war der Nationalsozialismus" (327).

Uns erscheint es äußerst fraglich, ob der Nationalsozialismus wirklich von dem Gedanken beseelt war, Europa vor einer damals noch gar nicht spruchreifen Aufteilung unter Amerika und Asien zu bewahren. Wir sagen, daß diese Aufteilung noch gar nicht spruchreif war. Eine unbestimmte Gefahr dazu lauerte im Schoße der Zukunft — gewiß. Aber weder in Sowjetrußland noch in den Vereinigten Staaten dürfte man von der Möglichkeit einer solchen Aufteilung geträumt haben. Welcher amerikanische Politiker würde Anfang der dreißiger Jahre auch nur mit dem Gedanken gespielt haben, daß ein gutes Jahrzehnt später die Divisionen seines Staates für eine Dauerbesetzung nach Mitteleuropa ausrücken würden, daß das Sternenbanner an der Elbe die Grenzlinien zwischen Eurasien und dem Westen abstecken würde? Nein, die „mit so gewaltigen Energien und Wachstumspotenzen geladenen Weltkörper, wie sie die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten darstellen" (362), wären ohne die Hilfe Hitlers nicht dahin gekommen, wo sie heute stehen. Es würde durchaus keine Verzerrung des Geschichtlich-Realen bedeuten, wenn man annehmen wollte, daß weder unter einem deutschen Bund noch unter einer Weimarer Republik ein Unheil über uns hereingebrochen wäre, wie es uns die nationalsozialistische Ära gebracht hat. Ohne die politischen Fehler und die irrsinnigen Herausforderungen des Dritten Reiches hätte kein amerikanischer Präsident sein Volk zu einem Vernichtungskriege gegen die europäische Mitte aufpeitschen können. Und wir wissen, daß die Sowjetmacht ohne die ungeheuren Sachlieferungen aus den USA nicht imstande gewesen wäre, siegreich bis nach Berlin vorzudringen. Darum handelt es sich: um die restlose militärisch-politisch-wirtschaftliche Vernichtung Mitteleuropas. Unseres Erachtens besteht kein hinreichender Grund anzunehmen, daß sie auch ohne den Nationalsozialismus gekommen wäre. Nun sagt ja der Verfasser selber: „Wenn Ludendorff und Hitler nicht gekommen wären, wäre der Welt und nicht zuletzt Deutsch-

land unendliches Leid erspart worden", aber er fährt fort, „dadurch nämlich, daß Europa sich widerstandslos in seine Aufteilung zwischen Asien und Amerika gefügt hätte" (218/19). Und er protestiert dagegen: „So gehen keine Erdteile unter. So geht kein Leben unter, das eine Weltmission gehabt hat, wie das europäische. Es geht nicht unter, ohne in seinem Untergang, wenn er unvermeidlich geworden ist, den Teufel ins ‚Haus' zu lassen" (219). Es geht nicht unter, ohne den Teufel und seine Greuel ins Haus zu lassen: Hitler und seine Taten. Damit wird ausdrücklich angenommen, ohne das Dritte Reich wäre vieles milder ausgefallen — aber wie es scheint nur in der Art und Weise der Eroberung; die Aufteilung selbst mit ihren verheerenden Folgen wäre auf alle Fälle gekommen. Auch das klingt höchst unwahrscheinlich.

Zugegeben, daß Europa seit Bismarck in der Verteidigung war. Wir würden den Zeitpunkt sogar noch früher ansetzen. Im dritten Band (Ergänzungsband) seines Metternichwerkes[2] weist Srbik immer wieder darauf hin, daß des österreichischen Staatskanzlers Politik immer und immer wieder die Aufgabe hatte, die russische Expansions- und Angriffslust abzustoppen und abzulenken. Und sicher waren Rußland und die Vereinigten Staaten Weltmächte im Kommen, durch ihre noch unverbrauchte Kraft, ihre ungeheuren Wirtschaftsreserven und ihre Menschenzahl dazu bestimmt, die Weltpolitik entscheidend zu beeinflussen. Aber immer noch war damit das Mutterland Alt-Europa nicht zum Untergang, sondern nur zur Verwandlung verurteilt. Zur Wandlung und Neubesinnung. Aus der europäischen Vorherrschaft würde ein weltpolitisches Trio geworden sein, ebenso möglich wie durch Jahrhunderte das Konzert nebeneinander bestehender europäischer Staaten möglich war. Und was unser Kontinent an Rohstoffen den anderen unterlegen ist, hätte er zum Teil durch Afrika ergänzen, zum Teil durch seine ältere Erfahrung und längere Übung wettmachen können, z. B. in der Erzeugung hochwertiger Industrieartikel. Jedenfalls wäre dieser Ausweg nicht von vornherein unmöglich gewesen.

Ein europäisch-amerikanisch-russischer Dreierwettbewerb der genannten Art hätte allerdings ein einiges Abendland und ein die westlichen Lebensformen respektierendes Rußland vorausgesetzt. Beides war in den kritischen Augenblicken nicht vorhanden. Warum nicht vorhanden? Weil man im Osten in der sowjetischen Revolution den Teufel bereits ins Haus gelassen hatte, und weil das in nationalistischem Hader verbissene Abendland nicht mutig genug war, seiner besseren Einsicht zu folgen und über dem Trennenden seiner staatlichen und völkischen Entwicklungen das gemeinsame, auf antik-christlichen Grundlagen ruhende Geisteserbe und die gemeinsame politische Herkunft aus dem Raum der westlichen Christenheit des Mittelalters zu sehen.

Dieses Gemeinsame ist so groß, daß Coudenhove-Kalergi nicht zögert,

---

[2] *Heinrich v. Srbik*, „Metternich", 3. Bd. München 1954, F. Bruckmann.

von einer „europäischen Nation" zu sprechen.[3] Er sieht ihre Geschichte in einem Vorspiel, dem griechischen, und drei Stufen: der Pax Romana, dem christlichen Abendland und dem modernen Europa.

Aber vielleicht würde Westphal diese Gedanken ganz für seine These buchen. Weil im Osten die rote Feuersbrunst drohte, und weil Europa in allen seinen Föderationsversuchen gescheitert war — deswegen mußte es zur nationalsozialistischen Entladung kommen. Wir vermögen die Logik dieser Folgerung nicht einzusehen. Wenn sich der Westen nicht frei zusammenfinden wollte, mußte dann nicht jeder neue Versuch, anstelle eines föderativen ein Europa zu schaffen, in dem *ein* Volk die Herrschaft führte, von vornherein scheitern? Mußte nicht Hitler an Napoleon denken? Es war aussichtslos, zur Abwehr amerikanischer oder russischer Vorherrschaft eine deutsche in Europa zu errichten. Alle widersetzten sich einem solchen Gewaltplane, und den außereuropäischen Rivalen Europas wurde eben dadurch das Einfallstor in unseren Erdteil nicht etwa verriegelt, sondern sperrangelweit aufgerissen.

Wenn Hitler ein Werkzeug der Weltvernunft gewesen ist, kann er es nur als Gottesgeißel gewesen sein, als Strafgericht des Weltgeistes an verblendeten Völkern, die nicht erkannten oder, besser, nicht anerkennen und tun wollten, was zu ihrem Heile dient. Er würde dann den Spruch vollzogen haben: Euer Haus soll euch wüste gelassen werden. Aber das sind allzu kühne Vermutungen, als daß der Historiker damit nicht höchst vorsichtig umgehen müßte. Der Zweck dieses Gottesgerichtes könnte etwa sein: die europäischen Menschen in zwölfter Stunde zur Einsicht zu zwingen. Wenn der Christ im Tun Hitlers auch nicht Gottes Tat sehen kann, eine göttliche Zulassung muß er darin erblicken, und nichts verbietet ihm, in diesem düsteren braunen Kometen, der mit blutigem Feuerschweif über uns hinzog, eine letzte Warnung der Vorsehung zu erblicken.

Wenn wir so die Logik im Weltgeschehen der letzten 25 Jahre äußerst eingeschränkt haben, sind wir uns durchaus bewußt, und aus dem zuletzt Gesagten geht es bereits hervor, daß unsere heutige Situation nicht einzig und allein der Person des nationalsozialistischen Führers und seiner Bewegung aufgebürdet werden kann. Ein solches Gewächs setzt einen bestimmten Nährboden voraus, in dem es gedeihen konnte. Und überdies ist die heutige Not unseres Landes und unseres Erdteils nicht durchweg unausweichliche Folge des hitlerischen Wahnwitzes. Auch die Sieger haben schwer gefehlt. Wer unter dem Banner der Menschlichkeit gegen Gewalt und Grausamkeit kämpft, darf seinen Kreuzzug nicht grausam und rachsüchtig führen, sonst verliert er das moralische Recht, den Gegner zu befehden. Albert Schweitzer sagt: „Das Unhaltbare der Situation, wie es nun nicht nur die Besiegten, sondern auch die Sieger zu erfahren bekommen, hat seinen eigentlichen Grund darin, daß man dem geschichtlich Gegebenen und damit der Ge-

[3] *Richard Coudenhove-Kalergi*, „Die europäische Nation", Stuttgart 1953, Deutsche Verlagsanstalt.

rechtigkeit und Zweckmäßigkeit nicht die gebührende Geltung zugestand.“[4] „Mögen die, welche die Geschicke der Völker in den Händen haben, darauf bedacht sein, alles zu vermeiden, was die Lage, in der wir uns befinden, noch schwieriger gestalten und uns noch weiter gefährden könnte. Mögen sie das wunderbare Wort des Apostels Paulus beherzigen: ‚Soviel an euch liegt, habt mit allen Menschen Frieden‘.“[5]

Verlauf und Ergebnis des „Zentrumsstreites“ (1906-1909)

Von ERNST DEUERLEIN

Die Diskussion über den Charakter des „Zentrums“[1] hat dessen Entwicklung wie ein Schatten begleitet. Immer wieder ist die Frage nach Stellung und Haltung des Zentrums aufgeworfen und beantwortet worden. Bereits am 31. Januar 1871 hat Hermann von Mallinckrodt (1821—1874) das Programm des Zentrums im Deutschen Reichstag entwickelt und dabei festgestellt: „Der erste Punkt ist die Betonung des strengen Standpunktes des positiven und historischen Rechts, der zweite ist das Prinzip der religiösen Freiheit für *alle* Bekenntnisse ... Der dritte Punkt ist das Prinzip der Dezentralisation im Gegensatz zu den Tendenzen des Unitarismus“.[2]

Ludwig Windthorst (1812—1891) hat in Verfolg dieser Auffassung am 31. Januar 1872 erklärt: „Die Fraktion, der ich angehöre, ist keine konfessionelle. Das Programm derselben ist öffentlich bekannt gemacht und wir haben auf Grund desselben jeden eingeladen, der diese Grundsätze annehmen will und wer darauf akzeptierend eintritt, ist uns willkommen, welcher Konfession er immer angehöre.“[3]

Am gleichen Tag hat sich auch Mallinckrodt veranlaßt gesehen, im Reichstag erneut auf den Charakter des Zentrums einzugehen. Er hat dabei ausgeführt: „Wir haben ihnen drei- und viermal gesagt: Wir sind keine konfessionelle Fraktion. Wir wollen es auch nicht sein. Wir sind es prinzipiell

---

[4] *Albert Schweitzer,* Das Problem des Friedens in der heutigen Welt (Rede bei der Entgegennahme des Nobel-Friedenspreises in Oslo am 4. November 1954), München 1954, C. H. Beck, S. 4. [5] a.a.O. S. 20.

[1] Es ist weder möglich noch veranlaßt, die Vielzahl selbständiger Veröffentlichungen, Flugschriften und Beiträge in Zeitungen und Zeitschriften, die zu dem bearbeiteten Thema gesichtet und eingesehen worden sind, anzuführen. Zu nennen sind: *Karl Bachem,* Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei. 8 Bde. 1927 ff. / Ders., Die Zentrumspartei. In: *Laband-Rothschild,* Handbuch der Politik. 2. Aufl. 1914. Bd. 2, S. 14—24. / *Karl Buchheim,* Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland. 1953. / *W. Hankamer,* Das Zentrum, die politische Vertretung des katholischen Volksteiles. 1927. / *Karl Hoeber,* Der Streit um den Zentrumscharakter. 1912. / *Heinrich Maria Krueckemeyer,* Ist das Zentrum eine konfessionelle Partei? 1908. / Ders., Köln und Koblenz, die Osterdienstags-Konferenz und ihre Folgeerscheinungen. 1909. / Ders., Zentrum und Katholizismus. 1912. / Ders., Aus Windthorsts Zeit. Zeugnisse der Gründer und ersten Führer des Zentrums. 1929. / *M. Pfeiffer,* Die Zentrumspartei. In: *Walter Rothschild,* Handbuch der Politik. 3. Aufl. 1921, Bd. 3, S. 80—88. / *Felix Rachfahl,* Zentrum. In: *Paul Herre,* Politisches Handwörterbuch. 1923, Bd. 2, S. 1011—1016. / *Joseph Schofer,* Das Zentrum einst und jetzt. 1924. / *Karl Anton Schulte,* Nationale Arbeit. Das Zentrum und sein Wirken in der deutschen Politik. 1929.

[2] Zitiert nach: *Hoeber* a.a.O. S. 56. [3] Zitiert nach: *Hoeber* a.a.O. S. 56.

nicht nach unserem Programm. Wir sind es tatsächlich nicht insofern, als wir im Reichstag auch protestantische Mitglieder zählen."[4] Im gleichen Jahre hat Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811—1877), Bischof zu Mainz, in einer Flugschrift „Die Zentrumsfraktion auf dem 1. Deutschen Reichstag" mit Nachdruck betont: „Die Zentrumspartei ist soweit davon entfernt, eine exklusiv katholische zu sein, daß die entschiedensten Anhänger des Protestantismus, wenn sie nur auf dem Boden des positiven Rechts und der rechtlichen Politik stehen, ihr angehören und in dieser Beziehung alle ihre Forderungen und Bestrebungen teilen können." Gleichzeitig hat Ketteler der Hoffnung Ausdruck verliehen, es könne die Zentrumsfraktion von großer Bedeutung für Deutschlands Zukunft werden, wenn sich auf dem Grunde der oben entwickelten Prinzipien jene Männer, Katholiken wie Protestanten, friedlich vereinigten, welche in der Trennung des Deutschen Reiches vom Boden des Christentums den Keim des Verderbens kennen, und welche zugleich, solange wir nun einmal im Glauben getrennt sind, für das friedliche Zusammenleben im gemeinsamen Vaterlande eine feste und rechtliche Grundlage suchen."[5] Dem am 26. Mai 1874 verstorbenen Mallinckrodt hat die in Hannover erschienene evangelische „Deutsche Volkszeitung" nachgerühmt, wohl zu den ersten gezählt zu haben, „die da erkannten, daß der tiefe Gegensatz, welcher die Katholiken von den Protestanten seit der Reformation geschieden hat, in der Gegenwart mehr zurücktreten müsse, weil der Gegensatz, welcher heute die Christen in Europa bewegt und treibt, im Grunde nur der zwischen Christentum und Heidentum ist."[6]

Josef Edmund Jörg (1819—1901), Herausgeber der „Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland", langjähriges Mitglied der bayerischen Kammer der Abgeordneten, vorübergehend auch Mitglied des Deutschen Reichstags, hat die 1881 in Frankfurt veranstaltete *„Unions-Konferenz"* als verheißungsvollen Auftakt zu einer politischen Neugruppierung und zu einer politischen Verständigung der Konfessionen begrüßt. Bereits einige Jahre vorher hat er, der der Entwicklung des Protestantismus in Deutschland niemals kritiklos gegenübergestanden ist, festgestellt: „Wenn man jetzt die Organe der neuen Parteibildung auf protestantischem Gebiet beobachtet, so macht man immerhin die tröstliche Wahrnehmung, daß es nun doch für die Kinder eines Volkes wieder möglich werden kann, trotz der konfessionellen Trennung sich gegenseitig zu verstehen. Das wollte der Liberalismus für alle Zeiten unmöglich machen. — Katholiken und Protestanten sollten sich nie mehr verstehen können, dann hätte Deutschland ihrer Partei als ihre Domäne gehört."[7] Über die Frankfurter „Unions-Konferenz" hat Jörg festgestellt: „In der Frankfurter ‚Unions-Konferenz' — nicht zwischen Vertretern beider Kirchen, sondern zwischen Politikern aus beiden Konfessionen — hat vor allem die Tatsache ihren Ausdruck gefunden, daß die instinktive Angst vor den kommenden Dingen bereits mächtig genug ist, den gemächlichen Vertrauensdusel in den verschiedenen Kreisen,

[4] Zitiert nach: *Hoeber* a.a.O. S. 56.
[5] *Wilhelm Emanuel Freiherr von Ketteler,* Die Zentrumsfraktion auf dem ersten Deutschen Reichstag. 1872. S. 16 ff.
[6] Vgl. *Otto Pfülf,* Hermann v. Mallinckrodt. 2. Aufl. 1901. S. 557.
[7] Historisch-Politische Blätter. Jahrg. 1876. Bd. II. S. 652 f.

welche sich konservativ nennen, auf den Grund aufzurütteln und über Barrieren hinüberzuhelfen, deren Überspringen bis dahin wohl auch von manchen Teilnehmern an der Konferenz selber für unmöglich erachtet wurde. Sich über den konfessionellen Gegensatz hinüber zu einer politischen Union die Hand zu reichen, das war der Zweck der Konferenz und es ist damit ein viel versprechender Schritt in dieser Richtung geschehen. Noch vor wenigen Jahren begegnete man fast mitleidigem Lächeln, wenn man die Sehnsucht nach einem solchen Ziele auszusprechen wagte. Jetzt hat eine stattliche Anzahl von Männern beider Konfessionen in Frankfurt am Main bewiesen, daß eine ehrliche und hinterhaltlose Einigung zu politischem Zusammenwirken trotz allem erreichbar, ja im Keime bereits verwirklicht ist."

Weitgesteckte Hoffnungen hat Jörg mit diesem, in der deutschen Parteiengeschichte bisher nicht gewürdigten Ereignis verbunden: „Es war das erste Mal, daß Angehörige beider Konfessionen in freier Vereinigung auf deutschem Boden zusammentraten, um, des vererbten Haders vergessend, in gegenseitigem Vertrauen über die gemeinsame Not des Vaterlandes zu beratschlagen. Wir wollen nicht wiederholen, weshalb wir den Tag als glücklich preisen: Möge die Sprache der Frankfurter Konferenz nur bald in den Parlamenten erschallen. Wir täuschen uns nicht über die riesenhafte Aufgabe, aber nur für die Schultern *einer* Konfession wäre sie zu schwer."[8] Auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Bochum (1889) hat Windthorst ausgerufen: „Die Kontroversfragen der Konfessionen gehören nicht in die politische Agitation, sondern in die wissenschaftliche Diskussion, in den Katechismusunterricht und auf die Kanzel, und auch da werden sie auf beiden Seiten in einer würdigen und angemessenen Sprache zu behandeln sein."[9]

Der Vorsitzende der Reichstagsfraktion des Zentrums, Ernst Maria Lieber (1838—1902), hat am 21. Februar 1898 auf eine Anfrage über den Charakter des Zentrums erklärt: „Das Zentrum ist keine religiöse, keine konfessionelle, keine kirchliche, sondern eine politische Partei. Mit diesem, in ganz bewußtem und entschiedenem Gegensatze zur alten katholischen Fraktion genommenen und jederzeit klar und bestimmt behaupteten Standpunkte steht und versinkt es selbst. Nicht der Katholik, sondern der Anhänger des Parteiprogramms, wie es in Satzungen und Wahlaufrufen seit 1870 fest beschlossen niedergelegt ist, muß zur Mitgliedschaft verlangt, aber auch zugelassen werden. Dr. Brüel und v. Gerlach, der Heidelberger Rechtsanwalt Schulz, alle alten Hannoveraner, waren wirkliche Mitglieder, nicht bloße Hospitanten der Fraktion. Und was von diesen gilt, muß auch von den Zentrumsvereinen festgehalten werden."[10]

Der katholische Historiker Johannes Janssen (1829—1891) hat sich 1890 für die Drucklegung einer Flugschrift aus der Feder eines evangelischen Theologen eingesetzt, die den Titel trägt: „Ein Wort zum Frieden in dem konfessionellen Kampf der Gegenwart". In ihr heißt es u. a.: „Die Kirche ist Eine, sie ist auch in der Trennung Eine geblieben. Wir, Evangelische und Katholiken, sind nicht völlig voneinander getrennt. Wir sind immer noch

[8] Historisch-Politische Blätter. Jahrg. 1881. Bd. I. S. 145 f. und S. 158 f.
[9] *Julius Bachem*, Ludwig Windthorst. 1912. S. 13.
[10] Fotokopie bei: *Hoeber* a.a.O. S. 139.

Christen. Der Hoffnung auf die Einigung entsagen, heißt Christum verleugnen. Im Hinblick auf das Heil, das uns gemeinsam ist, vermögen wir in dem Haß der Angehörigen beider Kirchen gegeneinander nur das bewußte oder unbewußte Einstimmen in die Verleugnung des Heils im allgemeinen unter Betäubung des Gewissens mit dem Sonderbekenntnis zu erkennen. Wem alles Positive, die Kirche als solche, ein überwundener Standpunkt ist, dem wird es leicht, die andere Kirche preiszugeben. — Was sagen die Feinde? So ists recht, rennt euch die Köpfe gegeneinander ein, dann gehen wir mit der Beute davon."[11] Trotz dieser weit verbreiteten Auffassungen sind immer wieder Versuche unternommen worden, das Zentrum in eine ausschließlich katholische Fraktion umzuwandeln. So ist erwogen worden, der 40. Generalversammlung der deutschen Katholiken in Würzburg (1893) einen entsprechenden Antrag zu unterbreiten.[12] Angesichts des unpolitischen Charakters der Katholikentage ist von einer Antragstellung schließlich Abstand genommen worden.

Trotz immer wieder vorgetragener Erkenntnisse über die Notwendigkeit zur Ausweitung des Zentrums zu einer allgemein christlichen Partei und trotz immer wieder unternommener Versuche zur Bildung eines evangelischen Flügels im Zentrum ist dieses vorwiegend auf den katholischen Volksteil beschränkt geblieben. Die Folge ist eine stagnierende Begrenzung der Sitze des Zentrums im Deutschen Reichstag und in den Landtagen gewesen:

Das Zentrum im Deutschen Reichstag 1871—1918[13]

Reichstagswahl	Gesamtzahl der Mandate	Mandate des Zentrums	Hundertsatz der Zentrumsmandate	Hundertsatz der für das Zentrum abgegebenen Stimmen
1871	382	63	16,5	18,6
1874	397	91	22,9	27,8
1877	397	93	23,4	24,8
1878	397	94	23,7	23,1
1881	397	100	25,2	23,2
1884	397	99	24,9	22,8
1887	397	98	24,7	20,1
1890	397	106	26,7	18,5
1893	397	96	24,2	19,1
1898	397	102	25,7	18,7
1903	397	100	25,2	19,7
1907	397	105	26,4	19,3
1912	397	91	22,9	16,3

[11] Zitiert nach: *Hoeber* a.a.O. S. 72.

[12] *Johannes B. Kißling,* Geschichte der deutschen Katholikentage. 2 Bde. Bd. 2. 1923. S. 261 ff.

[13] Nach: Staatslexikon. 5. Aufl. Bd. 5. 1932. Sp. 1586. / *M. Hagmann,* Der Weg ins Verhängnis. 1946.

Eine ähnliche zahlenmäßige Begrenzung weist die Entwicklung der Zentrumssitze in den Länderparlamenten auf, wofür lediglich die Ergebnisse der Wahlen zum preußischen Abgeordnetenhaus und zur bayerischen Kammer der Abgeordneten angeführt zu werden brauchen:

a) Das Zentrum im preußischen Abgeordnetenhaus 1871—1918[14]

Wahlen zum Abgeordnetenhaus	Gesamtzahl der Mandate	Mandate des Zentrums	Hundertsatz der Zentrumsmandate
1870	433	58	13,4
1873	433	90	21,2
1876	433	84	20
1879	433	95	22,4
1882	433	94	22,1
1885	433	97	22,8
1888	433	97	22,8
1893	433	94	21,9
1898	433	100	23
1903	433	97	22,4
1908	443	104	23,4
1912	443	103	23,2

b) Bayerische Patriotenpartei bzw. Bayerisches Zentrum in der bayerischen Kammer der Abgeordneten 1869—1918[15]

Wahlen zur Kammer der Abgeordneten	Gesamtzahl der Mandate	Mandate der B. Patriotenpartei bzw. des B. Zentrums
1869	154	80
1875	156	79
1881	159	86
1887	159	81
1893	159	74
1899	159	84
1905	159	102
1907	163	98
1912	163	87

Diese Zahlen machen deutlich, daß der politischen Entfaltungsmöglichkeit des Zentrums vornehmlich im Reichstag und im preußischen Abgeordnetenhaus enge Grenzen gezogen waren. Sie haben verständlicherweise Überlegungen ausgelöst, die entweder beim „Charakter des Zentrums" eingesetzt

[14] Nach: Staatslexikon. 5. Aufl. Bd. 5. 1932. Sp. 1586.
[15] Nach: Staatslexikon. 5. Aufl. Bd. 1. 1926. Sp. 649.

oder auf diesen in Verlauf ihrer Bemühungen gestoßen sind. Die wachsende Beteiligung des Zentrums an der Stützung der Reichspolitik und der sie gestaltenden Reichskanzler hat in seinen Vertretern den Wunsch wachgerufen, auch ihre zahlenmäßige Stärke zu vermehren.

I.

Die Flut der Angriffe und Verleumdungen gegen den Katholizismus ging nach der sehr formalen Beendigung des „Kulturkampfes" nur langsam zurück. Versuche, z. B. das „Jesuitengesetz" — in der Schlußabstimmung des Deutschen Reichstages am 19. Juni 1872 mit 181 gegen 93 Stimmen angenommen und im Reichsgesetzblatt am 4. Juli 1872 verkündigt — in seiner Gesamtheit aufzuheben, scheiterten immer wieder. Nach dem Eintritt in das 20. Jahrhundert brandeten erneut Wogen unfreundlicher und feindlicher Empfindungen gegen den deutschen Katholizismus an. Die Berufung des 26jährigen Historikers Martin Spahn (1875—1945), des Sohnes des Zentrumsabgeordneten Peter Spahn (1845—1925), auf einen neu errichteten, mit einem Katholiken zu besetzenden Lehrstuhl für Geschichte an der Universität Straßburg löste einen Sturm aus, der nach einer Leserzuschrift des greisen Theodor Mommsen (1817—1903) in den „Münchner Neuesten Nachrichten" den Parteigängern des Liberalismus jede Besonnenheit nahm. Mit einem hohen, ihm adäquaten Pathos hatte Mommsen erklärt: „Es geht durch die deutschen Universitäten ein Gefühl der Degradierung. Unser Lebensnerv ist *voraussetzungslose Forschung,* die nicht das findet, was sie nach Zweck, Erwägungen und Rücksichtnahme finden soll und finden möchte, was außerhalb der Wissenschaft liegenden praktischen Zielen dient, sondern was logisch und historisch dem gewissenhaften Forscher als das Richtige erscheint, in ein Wort gefaßt: Die Wahrhaftigkeit ... Ein Axtschlag ist jede Einstellung des Universitätslehrers, dessen Forschungsfreiheit Schranken gezogen werden."[16] Erst in den 1949 erschienenen Erinnerungen Friedrich Meineckes (1862—1954), der zusammen mit Spahn nach Straßburg berufen worden war, lief die Erregung aus, die der „Fall Spahn" verursacht hatte. Meinecke erklärte: „Mir war schon damals bei dem Schlagworte — von der voraussetzungslosen Wissenschaft — nicht ganz wohl und ich bin dann früh weitergegangen und sehe in den Voraussetzungen, unter denen wir forschen, nicht nur eine Hemmung, mit der wir ernst zu ringen haben, sondern auch eine seelische Kraftquelle, die wir nicht entbehren können."[17]

Meinecke bestätigte, was Georg Freiherr von Hertling (1843—1919), seit 1882 Ordinarius für Philosophie an der Universität München, inmitten des Sturmes vertrat. Wie Hertling 1887 dem Göttinger Theologen Albert Ritschl über Ziel und Inhalt der katholischen Wissenschaft geantwortet hatte, antwortete er 1902 Mommsen. Nicht nur in einem berühmt gewordenen „Offenen Brief". Auch vor den Generalversammlungen der Görres-Gesellschaft in Breslau und Straßburg griff Hertling die durch Mommsen ausgelöste Kontroverse auf. Er verwies auf die Unfähigkeit der Anhänger der naturalistischen Weltanschauung, Prinzipien und Methoden der katholischen Wis-

[16] *Josef Donat,* Die Freiheit der Wissenschaft. 1910. S. 142 f.
[17] *Friedrich Meinecke,* Straßburg / Freiburg / Berlin. 1901—1919. 1949. S. 12 f.

senschaft zu verstehen: „Wissenschaft ist ihnen ausschließlich Erkenntnis dessen, was in die Erfahrung tritt an der Hand und nach Maßgabe des Kausalgesetzes. Der Katholizismus ist nicht nur transzendent wie jede Metaphysik, sondern er lehrt ausdrücklich eine höhere, jeden Mechanismus der Naturgesetze überragende Ordnung des Wunders und der Gnade.“

Auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Straßburg (1903) beschäftigte sich Hertling erneut mit der „Wissenschaftlichen Voraussetzungslosigkeit und dem Katholizismus“ und erörterte die Fragwürdigkeit des Schlagwortes, das seinen Weg durch die liberale Presse genommen hatte. Es ging Hertling dabei nicht nur um Abwehr der Angriffe, — es ging ihm in erster Linie um die Mitarbeit der deutschen Katholiken an der deutschen Wissenschaft. Sich für sie einzusetzen, sah er als eine ausdrückliche Aufgabe an: „Wir protestieren gegen die Anmaßung, als ob nur der Unglaube in wissenschaftlichen Versammlungen das Wort führen dürfe und treten ein für das Recht des katholischen Gelehrten.“[18] Die mit dem „Fall Spahn“ ausgelöste Kontroverse, für dessen Antinomien nach Friedrich Meinecke erst das Jahr 1914 Verständnis geweckt hätte, setzte sich in der Debatte um die katholischen Korporationen fort, in deren Existenz Deklaranten von Hannover und Charlottenburg, von Göttingen und Jena eine Bedrohung der akademischen Freiheit gesehen hatten. Es wurde verlangt, Mitglieder konfessioneller, vornehmlich katholischer Studentenkorporationen von allen studentischen Ausschüssen auszuschließen und fernzuhalten. In einer ausführlichen Erwiderung vertrat Hertling, immer wieder als sachlicher und überzeugender Wortführer des deutschen Katholizismus hervortretend, daß der Lehrfreiheit der Professoren die Lernfreiheit der Studenten entspreche. Die akademische „Libertas“ unterscheide sich von der „licentia academica“ durch die innere Freiheit, mit der der Student sein Leben und sein Studium gestalte. Sie setze voraus, daß er die von ihm beanspruchte Freiheit uneingeschränkt anderen zugestehe. Die von den Jenenser Demonstranten abgegebene Erklärung, der Katholizismus an sich stehe im Widerspruch mit der akademischen Freiheit, zeige die Verwandtschaft der Aktion gegen die katholischen Korporationen mit dem im Interesse der voraussetzungslosen Wissenschaft unternommenen Ansturm gegen den Katholizismus. Hertling verwies auf den in gewissen Kreisen nicht ausrottbaren Irrtum über das Verhältnis des Katholizismus zur Wissenschaft. Gleichzeitig betonte er die Notwendigkeit katholischer Korporationen, solange sie an den Idealen, auf die sie verpflichtet sind, festhalten. Katholische Korporationen seien etwas ganz anderes als Kneippgesellschaften mit konfessioneller Etikette. Nicht Äußerlichkeiten verschaffe ihnen Respekt, nur der christliche Geist könne sie lebendig erhalten.[19]

Beide Ereignisse — der „Fall Spahn“ und das Vorgehen gegen katholische Korporationen — zeigten, in welcher Ghetto-Situation der deutsche Katholizismus sich noch immer befand. Obwohl durch Opferbereitschaft, Um-

---

[18] Wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit und Katholizismus. Rede des Dr. Frhr. v. Hertling auf der Straßburger Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 7. Okt. 1903. Jahresbericht für das Jahr 1903. S. 26 ff.

[19] *Georg Frhr. von Hertling*, Akademische Freiheit. Hochland. 3. Jahrg. 1905/06. Okt. 1905. S. 67—93.

sicht und Solidarität der deutschen Katholiken ihre Lage sich seit der Scheitelhöhe des Kulturkampfes gebessert hatte, war Abneigung, Ablehnung und sogar noch Haß gegen den Katholizismus anzutreffen. Grund dafür war nicht zuletzt der Umstand, daß es dem Zentrum gelungen war, einzelne schwer diskreditierende Maßnahmen und Bestimmungen des Kulturkampfes zu beseitigen bzw. zu mildern. Die nach der Jahrhundertwende vorgetragenen Angriffe gegen den deutschen Katholizismus waren verbunden mit der Diskussion der katholischen „Inferiorität". Es wurde unbestreitbar dargelegt, daß der Katholizismus im Kultur- und Geistesleben des deutschen Volkes nicht die ihm zahlenmäßig entsprechende und auf seiner geschichtlichen Leistung und seiner gegenwärtigen Leistungsfähigkeit zukommende Stellung einnahm. In ihrer Überlegung und in ihrem Ausgangspunkt verschiedene, ja sogar gegensätzliche Bemühungen setzten ein.

Während der größere Teil der deutschen Katholiken einen sachlichen Wettstreit befürwortete, überzeugt, daß der Katholizismus eine Auseinandersetzung nicht zu fürchten habe, sprachen einzelne nicht nur für eine „Koexistenz", sondern vor allem für ein notwendigerweise auch zu Kompromissen gezwungenes Durchdringen des Katholizismus mit den zeitgenössischen geistigen, religiösen und naturwissenschaftlichen Anschauungen. Hermann Schells (1850—1906) Flugschrift: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes" (1897) war der bekannteste und kühnste Vorstoß. Die mit solchen Versuchen — zusammengefaßt unter der gemeinhin falsch verstandenen Bezeichnung „Kulturkatholizismus" und „Reformkatholizismus" — verbundene Gefahr, den gesicherten Boden des katholischen Glaubens zu verlassen, wurde nicht allgemein gesehen, so daß auch nicht alle Parteigänger bereit waren, die sich daraus ergebenden Gewissenspflichten anzuerkennen. Die darüber geführten Diskussionen räumten jedoch viele Vorurteile unter den Konfessionen zur Seite und erleichterten ihre Begegnung. Immer größer wurde der Kreis derer, die erkannten und zur Überlegung stellten, daß das zukünftige Schicksal der Konfessionen in Deutschland ein gemeinsames sei. Die Meinung setzte sich durch, daß größeres Verständnis und größere Achtung der Konfessionen untereinander auch zum Abbau der bestehenden Vorurteile gegen den Katholizismus führen und die Stellung der deutschen Katholiken im Leben des deutschen Volkes verbessern werde. Vor allem auf den Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, die die liberale Presse mit beharrlicher Bosheit die „Zentrumsherbstparade" zu nennnen pflegte, wurde immer die Forderung nach konfessionellem Frieden und nach konfessioneller Verständigung erhoben. So erklärte der Rottenburger Domkapitular Stiegele in Bonn (1900), das deutsche Volk sei am Anfang des 20. Jahrhunderts vor die Frage gestellt worden: „Was dünkt euch von Christo?" Er erklärte dazu: „Wir wollen, daß Christus unter uns fortherrsche; wir wollen, daß Christus das Band bleibe, das in der Ehe Mann und Weib verbindet, das die Familie zusammenhält. Wir wollen, daß Christus in der Schule bleibe, wir wollen keine unchristliche Pädagogik, daß keine irreligiöse Schulgesetzgebung die Kinder hindert und ihnen wehrt, zu Christus zu kommen. Wir wollen Christus auch in unserer Gesetzgebung, wir wollen ihn in der Verwaltung, wir wollen ihn in den Gefängnissen, in unsern Wohltätigkeitsanstalten, wir wollen ihn in der Lösung aller Fragen,

vorab auch der sozialen Frage.“ Zum Verhältnis der Konfessionen erklärte Stiegele: „Wir wollen mit Christus sammeln, wie er selbst gesagt hat: Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut. Wir wollen sammeln zu der Einheit, zu der Wahrheit und dem Frieden in unserm großen Vaterlande.“[20]

Noch eindringlicher sprach Dr. Karl Bachem (1858—1936) auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mannheim (1902) zur Begegnung der Konfessionen: „Wir wünschen mit unseren protestantischen Mitbürgern ein bürgerliches Leben in Frieden zu leben, und wollen alles tun, damit nicht unsererseits dieser Friede gestört werde. Selbst wo wir uns notgedrungen verteidigen müssen, wollen wir es tun mit aller Achtung vor der Überzeugung unserer Gegner. Wo immer wir daher sehen, daß diese Gesinnung erwidert wird, da werden wir das laut und freudig anerkennen.“[21] Auch das berühmt gewordene Wort „Religion ohne Konfession ist Konfusion“, das der Bamberger Domkapitular Franz Xaver Schädler (1852—1913) 1904 in Regensburg[22] sprach, war nur als Bestätigung dafür zu verstehen, daß das Christentum in den Konfessionen existent ist.

In Essen richtete 1906 der Erzbischof von Köln, Antonius Kardinal Fischer (1840—1912), einen „warmen Appell an all unsere deutschen Mitbürger, die nicht unseres Glaubens sind, aber wohl des Willens, den durch Gott zugelassenen Spalt, der durch unser Volk geht, nicht weiter zu vertiefen und zu verbreitern, die noch mit uns glauben an einen Gott im Himmel und seinen menschgewordenen Sohn, unsern gebenedeiten Herrn und Heiland, und die Erlösung durch das heilige Kreuz.“ Kardinal Fischer betonte: „Ich möchte an sie alle einen warmen Appell richten, daß sie mit uns sich verbünden und gemeinsam in dieser ernsten Zeit mit uns Front machen gegen die unheimlichen Mächte der Finsternis, die rütteln an den Fundamenten der christlichen Ordnung, auf der auch die deutsche Kultur beruht bis zum heutigen Tage. So handeln ist wahrhaft patriotisch und wahrhaft ein Zeichen echter Vaterlandsliebe.“[23] Bevor diese ernsten und eindringlichen Worte gesprochen wurden, war an anderer Stelle bereits der Versuch eines Brückenschlages zwischen den Konfessionen unternommen worden.

II.

Am 1. März 1906 veröffentlichte Dr. Julius Bachem (1845—1918) in den „Historisch-Politischen Blättern für das katholische Deutschland“ einen Aufsatz „Wir müssen aus dem Turm heraus“.[24] Der Titel wurde berühmt und geflügelt, wie seine bereits 1907 erfolgte Aufnahme in „Büchmanns Zitatenschatz“ zeigt.

Zu seiner Erklärung wurde dort angegeben: „Im Hinblick auf die unverkennbare Verschärfung der konfessionellen Gegensätze im Deutschen Reich und die daraus sich ergebende Gefahr einer wachsenden Isolierung des Zentrums mahnte der Verfasser die deutschen Katholiken ihrerseits in der konfessionellen Absonderung nicht zu weit zu gehen und die deutsche Zentrumspartei die Absperrung, welche in dem Bild des Zentrumsturmes liegt, nicht über die Grenze hinausgehen zu lassen, welche durch die Verhältnisse

---

[20] *Kißling* a.a.O. S. 303 f. [21] *Kißling* a.a.O. S. 309. [22] *Kißling* a.a.O. S. 315.
[23] *Kißling* a.a.O. S. 320. [24] Historisch-politische Blätter. Bd. 137 S. 376 ff.

gezogen sei."[25] Der nicht allzu umfangreiche Aufsatz unternahm es, die Lage des Zentrums in dem damals in politischen Reden durchaus beliebten Bild des Zentrumsturmes zu sehen. Bachem war sich darüber im klaren, daß seine Forderung „Wir müssen aus dem Turm heraus" wie „politische Ketzerei" klang. Er betonte, daß das Zentrum auch in *der* Zeit, als es ausschließlich aus Katholiken bestand, keine katholische und keine konfessionelle Fraktion habe sein wollen. Er verwies auf die angesehenen evangelischen Mitglieder der Zentrumsfraktion des Deutschen Reichstages. Er sprach besorgt davon, daß katholischerseits an einzelnen Stellen konfessionelle Abgeschlossenheit auch da noch herrsche, wo sie sachlich nicht berechtigt sei. Er schlug vor, die politische Plattform des Zentrums durch Gewinnung evangelischer Wähler und überwiegend evangelischer Wahlkreise zu verbreitern. Er sagte dazu:

> „Die Engen, die Ängstlichen, diejenigen, welche überall nur den konfessionellen Gesichtspunkt geltend zu machen gewohnt sind, werden wohl auch an dieser Anregung sich stoßen, und doch dürfte sie ernste Beachtung verdienen.
>
> Von solchen Kandidaten darf man kirchenpolitisch nichts anderes verlangen, als daß sie jeder Beschränkung der kirchlichen Freiheit widerstreben, die staatsbürgerliche Gleichberechtigung des katholischen Volksteils rückhaltlos anerkennen: im übrigen muß namentlich ihre sozialpolitische Stellung entscheidend sein! Es gibt solche Männer unter den Evangelischen und es wird ihrer mehr geben, sobald ihnen Gelegenheit geboten wird, im öffentlichen Leben sich zu betätigen. Man denke nur an die evangelischen Christlich-Sozialen. Gegenwärtig ist es ihnen noch fast unmöglich, zu einem Mandat zu gelangen, weil auch sie mit allerhand Vorurteilen zu kämpfen haben. Aber es würde ein großer Gewinn für unser öffentliches Leben sein, wenn die Tüchtigsten aus diesen Reihen in die Lage kämen, von der Tribüne des Parlaments für ihre Ideen Propaganda zu machen.
>
> Wenn es nicht anders zu bewirken ist, so müssen weitsichtige Zentrumskreise ihnen diese Möglichkeit verschaffen. Es war seinerzeit ein Leichtes, die Wahl Ludwig v. Gerlachs in dem rheinischen Wahlkreise Sieg-Mülheim-Wipperfürth durchzusetzen. Niemand hat von dem ehemaligen Führer der preußischen konservativen Partei und Rundschauer der Kreuzzeitung verlangt, daß er etwas von seinen religiösen Überzeugungen aufgab, als er dem Zentrum als Hospitant beitrat. Ebensowenig von Dr. Bruel, der bis ans Ende seiner Tage ein ernster Lutheraner geblieben ist. Aber wie diese beiden bedeutenden Männer, namentlich der letztere, auch in treuester persönlicher Freundschaft mit Mitgliedern der Zentrumsfraktionen verbunden blieben, so hat auch allein die Tatsache ihrer Zugehörigkeit zum Zentrum und haben insbesondere die Wahrnehmungen und Erfahrungen, welche sie dank dieser jahrelangen Zugehörigkeit zu machen Gelegenheit hatten, nicht wenig dazu beigetragen, die Ansichten über das Zentrum in nicht kleinen evangelischen Kreisen zu korrigieren und dieselben namentlich die Haltlosigkeit der politischen Legende von der konfessionellen Zentrumsfraktion erkennen zu lassen.
>
> Das ist ein Punkt von geradezu vitaler Bedeutung für unser parlamentarisches Leben und für unser öffentliches Leben überhaupt. Das Zentrum darf nicht unter der Einwirkung der Verschärfung der konfessionellen Gegensätze, an der so viele arbeiten, in eine splendid isolation geraten, welche die Erfüllung seiner Aufgabe für Reich und Volk aufs äußerste erschweren würde. Dem Bestreben, diese Gefahr zu verringern, sollen die vorstehend entwickelten, bzw. angedeuteten Gedanken dienen."

Der Aufsatz Bachems war eine politisch-publizistische Sensation, die die deutsche, aber auch die ausländische Presse in weitausgreifenden Erörterungen behandelte. Um der Vielzahl von Einwendungen zu begegnen, sah sich

---

[25] *Julius Bachem*, Lose Blätter aus meinem Leben. 1910. S. 93 f.

Julius Bachem veranlaßt, einen zweiten Artikel in den „Historisch-Politischen Blättern“ erscheinen zu lassen,[26] in dem er Mißverständnisse und Mißdeutungen ausräumte, ohne das grundsätzliche Anliegen seines ersten Aufsatzes preiszugeben. Im Herbst 1906 erklärte er auf der Generalversammlung der „Windthorstbünde“ zu Düsseldorf: „Der Titel war so etwas wie ein journalistischer Trick, aber kein unstatthafter Trick. Man sagt wohl, wenn der Journalist eine richtige Überschrift für einen Artikel habe, habe er den Artikel selbst.“ Die gegen ihn gerichteten Angriffe wies er mit den Feststellungen zurück: „Man stellte sich hier und da an, als wollte ich den Zentrumsturm mit Dynamit in die Luft sprengen. Ich kann Ihnen versichern, dies liegt mir fern. Wenn Sie die Zeichen der Zeit beobachten, kann Ihnen nicht entgangen sein, daß man darauf aus ist, das Zentrum zu isolieren. Man hat es immer gewollt, aber niemals ist dies so deutlich und so energisch in die Erscheinung getreten als in der Gegenwart. Blockpolitik überall. In Baden ist sie bei den letzten Landtagswahlen auf der ganzen Linie wirksam gewesen, ebenso bei den Bezirkstagswahlen in Elsaß-Lothringen. In Bayern bereitet sie sich für die nächsten Landtagswahlen vor und auch in Preußen sind die Ansätze vorhanden. Es wird die Blockpolitik wenn nicht im ganzen Land, so sicher in einer Anzahl von Provinzen wirksam werden. Die nächsten Reichstagswahlen werden, darüber muß man sich klar werden, unter dem Zeichen der Blockpolitik stehen. Soll nun die Zentrumspartei einer solchen Situation gegenüber untätig sich verhalten, nicht den veränderten Verhältnissen Rechnung tragen, nicht alles aus dem Wege räumen, was diese immerhin schwierige Situation noch erschweren kann und muß. Soll sie sagen, ich sitze hier in meinem Turm und weiß von nichts. Hier stehe ich, ich kann nicht anders, das ist nicht meine Meinung. Auch der stärkste Turm kann zu einem *Hungerturme* werden und ich will nicht, daß der Zentrumsturm zu einem Hungerturm werde. Wenn eine Festung belagert wird, begnügen sich die Belagerten damit, in ihrem Festungswerke zu sitzen? — Treffen sie nicht alle Vorkehrungen, um die Belagerung wirksam abzuweisen. Zunächst fegen sie die Bäume und die Baulichkeiten weg, die den freien Ausblick beeinträchtigen. Sie sorgen für hinreichend Proviant. Sie haben schon vorher für Außenwerke gesorgt, für detachierte Forts. Wenn Minen gezogen werden, werden Gegenminen gelegt. Vor allem sorgt man dafür, die Verbindung mit der Außenwelt aufrecht zu erhalten. Man muß in solchen Situationen auf strategische Gegenzüge bedacht sein. Das war der Gedanke meines Artikels in den Historisch-Politischen Blättern.“[27]

Bereits im Mai hatte sich die „Kölnische Volkszeitung“, deren Redaktionsstab Bachem angehörte, verteidigend vor dessen Anliegen gestellt. Sie hatte dazu erklärt: „Die zweifellos große konfessionelle Befangenheit und konfessionelle Gegensätzlichkeit auf protestantischer Seite darf aber für die deutschen Katholiken kein Grund sein, die Bemühungen zur Herstellung besserer Beziehungen unter den Konfessionen nicht fortzusetzen. Ganz im

[26] Historisch-politische Blätter. Bd. 137. S. 503—513: „Nochmals: Wir müssen aus dem Turm heraus!“ Vgl. dazu: „Müssen wir aus dem Turm heraus?“ Von *Dr. Krueckemeyer:* Historisch-politische Blätter. Bd. 137. S. 676—695. / *V. E. T.,* Vom deutschen Zentrum. Hochland. IV. Jahrgang. Bd. II. S. 221—229. / *Dr. Jul. Bachem,* Nochmals vom deutschen Zentrum. Hochland. IV. Jahrgang. Bd. II. S. 461—465. / *V. E. T.,* Vom deutschen Zentrum. Hochland. IV. Jahrgang. Bd. 465—466. [27] Zitiert nach: *Hoeber* a. a. O. S. 21 f.

Gegenteil. Je weniger zahlreich heute noch in den verschiedenen Parteilagern die Protestanten sein mögen, welche im Interesse des gemeinsamen Vaterlandes mit den Katholiken auch politisch Hand in Hand zu gehen bereit sind, um so höher muß man diese Männer werten, um so weiter ihnen entgegenkommen, um so eifriger darauf hinarbeiten, daß ihrer mehr werden, um so bereitwilliger ihnen auch unter eigenen Opfern die Gelegenheit verschaffen, mit den gleichgesinnten Katholiken im öffentlichen Leben dafür einzutreten, was uns in Deutschland notwendiger als alles andere, was die eigentliche Lebensbedingung des deutschen Volkes ist: die Beseitigung oder wenigstens die Eindämmung des Land und Leute verderbenden konfessionellen Haders. Mit dem treuen Festhalten an dem eigenen religiösen Bekenntnis ist das sehr wohl vereinbar."[28]

Um das Gewicht dieser Auslassungen voll zu verstehen, ist es notwendig, darauf hinzuweisen, daß die „Kölnische Volkszeitung" die angesehenste und größte katholische Zeitung des Deutschen Reiches war, auch wenn sie als Sprecherin *der* Gruppierung angesehen wurde, die als „Kölner Richtung" im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung über den Artikel Bachems „Wir müssen aus dem Turm heraus" ihre politischen und religiösen Konturen erhielt, um schließlich in der Endphase dieser Kontroverse und in den leidenschaftlichen Auseinandersetzungen des „Gewerkschaftsstreites" zu einem Schlagwort zu werden. Wie richtig die Erkenntnisse und Feststellungen Bachems waren, bewiesen bereits die Ereignisse um die von Reichskanzler Fürst Bülow (1849—1919) veranlaßte Reichstagsauflösung am 13. Dezember 1906. Die „Hottentotten-Wahlen" waren veranlaßt durch die geforderte Truppenverminderung in Deutsch-Südwestafrika. Bülow errichtete einen nationalen Scheiterhaufen in der Hoffnung, auf ihm Zentrum und Sozialdemokratie verbrennen zu können. Zentrum und Sozialdemokratie schlossen ein Wahlbündnis. Die Sozialdemokratie verlor angesichts der nationalen Wahlparolen Stimmen und Sitze, während sich das Zentrum trotz leidenschaftlicher Anschuldigungen glänzend schlug.

III.

Die Enzyklika „Pascendi" vom 8. September 1907 wurde als flammender Blitz empfunden, der vor allem gähnende Tiefen der religiösen Situation auch in Deutschland deutlich machte. Eine anhaltende Diskussion setzte in der katholischen und in der außerkatholischen Welt ein. Papst Pius X. (1903 bis 1914) wurde verdächtigt und verleumdet. Seine Absichten wurden weithin mißverstanden, obwohl auch evangelische Theologen auf seine Seite traten. So erklärte der evangelische Kirchenhistoriker Albert Hauck (1845 bis 1918) über die Enzyklika „Pascendi": „Ist Pius X. zu tadeln? Wie mich dünkt werden auch diejenigen, die auf anderem Boden stehen als er, dem Manne ihre Sympathie nicht versagen, der im Streite um religiöse Probleme klar seine Stellung nimmt und was ihm als heilsam und notwendig gilt, offen vertritt. Indem Pius X. den Offenbarungscharakter der christlichen Religionen und der Geschichtlichkeit der evangelischen Überlieferung wahrt,

[28] KVZ. Nr. 436 v. 16. Mai 1906.

schirmt er Anschauungen, auf die das Christentum niemals verzichten wird."[29]

Die Diskussion um Auswirkung und Verbindlichkeit der päpstlichen Entscheidung bemächtigte sich rasch aller Lebensbereiche. Das Anliegen Papst Pius X. war zunächst religiös-theologisch. Er konnte jedoch nicht verhüten, daß Eiferer dort Gefahren sehen zu müssen glaubten, wo keine Veranlassung dazu vorhanden war. Die Lage des deutschen Katholizismus wurde durch solches Vorgehen nicht erleichtert. Seine Feinde waren nur zu gerne bereit, in der päpstlichen Lehrentscheidung eine Verneinung und Verwerfung der vom deutschen Katholizismus angestrebten Begegnung mit der Kultur der Zeit — die keine katholische Kapitulation vor Geist oder Ungeist, sondern die Heimholung auch dieser Zeit zu Gott sein sollte — zu sehen. Sie weiteten die theologische Entscheidung auf den politischen Raum aus in der erkennbaren Freude, durch eine theologisch-kirchliche Diskreditierung und Desavouierung des Zentrums einen durchaus nicht bequemen politischen Gegner beerben zu können. Dabei kamen ihnen katholische Befürworter zu Hilfe, die bereit waren, die in das allgemeine Leben des deutschen Volkes vorgeschobenen Stellungen des deutschen Katholizismus kampflos preiszugeben und sich in ein kirchliches Ghetto integraler Innerlichkeit zurückzuziehen. Sie bestätigten dadurch die Richtigkeit der für den deutschen Katholizismus schmerzlichen Feststellung, die Paul Tschackert in seiner Untersuchung „Modus vivendi. Grundlinien für das Zusammenleben der Konfessionen im Deutschen Reich" traf, wo er von einem „katholischen System des Sich-Abschließens gegen Nichtkatholiken" spricht, „das den Horizont verengen und trennend wirken müsse".[30] Eine Auseinandersetzung zwischen der Forderung Bachems „Wir müssen aus dem Turm heraus" und einer in der Zielsetzung ihrer Pläne verschwommenen und in der Beurteilung der Grenzlinien und der Imponderabilien bezweifelbaren Auffassung mit der Fähigkeit, „Gesinnung", ja sogar „Bewegung" zu werden, lag förmlich in der Luft. Sie wurde durch die *„Osterdienstagskonferenz"* ausgelöst. Am 7. April 1909 lud der damalige Kaplan Edmund Schopen in Oberhausen (Rheinland) zu einer vertraulichen Konferenz am 13. April in die Bürgergesellschaft in Köln ein. Er sagte u. a. in seiner Einladung: „Die Konferenz wird den Charakter einer rückhaltlosen aber streng diskreten Aussprache haben über die bedenklichen Erscheinungen im katholischen Deutschland und die etwaige Möglichkeit einer Lösung der schwebenden Fragen." An ihr nahmen zehn der Geladenen aus dem Rheinland und Westfalen teil. Grundlage der Verhandlungen waren drei Programmsätze, die bereits im Januar 1909 in den „Historisch-Politischen Blättern" veröffentlicht worden waren:

> „I. Das Zentrum ist eine interkonfessionelle politische Partei. Doch ist gegenüber den Tendenzen Julius Bachems und der Kölnischen Volkszeitung an der Auffassung Windthorsts festzuhalten, damit nicht die Partei in Interessengruppen zerfalle.
>
> II. Im Interesse einer einheitlichen großen Arbeiterbewegung liegt es, wenn die deutsche christliche Gewerkschaftsbewegung sich um zwei selbständige Zentralen innerhalb der beiden Konfessionen nach holländischem Muster gruppiert. Die Idee

[29] Zitiert nach: *F. A. Forbes,* Papst Pius X. 1923. S. 116 f.

[30] *Paul Tschackert,* Modus vivendi. Grundlinien für das Zusammenleben der Konfessionen im Deutschen Reich. 1908. S. 48 f.

der interkonfessionellen Gewerkschaft unter katholischer Initiative ist ein Hemmnis für den Eintritt großer evangelischer Arbeitermassen in die christliche Gewerkschaftsbewegung, gefährdet die katholische Gesinnung und hierarchische Korrektheit der katholischen Arbeitermassen und bildet eine Gefahr für die politische Geschlossenheit des katholischen Volksteils.

III. Die das gesamte katholische Leben Deutschlands gestaltende finanzielle und moralische Großmacht des Volksvereins bedarf in Anbetracht ihrer eminent angewachsenen Bedeutung eines engeren organisatorischen Anschlusses an den Episkopat."[31]

Aus dem später bekannt gewordenen Protokoll der „Osterdienstagskonferenz" ist Charakter und Umfang dieser Veranstaltung zu ersehen. Es wurden dabei bittere und nicht immer sachliche Äußerungen gemacht. Die hauptsächlichen Sprecher waren die Zentrumsabgeordneten Dr. Franz Bitter und Hermann Roeren (1844—1920), die im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung zu entschiedenen Befürwortern einer „Katholisierung" des Zentrums wurden. Hermann Roeren, Oberlandesgerichtsrat in Köln, verlangte im Namen der Geschlossenheit und Ganzheit des katholischen Lebens eine Politik auf ausschließlich katholischer Grundlage. Die katholische Weltanschauung sollte nicht nur für den einzelnen katholischen Abgeordneten, sondern auch für die Partei als solche verbindliche Geltung haben.[32] Noch schärfer konnte der Forderung Julius Bachems nicht widersprochen werden. Im Mai 1909 richteten Bitter und Roeren an die Mitglieder des deutschen Episkopats ein Schreiben:

„Es macht sich im eigenen Lager, in der Presse, in Broschüren und Versammlungen, mehr und mehr zunehmend, das systematische Bestreben geltend, in dem katholischen Volke die Anschauung zu verbreiten, daß wirtschaftliche, soziale und politische Fragen losgelöst von den Grundsätzen der katholischen Weltanschauung zu behandeln sind. Es wird vielerseits eine sogenannte interkonfessionelle Kulturgemeinschaft angestrebt, mit dem Ziele, die Religion auf die Gotteshäuser der Religionsgemeinschaften zu beschränken, um auf diese Weise eine Versöhnung der Konfessionen auf nationalem Boden herbeizuführen. Diese Bestrebungen haben bereits weite Kreise des katholischen Volkes in bedenklicher Weise ergriffen. Demgegenüber erscheint es als unabweisbare Notwendigkeit, den Standpunkt der katholischen Kirche: daß das Christentum als reale Macht die gesamten Verhältnisse des privaten, gesellschaftlichen und öffentlichen Lebens durchdringen soll, daß es die Seele ist, welche der gesamten Kultur das Gepräge aufdrücken soll, mit aller Entschiedenheit zu betonen und zu verbreiten, um auf diese Weise der Weiterentwicklung einer solchen verhängnisvollen Richtung entgegenzutreten.

Das kann aber nur geschehen, wenn nach den Worten Windthorsts Organisation gegen Organisation gesetzt wird. Eine solche Organisation einzuleiten war der Zweck einer Besprechung, die im April d. J. zu Köln unter einer Anzahl gleichgesinnter Herren stattgefunden hat. Das Resultat dieser Besprechung war zunächst die Einigung auf folgende zwei Grundsätze:

1. Das Zentrum ist eine politische Partei, die sich zur Aufgabe gestellt hat, die Interessen des gesamten Volkes auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens im Einklang mit den Grundsätzen der katholischen Weltanschauung zu vertreten.

2. Der große Einfluß, den der Volksverein für das katholische Deutschland auf das katholische Leben übt, erfordert einen engeren Anschluß an den Episkopat.

Diesen Grundsätzen soll in Presse, Broschüren und Versammlungen weitgehend Verbreitung gegeben werden. Die weitere Ausgestaltung der Organisation und Propaganda ist demnächstigen Besprechungen vorbehalten.

Wir halten uns für verpflichtet, Ew. Bischöflichen Gnaden von diesem Vorgehen gehorsamst Kenntnis zu geben."[33]

[31] *Felix Salomon,* Die deutschen Parteiprogramme. 2 Bde. 2. Aufl. 1912. Bd. 2. S. 132.
[32] *Josef Deutz,* Adam Stegerwald. 1952. S. 47 ff.
[33] Zitiert nach: *Hoeber* a.a.O. S. 29 f.

Durch diesen Brief wurde die Öffentlichkeit erstmals von den Zielen einer gegen den bisherigen Charakter des Zentrums gerichteten Bewegung unterrichtet. Die Diskussion entbrannte mit leidenschaftlicher Schärfe. Eine Flut von Zeitungs- und Zeitschriftenaufsätzen, Flugschriften und Broschüren ergoß sich über den deutschen Katholizismus. Mit Beunruhigung verfolgten auch ernste Protestanten die immer weitere Bereiche des deutschen Katholizismus ergreifende Auseinandersetzung. Ihre Schwerpunkte waren der Streit über den Charakter des Zentrums, die Diskussion über die Tätigkeit des „Volksvereins für das katholische Deutschland“[34] und schließlich die Mitgliedschaft katholischer Arbeiter in den interkonfessionellen „Christlichen Gewerkschaften“.

Während die Debatte um den Charakter des Zentrums durch entsprechende Beschlüsse der zuständigen Parteigremien zum Erliegen kam, dauerte die Auseinandersetzung über den „Volksverein für das katholische Deutschland“ und über die Christlichen Gewerkschaften an. Es ging dabei um eine kirchliche Organisationsfrage, die im Rahmen der bestehenden kirchlichen Einrichtungen nicht gelöst werden konnte. Die „Historisch-Politischen Blätter“ sagten dazu: „Wir haben im katholischen Deutschland eine Fülle von kräftig aufblühenden neuen Lebensformen kirchlicher Betätigung, die dem alten Rahmen kanonischer Organisation nicht anzupassen sind. Daraus entstehen präterepiskopale (d. h. der bischöflichen Autorität nicht unterstellte) Gebilde, vielleicht auch präterepiskopale Tendenzen. Das letztere aber ist ungesund. Festzuhalten ist der Satz, daß all diese Gebilde nicht innerlich von der Kirche appropriiert, nicht dauernd konsolidiert sind, bis sie ihre endgültige organisatorische Stellung zur episkopalen Verfassung gefunden haben.“[35] Dieses Problem stellte sich vornehmlich dem „Volksverein für das katholische Deutschland“.

Die Diskussion über den Charakter des Zentrums beherrschte im Sommer 1909 die deutsche Öffentlichkeit und vor allem die deutsche Presse, ungeachtet ihrer politischen und religiösen Einstellung. In sie griff im Juni 1909 Professor Dr. Martin Faßbender mit einem beachtenswerten, weil weithin klärenden Artikel „Moderne Sionswächter“ ein, der die Wertlosigkeit einer Definition der Zentrumspartei betonte, nachdem diese ein öffentlich bekanntgegebenes Programm besitze und seit 40 Jahren nach diesem Programm arbeite.[36] Die Dortmunder „Tremonia“ stimmte den Ausführungen Faßbenders zu und erklärte:

> „Die Herren von der eben charakterisierten 10-Mannliga treiben ein gefährliches Spiel. Sie leben in der Wahnidee, daß die Kölnische Volkszeitung und die führenden Personen des Zentrums zu sehr in das liberale Fahrwasser trieben, daß das Zentrum nicht konfessionell genug sei, daß Zentrum, Volksverein und Gewerkschaften nicht genügend unter bischöflicher Autorität ständen. Der Hochwürdigste Kardinal Fischer habe darauf jüngst in M.-Gladbach eine treffende Antwort gegeben. Es sind im Laufe

---

[34] Eine ausführliche Erörterung dieses Fragenkreises ist an dieser Stelle nicht veranlaßt. Vgl. dazu: *Emil Ritter*, Die katholisch-soziale Bewegung im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein. 1954. S. 313 ff. — Zur Beurteilung Ritters vgl. u. a. diese Zeitschrift Mai 1955 S. 157. Herder-Korrespondenz. / Die Welt der Bücher. Heft 3. S. 134 f. / *Joseph Joß*, Wie war das mit dem Volksverein? Rheinischer Merkur. 10. Jahrgang. Nr. 15 vom 9. April 1955.

[35] Zitiert nach *Hoeber* a.a.O. S. 39 f.

[36] Der Tag. Nr. 149 v. 29. Juni 1909.

der letzten Dezennien immer einige Personen aufgetreten, welche päpstlicher sein wollten als der Papst. Zu bedauern ist, daß diesmal ein Mann wie der Reichstagsabgeordnete Bitter in die Reihe dieser modernen Zionswächter eingetreten ist und durch spaltenlange Erklärungen in einigen, ihnen bereitwilligst die Spalten öffnenden, Zentrumsblättern Verwirrung anrichtet und das in einem Moment, wo die größte Einigkeit der deutschen Zentrumspartei bitter not tut. Die Männer und Zentrumsorgane, welche diese Quertreibereien begünstigen, laden eine furchtbare Verantwortung auf sich."[37]

Die Diskussion hielt trotz dieser ernsten Mahnungen und Beschwörungen mit unverminderter Schärfe an. Alle denkbaren Argumente wurden von beiden Seiten ins Feld geführt. Aber auch die Gegenseite schwieg nicht. Am 25. Juli 1909 erklärte Dr. Bitter in einer Zentrumsversammlung zu Neunkirchen an der Saar, daß auch er und seine Freunde wissen, daß Religion und Politik nicht dasselbe seien. „Wir wissen aber auch, daß sie in einem gewissen Verhältnis zueinander stehen und nicht voneinander gelöst werden können." Bitter wandte sich scharf gegen den Bachemschen Aufsatz „Wir müssen aus dem Turm heraus", wobei er die Vermutung aussprach, daß der ursprüngliche Charakter des Zentrums hätte verwischt werden sollen, indem ihm das Fundament der katholischen Weltanschauung, auf dem es gebaut sei, entzogen werde. Bitter erklärte ferner: „Wenn ich das Zentrum richtig definiere, so sage ich: Das Zentrum ist eine politische Partei, aber es treibt Politik im Einklang mit den Grundsätzen der katholischen Weltanschauung."[38] In einer Zuschrift an die „Kölnische Volkszeitung" wurde dazu unter der Forderung „Wir müssen zu Windthorst zurück" Stellung genommen. Dabei wurde auf die Anfänge des Zentrums verwiesen und auf die bisherige konfessionelle Praxis der Zentrumsfraktion:

„Es ist ganz selbstredend, daß für die einzelnen katholischen Mitglieder des Zentrums ihre katholische Weltanschauung auch für ihre politische Tätigkeit in den parlamentarischen Körperschaften maßgebend ist, ebenso wie die jetzigen und früheren protestantischen Mitglieder des Zentrums dabei niemals darauf verzichtet haben, für ihr Wirken ihre eigene protestantische Weltanschauung maßgebend sein zu lassen. Die protestantischen Mitglieder haben bisher die katholischen niemals daran gehindert, von ihrer katholischen Weltanschauung auszugehen, wie auch die katholischen niemals versucht haben, die protestantischen Mitglieder bei Geltendmachung ihrer protestantischen Auffassung zu beengen. Man ging eben zusammen, wo man zusammengehen konnte, und es hat sich gezeigt, daß gläubige Katholiken und gläubige Protestanten ein sehr weites Stück Weges auf dem Boden der parlamentarischen Körperschaften zusammengehen können, insbesondere auch, wo es gilt, ‚die kirchliche Freiheit und das Recht der Religionsgesellschaften gegen Eingriffe der Gesetzgebung zu schützen'. Wohl haben sich hier und da Gelegenheiten ergeben, wo die protestantischen Mitglieder des Zentrums von den katholischen sich trennten. Aber das geschah dann nahezu ausschließlich auf Grund einer anderen politischen Auffassung, wie ja zuweilen katholische Minoritäten sich absplitterten, nicht auf Grund konfessioneller Differenzen. Es ist nicht eine einzige Gelegenheit bekannt geworden, wo aus konfessionellen Gründen sich Schwierigkeiten ergeben haben.

Warum soll an diesen Verhältnissen gerüttelt werden? Darüber kann doch kein Zweifel sein, daß, wenn in eine offizielle Definition des Zentrums als Partei die ‚katholische Weltanschauung' hineingearbeitet wird, es fortan allen Protestanten ausdrücklich unmöglich gemacht ist, dem Zentrum beizutreten. Bedeutet das eine Stärkung der katholischen Position, eine Stärkung derjenigen Tendenzen, welche auch auf dem Boden der Parlamente ‚das Recht und die Freiheit der Religionsgenossenschaften', also auch der katholischen Kirche entschieden, vertreten will? Die Frage stellen, heißt

[37] Zitiert nach: *Hoeber* a.a.O. S. 54 f.

[38] Zitiert nach: *Hoeber* a.a.O. S. 65 f.

sie verneinen. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Wenn jetzt in einer Definition des Zentrums als Partei das Spezifikum der ‚katholischen Weltanschauung' hineingebracht werden soll, so muß aus dem Zentrum eine Art Corpus catholicorum und dieses Corpus catholicorum — und wie hinzugefügt werden muß, mit Recht — die Bildung des Corpus evangelicorum zur Folge haben. Nur würde gegen früher ein großer Unterschied sein. Auf dem alten Deutschen Reichstage konnten die Katholiken von dem Corpus evangelicorum nicht überstimmt werden. Im neuen Deutschen Reichstag würde ein Corpus catholicorum auf alle absehbare Zeit zur Minorität verurteilt sein und wie sich das in den Zeiten des Kulturkampfes gezeigt hat, von einem Corpus evangelicorum mit voller Rücksichtslosigkeit bei jeder sich bietenden Gelegenheit überstimmt und damit unterdrückt werden.

Haben wir als Katholiken ein Interesse daran, solche Zustände herbeizuführen? Oder liegt gar dazu eine Notwendigkeit vor? Wird etwa, wenn es bei den heutigen Zuständen verbleibt, die katholische Überzeugungstreue der katholischen Mitglieder des Zentrums geschwächt oder schwankend werden? Das ist bisher nicht der Fall gewesen und wird auch in Zukunft nicht der Fall sein. Nach dieser Richtung hin wird aus den Erfahrungen der jetzt achtunddreißigjährigen Zeit nicht das mindeste Bedenken hergeleitet werden können. Immer sind die eifrigsten, klarsten und überzeugtesten Katholiken dem Zentrum beigetreten, und man kann ruhig behaupten, daß es heute für einen glaubenstreuen, selbstbewußten, unsere politischen Verhältnisse richtig erfassenden Katholiken notwendigerweise keine andere politische Partei gibt, der er beitreten könnte, wie das Zentrum. So wird es ohne Zweifel auch dann bleiben, wenn man jetzt darauf verzichtet, durch eine neue ‚Definition' die Natur des Zentrums in seinem Grundcharakter verändern zu wollen."[39]

Die „Kölnische Volkszeitung", die unbestritten die Hauptlast der Kontroverse trug, unternahm es immer wieder, den Auslassungen und Angriffen der Mitglieder und Mitläufer der „Osterdienstagskonferenz" entgegenzutreten. Sie stellte am 31. Juli 1909 u. a. fest:

„Wenn es in anderen Parteien verhältnismäßig wenige oder doch verhältnismäßig wenig bekenntnistreue Katholiken gibt, so beweist dies nicht, daß das Zentrum eine konfessionell katholische Partei sei oder sein müsse, sondern es beweist lediglich, daß die anderen deutschen Parteien, die hier in Betracht kommen, vielfach eine Stellung einnehmen, die es Katholiken erschwert, teilweise sogar ganz unmöglich macht, ihnen anzugehören. Aus diesen Parteiverhältnissen folgt noch keineswegs, daß es für die Katholiken eine spezifisch katholische Partei geben müsse, sondern es folgt daraus, daß es eine Partei geben muß, welcher der Katholik angehören kann, ohne in Gewissenskonflikte zu geraten, eine Partei, die das Recht jeder Religionsgemeinschaft gewahrt wissen will, und deren Leitstern der echt christliche Gedanke der Versöhnung und des Ausgleichs widerstrebender Interessen ist. Diese Partei ist das Zentrum. Das Zentrum aber kann diese Aufgabe tatsächlich nur erfüllen, wenn es bleibt was es war, eine echte und rechte Volkspartei, welche das ganze Volk vertritt. So fordert es auch die Verfassung und das Zentrum hat allezeit gleich großen Wert auf den Ruhmestitel einer Verfassungs- wie einer Volkspartei gelegt. Die Wortführer der Zehnmännerliga sagen, auch Protestanten solle nicht verwehrt sein, dem Zentrum anzugehören. Es ist aber ein Widerspruch, wenn sie dabei gleichwohl das Zentrum zu einer spezifisch katholischen Partei stempeln wollen und wenn Herr Geheimrat Roeren gewisse Gegensätze zwischen katholischer und protestantischer Auffassung in einer Weise betont, daß man daraufhin annehmen müßte, er halte das politische Zusammenarbeiten von Katholiken und Protestanten in einer Partei überhaupt für unmöglich ... Es gibt auch gar nicht so viele konfessionelle Gegensätze, die für die praktische Politik Bedeutung haben. Jedenfalls darf man das eine sagen: Wenn es in der Zeit des schärfsten Kulturkampfes möglich war, daß Katholiken und Protestanten in derselben Fraktion einträchtig und erfüllt von der Größe der gegenseitigen Achtung zusammenwirkten, soll es dann heute unmöglich sein?"[40]

---

[39] KVZ. Nr. 636 v. 30. Juli 1909. Hoeber nennt als Verfasser einen „alten Zentrumsparlamentarier". Vgl. *Hoeber* a. a. O. S. 69.

[40] KVZ. Nr. 639 v. 31. Juli 1909.

Die fortschreitende Diskussion wich von der Linie entscheidender Überlegungen ab. Sie verweilte sehr lange bei Einzelheiten, begrifflichen und sprachlichen Unterscheidungen. Roeren bestritt in einer Zuschrift an die „Kölnische Volkszeitung", sich um eine neue Definition des Charakters des Zentrums zu bemühen. Auch die Teilnehmer der „Osterdienstagskonferenz" hätten dem Zentrum keine neuen Grundsätze aufdrängen wollen. „Sie haben lediglich zum Ausdruck gebracht und festgelegt, wie nach ihrer Ansicht der alte und bis zur Stunde geltende Charakter des Zentrums aufzufassen sei. Hierzu aber sehen sie sich veranlaßt, durch die nun schon seit Jahren von einem Teil der Presse geübte übermäßige Betonung des „politischen und interkonfessionellen" Charakters des Zentrums, die notwendig Zurückdrängen des Bewußtseins im katholischen Volke, daß die Hauptaufgabe des Zentrums die Vertretung der religiösen Interessen ist, zur Folge haben und Verwirrung stiften muß ... Dieser Stimmung entgegenzutreten, ist der Zweck der ausdrücklichen Betonung, daß die Politik des Zentrums im Einklang mit den Grundsätzen der katholischen Weltanschauung stehen müsse."[41] Auch diesem abschwächenden Interpretationsversuch wurde unter Hinweis auf seine unklare Formulierung lebhaft widersprochen.[42]

Die Diskussion ruhte zwischen dem 4. und 8. August 1909, da während dieser Zeitspanne in Köln der XX. Internationale Eucharistische Kongreß stattfand. Wenige Tage später trat in Koblenz der Beirat des Provinzialausschusses der Rheinischen Zentrumspartei zusammen, um zu der von Teilnehmern und Anhängern der „Osterdienstagskonferenz" angekündigten Versammlung in Koblenz Stellung zu nehmen. Er richtete an den Abgeordneten Roeren das dringende Ersuchen, bei Beginn der Koblenzer Versammlung zu erklären, die Frage der Definition des Zentrums solle ohne weitere Erörterung an die zuständige Parteiinstanz verwiesen werden. Die Vorstände der Wahlkomitees der Zentrumspartei in den Wahlkreisen Trier-Stadt, Trier-Land und Wittich-Bernkastel beschlossen, an der in Koblenz stattfindenden Versammlung nicht teilzunehmen. Die Beschlüsse waren um so beachtenswerter, als man den Bezirk Trier vielfach als den eigentlichen Ausgangs- und Mittelpunkt der gegen den nichtkonfessionellen Charakter des Zentrums gerichteten Bewegung ansah. In Trier hatte im Oktober 1906 der Abgeordnete Roeren zuerst die später von ihm als mißverstanden bezeichnete Äußerung auf dem Parteitag getan: „Ich verstehe es nicht, wie man sich vielfach auf unserer Seite gerade jetzt so fortgesetzt abmüht, gegenüber der Behauptung unserer Gegner, wir seien eine konfessionelle, also katholische Partei, zu versichern und zu beweisen, wir seien eine nichtkonfessionelle Partei."[43]

Das Ergebnis der Koblenzer Versammlung war eine Versteifung der Fronten nicht nur im Zentrums-, sondern vor allem auch in dem immer mehr in den Vordergrund rückenden Gewerkschaftsstreit. Die nach einem Referat Dr. Bitters gefaßte Resolution bewegte sich auf der Linie der „Osterdienstagskonferenz", deren Grundsätze die Versammlung, wenn auch teilweise verändert, billigte und bekräftigte. Vor allem verschärfte sich auch die Kontroverse in der Zentrumspresse, nachdem Dr. Bitter mit harten Worten

[41] KVZ. Nr. 644 v. 1. Aug. 1909.
[42] Vgl. *Hoeber* a.a.O. S. 61 f.
[43] *Hoeber* a.a.O. S. 74.

die Hauptschuld an der entstandenen Lage der „Kölnischen Volkszeitung" gab. Das Luzerner „Vaterland" schrieb dazu: „Das Unerquicklichste in dem ganzen unliebsamen Zwischenfalle waren die Angriffe, welche in einer Koblenzer Versammlung gegenüber der ‚Kölnischen Volkszeitung' sich richteten. Sie sind in keiner Weise zu entschuldigen. Die Katholiken weit herum, auch im Auslande, haben allen Grund, stolz zu sein auf ein Blatt, das seit fünf Jahrzehnten so tapfer und treu, so umsichtig und klug allezeit für die christlichen und katholischen Interessen eingestanden ist und die höchsten Verdienste um dieselben sich erworben hat."[44]

Am 18. August trat in der Bürgergesellschaft zu Köln die Generalversammlung des „Augustinusvereins zur Pflege der katholischen Presse" zusammen. In ihrem Mittelpunkt stand eine Rede des badischen Zentrumsführers Theodor Wacker (1845—1921), der in seiner Jugend noch mit Bischof Ketteler in Verbindung gekommen war. Wacker erklärte, daß der von der „Osterdienstagskonferenz" ausgehende Versuch, den Bischöfen, die in kirchlichen Fragen unbestreitbar die höchste Autorität besäßen, auch in politischen Fragen die höchste Autorität zuzuweisen, nur zur Folge haben könne, daß die kirchliche Autorität der Bischöfe untergraben und sie in Abhängigkeit von der Staatsgewalt gebracht werde. Nach vierstündiger Beratung nahmen die Mitglieder der Generalversammlung sechs Leitsätze in einer Entschließung an, in denen es u. a. hieß:

„... 2. Sollte sich jemals die Notwendigkeit ergeben, das Zentrum zu definieren, so wäre es an erster Stelle Sache der geordneten Parteiinstanzen, insbesondere der Fraktionen des Zentrums, eine solche Definition in Vorschlag zu bringen und zu begründen.

3. Jeder Versuch, an dem politisch nicht konfessionellen Charakter der Zentrumspartei zu rütteln, muß grundsätzlich abgewiesen werden. Eine Verwischung dieses Charakters würde die Aktionsfähigkeit der Fraktion empfindlich lähmen und es ihr auf die Dauer unmöglich machen, vom festen Rechtsboden der Verfassung aus alle ihre großen Aufgaben in unserem Volksleben, insbesondere auch den wirksamen Schutz des Rechtes und der Freiheit der katholischen Kirche auf unserem Boden mit Erfolg wahrzunehmen."[45]

Zum gleichen Zeitpunkt ungefähr richteten die Vorsitzenden der Zentrumsfraktionen im Deutschen Reichstag und im Preußischen Abgeordnetenhaus, Prof. Dr. Freiherr Georg von Hertling und Dr. Felix Porsch (1853 bis 1930) an die Mitglieder und Freunde des Zentrums die Bitte, bis zum Zusammentritt des erweiterten und verstärkten Landesausschusses der Preußischen Zentrumspartei von jeder weiteren Erörterung des eigentlichen Charakters der seit beinahe 40 Jahren bestehenden Zentrumspartei in der Presse und in den Versammlungen abzusehen.[46] Der Provinzial-Ausschuß der Rheinischen Zentrumspartei hielt am 20. September seine Herbstsitzung ab, in der mit allen gegen 4 Stimmen eine Resolution angenommen wurde, die mit der Feststellung begann: „An dem politisch nicht konfessionellen Charakter der Zentrumspartei muß grundsätzlich festgehalten werden. Eine Verwischung dieses Charakters würde die Aktionsfähigkeit der Fraktion empfindlich lähmen und es ihr auf die Dauer nicht ermöglichen, vom festen Rechtsboden der Verfassung aus alle ihre großen Aufgaben in unserem Volksleben,

[44] Vaterland. Nr. 187 v. 14. Aug. 1909.
[45] Zitiert nach: *Hoeber* a.a.O. S. 81.
[46] *Hoeber* a.a.O. S. 82.

insbesondere auch den wirksamen Schutz des Rechts und der Freiheit der katholischen Kirche auf deutschem Boden mit Erfolg wahrzunehmen."[47]

Die gemeinsame Sitzung des Vorstandes der Fraktion des Zentrums im Reichstag, des Vorstandes der Fraktion des Zentrums im preußischen Abgeordnetenhaus und des Landesausschusses der preußischen Zentrumspartei fand am 28. November 1909 im Fraktionszimmer des Zentrums im Reichstagsgebäude in Berlin statt. Nach eingehenden Beratungen gab Hermann Roeren die Erklärung ab: „Weil die Definition des Charakters des Zentrums im Satz 1 der Beschlüsse der sog. Osterdienstagskonferenz zu Mißdeutungen Anlaß gegeben hat, trete ich auf den Boden der in der heutigen Versammlung vorgeschlagenen Erklärung über den Charakter des Zentrums."[48] Diese Erklärung wurde von den tagenden Gremien einstimmig angenommen. Sie begann mit der Feststellung, die Zentrumspartei sei grundsätzlich eine politische, nicht eine konfessionelle Partei. Zu der Frage der Zusammenarbeit der Konfessionen im politischen Bereich führte sie aus:

> „Die Zentrumspartei hat die Zugehörigkeit zur Partei niemals von der Zugehörigkeit zum katholischen Glauben abhängig gemacht und die Zentrumsfraktion des Reichstags hat auch tatsächlich bis heute stets Angehörige eines nichtkatholischen Bekenntnisses zu ihren Mitgliedern gezählt, welche allen, auch ihren intimsten Verhandlungen beigewohnt haben. Dabei ist es als selbstverständlich zu betrachten, daß in denjenigen Fragen, welche das religiöse Gebiet berühren, sich jeder Abgeordnete nach den Grundsätzen seines Glaubensbekenntnisses richtet. Ein solches Zusammenwirken katholischer und nichtkatholischer Männer innerhalb der Zentrumspartei ist ein wertvolles Unterpfand für die Förderung des Friedens unter den christlichen Konfessionen und erleichtert es auch, auch dasjenige wirksam zu schützen, das denselben gemeinsam ist und daß es ein weites Gebiet solcher gemeinsamer Grundsätze und gemeinsamer Interessen gibt, lehrt das öffentliche, insbesondere auch das politische Leben alle Tage."[49]

Damit war der Streit um den Charakter des Zentrums beendet, wenn auch die darin geführte grundsätzliche Auseinandersetzung im Streit über die interkonfessionellen Gewerkschaften, über den Volksverein für das katholische Deutschland und über den Integralismus fortgesetzt wurde. Erbitterte Nachhutgefechte wurden vor allem 1910 geschlagen, als Edmund Schopen seine Flugschrift erscheinen ließ: „»Köln«, eine innere Gefahr für den Katholizismus".[50] In ihr trug der Einlader und Protokollschreiber der „Osterdienstagskonferenz" noch einmal alle Vorurteile und Bedenken gegen das interkonfessionelle Zentrum und seine Verfechter zusammen. Hermann Roeren zog bei der Sitzung des Landesausschusses der preußischen Zentrumspartei am 24. Oktober 1910 seine zunächst gegebene Empfehlung der Schopenschen Broschüre zurück. Am 29. März 1912 trat er unter Niederlegung seiner Mandate im Deutschen Reichstag und im preußischen Abgeordnetenhaus aus der Zentrumsfraktion aus. Er gab dazu eine umfangreiche Erklärung ab,[51] wobei er seine Treue zu den Grundsätzen des alten v. Mallinckrodt-Windthorstschen Zentrums betonte. Das grundsätzliche Anliegen aber blieb im deutschen Katholizismus aktuell.

---

[47] *Hoeber* a.a.O. S. 82.
[48] *Hoeber* a.a.O. S. 82.
[49] *Salomon* a.a.O. S. 132 f.
[50] „Köln", eine innere Gefahr für den Katholizismus. Von einem Geistlichen. 1910.
[51] *Hoeber* a.a.O. S. 133 f.

IV.

Bereits die zeitgenössische Publizistik hat sich die Frage nach Ergebnis und Folgen des Zentrumsstreites vorgelegt. Sie ist zu verschiedenen Auffassungen gelangt, obwohl sie in der Meinung übereinstimmte, daß der aus diesem Streit entstandene Schaden für das katholische Deutschland und für die deutsche Politik groß gewesen sei.

Die dem Zentrum nahestehende „Niederrheinische Volkszeitung“ schrieb:

> „Für eine einseitige konfessionelle Partei ist in unserem deutschen Vaterland kein Platz. Eine solche wäre ein Fremdkörper in unserem Staatskörper. Auch würde sie zur unmittelbaren Folge die Bildung des dauernden antikatholischen Blocks haben, der uns bösen Tagen entgegenführen könnte. Nach dem Vorhergehenden kann es auch für niemand zweifelhaft sein, daß die Gründer und Führer das Zentrum für alle auf dem Boden einer allgemeinen christlichen, nicht aber auf dem Boden der spezifisch katholischen Weltanschauung gestellt haben. Die neue Bewegung ist nur Wasser auf die Mühle der grimmigsten Gegner des Zentrums, der ‚antiultramontanen‘ Kulturkämpfer und der Deutschen Vereinigung, die mit dem Vorwurf des einseitigen Konfessionalismus des Zentrums hausieren geht. Der Versuch der Kölner ‚Zehnmännerliga‘ wird durch das Programm und die Geschichte des Zentrums verurteilt. Wir bleiben dem alten Zentrum treu, wie es Windthorst, Reichensperger, Schorlemer und alle die bekannten ruhmreichen Führer der Partei uns überliefert, und wie es auch heute noch das Ideal der führenden Persönlichkeit in der Zentrumsfraktion wie der 2½ Millionen treuen Zentrumswähler ist. Politisch frei und unabhängig, eine Partei des Volkes und für das Volk, feststehend auf dem Boden der Verfassung, wollen wir allezeit kämpfen für Wahrheit, Recht und Freiheit, für den Sieg der christlichen Weltanschauung. Wer immer zu dem Programm der Partei sich bekennt, der soll unser Freund und Bruder sein.“ [52]

Die liberal orientierte „Deutsche Volkszeitung“ erklärte:

> „Es unterliegt keinem Zweifel, wenn der Bogen der Konfessionalität von Dr. Bitter und Genossen überspannt wird, muß es dem Zentrum über kurz oder lang ebenso ergehen wie ehemals in den rein katholischen Ländern den übertrieben kirchlich-konfessionellen Parteien. Darin liegt eine Gefahr für das Zentrum und unsere ganze Entwicklung, welche von der Kölnischen Volkszeitung ganz richtig erkannt wird. Darüber müßten die Protestanten, insbesondere auch die Liberalen, wenn ihnen eine normale Entwicklung des Reiches wirklich am Herzen läge, sich aufrichtig freuen, statt diese Bestrebungen der Kölnischen Volkszeitung lediglich aus Katholiken- und Parteihaß zu verhöhnen. Aber nicht nur auf konfessionellem Gebiete richtete die Verhetzung unabsehbaren Schaden an, sondern ebenso sehr auf rein politischem Gebiet.“ [53]

Die „Neuen Hessischen Volksblätter“ verwiesen in einer knappen Formulierung auf eine andere Gefahr: „Lachend sieht die Sozialdemokratie zu. Sie allein profitiert davon, wenn sich Katholiken und Protestanten fragend gegenüberstehen. Alle Fehler des Bürgertums und der Konfessionen kommen ihr zugute.“ [54] Diese Erkenntnis war auch den Führern des Zentrums eigen. Peter Spahn befaßte sich in einer Zentrumsversammlung am 28. Dezember 1910 in Bonn ausführlich mit dem Fragenkreis des Zentrumsstreites und erklärte:

> „Bei der Gründung der Zentrumsfraktion beteiligten sich Protestanten, nicht bloß Hannoveraner, sondern auch Preußen und Badener. Die Einleitung des Kulturkampfes durch Bismarck stieß bei diesen vom Standpunkt ihrer Religionsgesellschaften aus auf nicht minder heftigen Widerspruch wie seitens ihrer katholischen Frak-

[52] Niederrheinische Volkszeitung. Nr. 90 v. 31. Juli 1909.
[53] Deutsche Volkszeitung. Nr. 11062 v. 5. Aug. 1909.
[54] Neue Hessische Volksblätter. Nr. 186 v. 11. Aug. 1909.

tionskollegen. Bismarck war es nicht leicht, den Kaiser Wilhelm I. in den Kulturkampf hineinzuziehen. Ihn ließ gerade die Wahrnehmung zaudern, daß Evangelische Schulter an Schulter mit den Katholiken kämpften. Dazu kam, daß auch in der konservativen Fraktion des Landtages eine Anzahl evangelischer Altkonservativer Gegner der Kulturkampfgesetze geblieben waren. Die anfängliche Unschlüssigkeit des Kaisers ist zwar äußerlich überwunden worden, auf den Abbruch des Kulturkampfes ist sie aber nicht ohne Einfluß geblieben. Daraus sollten die, welche die Konfessionalisierung der Zentrumspartei erstreben, die Lehre des Irrtums ihrer Bestrebungen ziehen. In voller Würdigung der Verhältnisse haben die Gründer der Zentrumsfraktion diese auf den Verfassungsboden gestellt und jeden konfessionellen Charakter abgestreift; sie haben umgekehrt die Zugehörigkeit Evangelischer zur Fraktion aus sachlichen Gründen begrüßt. Diese Zugehörigkeit würde prinzipiell unmöglich werden, wenn die Konfessionalisierungsbestrebungen von Erfolg begleitet wären. Mit ihnen würden wir den Charakter unserer Partei zu unserem eigenen Schaden verändern. Schon die Soester Richtlinien der Zentrumspolitik haben nur kirchenpolitische Fragen berührt: Die Erhaltung der Selbständigkeit und Rechte der Kirche, Abwehr jeden Angriffs auf die Unabhängigkeit der kirchlichen Organe, auf die Entwicklung des religiösen Lebens und die Entfaltung christlicher Liebestätigkeit, Durchführung der Parität der anerkannten Religionsbekenntnisse. Die Richtlinien haben an sich sogar mit der christlichen Weltanschauung nichts zu tun. Für den Charakter der Fraktion sind aber die Richtlinien maßgebend geworden."[55]

Der überwiegende Teil des Zentrums schloß sich dieser Auffassung an. Er sah in der Forderung Bachems eine bewußte Wiederaufnahme von Absichten und Überlegungen aus der Gründungszeit des Zentrums. „Je mehr der katholische Volksteil zu neuem Kraftgefühl und Tätigkeitsdrang heraufwuchs, desto stärker wurde das drückende Bewußtsein der Isolierung und allmählich siegte doch bei den Kräftigeren der Wille zur Durchbrechung des Ghettos. Das wird nun geradezu das Kennzeichnende am deutschen Katholizismus um 1900: der Wille zur Anteilnahme am gesamten Schicksal der Nation, das Bekenntnis zur Aufgabe des Hineinwachsens in das nationale Staats- und Kulturleben."[56]

Die politische Entwicklung zeigte immer eindrucksvoller, daß dem Zentrum der Durchbruch zur vollen Verantwortung im Staate verwehrt bleiben werde, wenn es seine politische Plattform nicht entscheidend verbreiterte. Den Anstoß dazu gab vor allem die wachsende Erkenntnis, daß die vielfältigen Probleme konfessionellen Zusammenlebens in Deutschland besser durch konfessionelles Zusammenwirken als durch konfessionelle Polemik gelöst werden könnten. „Bei dem Bemühen der deutschen Katholiken, in die Gesamtlinie des deutschen Volks-, Staats- und Geisteslebens einzuschwenken, wird man leicht feststellen können, daß überall da, wo es sich mehr um praktische Probleme handelte, um die Durchbrechung einer politischen oder einer beruflichen Wand, um die Erweisung der politischen und sozialpolitischen Ernsthaftigkeit und der hochwissenschaftlichen Ebenbürtigkeit, die geistige Umstellung keinen tieferen Hindernissen und Schwierigkeiten begegnete. Eifer, Energie und Zähigkeit erreichten das Ziel. Wo es aber um Grundsätzliches ging, um letzte geistige Wertungen — z. B. des Staates, der nationalen Einheit, der gemeinsamen Kultur, der weltlichen Kultur überhaupt —, da lief es nicht ohne mehr oder weniger schwere Krisen ab. Überall

[55] KVZ. Nr. 1092 v. 29. Dez. 1910.

[56] *Philipp Funk*, Der Gang des geistigen Lebens im katholischen Deutschland unserer Generation. In: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. 1927. S. 86 f.

da, wo sich eine eigene Ghettohaltung herausgebildet hatte, wo durch Ersatzwerte aus eigener Produktion Selbstvergiftung mit Ressentiment eingetreten war, kostete es einen gewaltsamen Durchbruch. Wo immer sich die tatsächliche Kultur — ‚Inferiorität'[57] auf den vermeintlichen Reichtum der eigenen Welt und ihrer glorreichen Tradition zurückgezogen hatte und wähnte, der theoretische Besitz der Wahrheit und einer jahrtausendalten Überlieferung erspare die Arbeit in und an der Gegenwart, da mußte es erst Scherben geben, ehe das Leben wieder aus der Umschnürung eines trügerischen Besitzwahnes loskam."[58]

Bachems Anliegen war die Zusammenführung der gerne angesprochenen, niemals aber genau analysierten „christlichen Kräfte" in *einer* politischen Gemeinschaft. Er sah darin eine parteipolitische, staatspolitische und kirchenpolitische Notwendigkeit. Er sah darin aber auch eine durchaus begrüßte Gelegenheit, den bezweifelten Charakter des Zentrums klar zu umschreiben. Das Ergebnis der dadurch eingeleiteten, von der geistig-religiösen Auseinandersetzung der Zeit unterspülten Kontroverse war die Bestätigung und Bekräftigung der Auffassung, daß das Zentrum weder eine kirchliche noch eine konfessionelle Partei sei. Dabei wurde auf die Einmütigkeit über diese Fragen in der Geschichte des Zentrums verwiesen. Ketteler hatte erklärt: „Ich wäre nie dem Zentrum beigetreten, wenn es eine konfessionelle Partei wäre."[59] Während und nach dem „Zentrumsstreit" sprachen sich die Repräsentanten des Katholizismus in diesem Sinne aus. Des eindringlichen Appells Kardinal Fischers auf dem Katholikentag 1906 in Essen wurde bereits gedacht.[60] Begeisterte Zustimmung erhielten die Worte, die die Katholiken Augsburgs 1910 in ihrer Einladung zu der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands fanden: „In diesem Kampfe steht nicht mehr Christ gegen Christ, sondern es stehen oder sollen stehen alle Christen vereint gegen den gemeinsamen Feind, gegen den Unglauben und das Freidenkertum, das nunmehr mit offenem Visier gegen Thron und Altar mobil macht. Enger Zusammenschluß aller treuen Christusbekenner, Erforschung der besten Abwehr- und Verteidigungsmittel, Ausgleichung des doch nur vorgeblichen Gegensatzes zwischen Christentum und wahrer Kultur, Fortschrittsbestrebungen auf allen Gebieten der wahren Kunst und Wissenschaft, Stärkung der kirchlichen und staatlichen Autorität, — diese und manch andere einschlägige Fragen sollen beraten, beschlossen und zur Durchführung vorbereitet werden."[61] Diese Kundgebungen bestätigten sowohl eine allgemein vorhandene Erwartung auf konfessionelle Zusammenarbeit als auch den politischen Charakter des Zentrums. Ihn hatte Hertling bereits im April 1905 mit der Feststellung bezeugt: „... Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die deutsche Zentrumspartei keine kirchlich-religiöse, sondern

---

[57] *Funk* sagt dazu in einer Anmerkung: „Das von Hertling wenn nicht geprägte, so doch zum Kampfruf erhobene Wort ist auch jetzt wieder gescholten worden. Aber aus Mißverständnis. Was Hertling und seine Genossen feststellten, war ja nicht ‚Inferiorität' des *geistigen Besitzes* des Katholiken, nur eine Rückständigkeit in dessen *praktischer Auswertung* für das Gesamtleben der Nation. Nicht ein stärkeres Selbstbewußtsein konnte da helfen, nur stärkere Aktivität. Selbstbewußtsein ohne diese Aktivität wäre pharisäisch gewesen." *Funk* a.a.O. S. 94.

[58] *Funk* a.a.O. S. 93 f.

[59] Zitiert nach: *Schulte* a.a.O. S. 21.

[60] *Kißling* a.a.O. S. 320.

[61] *Kißling* a.a.O. S. 330.

eine politische Partei ist, wenn auch die Faktoren, welche sie ursprünglich entstehen ließen und auch jetzt noch auf ihren Fortbestand einwirken, dem religiösen, ja sogar konfessionellen Gebiete angehören. Man wird noch einen Schritt weiter gehen und den allgemeinen Satz aufstellen können, daß eine Partei, welche für die Wahrung religiöser und kirchlicher Interessen eintritt, im öffentlichen Leben der Gegenwart nur dann Bestand gewinnen und Erfolge erlangen kann, wenn sie zugleich eine politische Partei ist oder sich dazu entwickelt. Die religiösen Motive allein reichen dazu nicht aus."[62] Während des Auslaufs des „Gewerkschaftsstreites" schrieb der bayerische Gesandte beim Heiligen Stuhl, Ritter, am 19. Februar 1914 an Graf Hertling aus Rom:

> „Ich begegnete gestern dem Msgr. Pacelli und sprach ihn darauf an, daß er nun wieder einmal über die Gewerkschaftsfrage in der ‚Kölnischen Volkszeitung' viel zu lesen haben werde, und empfahl ihm besonders die genaue Lektüre der Rede, die der Geistliche Rat Wacker kürzlich in Essen bei einer Vereinigung von Zentrumsmitgliedern über den nichtkonfessionellen Charakter des Zentrums gehalten habe und die vermutlich auch den Kardinalstaatssekretär, mit dem ich kürzlich über diese Frage gesprochen habe, interessieren würde.
>
> Msgr. Pacelli erwiderte mir, daß ihm diese Rede schon aufgefallen sei, daß er sie aber noch nicht genau gelesen habe. Er begreife, daß eine konfessionelle, katholische Partei den Bischöfen in Deutschland nach Umständen Schwierigkeiten bereiten könnte und daß eine solche daher auch vom rein kirchlichen Standpunkte vielleicht nicht unbedingt das anzustrebende Ideal wäre."[63]

Der Ausgang des „Zentrumsstreites" trug nicht nur zur zentrums-internen Klärung bei. Er räumte die religiös-konfessionellen Widerstände zur Seite, die vorhanden waren oder immer wieder in das allgemeine Bewußtsein gerückt wurden. Eine tiefe Sehnsucht nach Zusammenarbeit der Konfessionen in der politischen Verantwortung löste den Zentrumsstreit aus und begleitete seinen Verlauf. An seinem Ende stand nicht deren Verwirklichung. Aber die Erkenntnis ihrer Notwendigkeit im Interesse des deutschen Volkes war laut und deutlich ausgesprochen worden. Es war zunächst ein Ruf in die Wüste mangelnden Willens und mangelnder Bereitschaft zur Begegnung und zur Verständigung. Indem aber in einer — in der Retrospektive durchaus als „prophetisch" anzusprechenden — Sorge um die parteipolitische Struktur in Deutschland diese Notwendigkeit ausgesprochen wurde, wurde die Hoffnung aufgepflanzt, die Zeit möge dafür reif werden. Weil sich allenthalben die Ahnung riesenhafter Aufgaben deutscher Politik und deutscher Entwicklung ausbreitete, bahnte sich die Durchsetzung der Auffassung an, daß deren Bewältigung — im Sinne der von Josef Edmund Jörg bereits 1881 getroffenen Feststellung — nur für die Schultern *einer* Konfession zu schwer sei.

---

[62] *Georg Freiherr von Hertling*, Politische Parteibildung und soziale Schichtung. Hochland. II. Jahrgang. Bd. II. S. 47—57.

[63] Ritter an Hertling. Brief v. 19. Febr. 1914. Pol. Archiv / GStA. Mü.

Das Wünschelrutenproblem[1]

Von JOSEPH WÜST

Das Wünschelrutenproblem beruht auf der Tatsache, daß es Menschen gibt, die mit einer durch seitliches Auseinanderziehen gespannt gehaltenen V-förmigen Rute aus elastischem Material an bestimmten Geländepunkten Ausschläge dieser Rute nach oben oder unten oder auch ganze Drehungen erleben, wobei sich die beiden Rutenenden in den geschlossenen Fäusten wie in nachgiebigen Drehlagern bewegen. Der Mechanismus dieser Bewegungen ist heute im wesentlichen aufgeklärt: Durch den Einfluß innerer oder äußerer Kräfte wird der ziemlich labile Gleichgewichtszustand der angespannten, meist horizontal mit der Spitze nach vorn gehaltenen Rute dadurch gestört, daß die Auf- oder Abwärtsdrehmuskeln (Supinatoren oder Pronatoren) des Handgelenks sich stärker anspannen und auf diese Weise die Auf- oder Abwärtsdrehung der als Zeiger dienenden Rute bewirken. Mehrfache Rutendrehungen rühren von abwechselnden Auf- und Abwärtsdrehungen unter dem Einfluß wechselnder Innervationen der genannten Pronatoren und Supinatoren des Handgelenks her. Die Kraft des Rutenausschlags stammt demnach zur Hauptsache aus der Kraft der die Rute haltenden und dadurch selbst angespannten Muskeln der Schultergelenke, der Arme, Hände und Finger, zum geringeren Teil auch aus der elastischen Spannung der Rute selbst. Diese zeigt nur Änderungen von Muskelspannungen an.

Das Primäre sind also Reaktionen der betreffenden Muskeln, und solche können unter dem Einfluß der gleichen Reize auch ohne Rute stattfinden, wenn nur die Muskeln in Spannung gehalten werden. In Indien[2] gibt es z. B. die Methode, eine wassergefüllte Schale mit beiden Händen zu halten und damit im Gelände umherzugehen. Auf der „Reizstelle" beginnen die durch das Halten angespannten Arme und Hände zu zittern und zu zucken, das Wasser schwankt im Gefäß hin und her und schwappt bei starken Muskelzuckungen sogar oben aus dem Gefäß heraus. Wieder eine andere indische Methode benützt zum Anzeigen der Muskelspannungsänderungen einen Flitzbogen, dessen gespannte Sehne über die beiden Zeigefinger der mit einigen Zentimetern Abstand hochkant nach vorn ausgestreckten Hände gelegt wird, deren Flächen einander zugekehrt sind. Der Bogen selbst hängt nach unten. Auf der „Reizstelle" beginnt der Bogen infolge der nicht genau gleichen und gleichzeitigen Spannungsänderungen der beteiligten Muskeln zu schaukeln und zu schwanken, um bei starken Zuckungen ganz herabzufallen. Ich habe im Lauf der über zwanzigjährigen Beschäftigung mit diesem Problem auch Menschen kennengelernt, die ohne jedes Hilfsinstrument nur ihre beiden offenen Hände hochkant ausgestreckt nach vorne hielten, wobei sich die Handteller in einigen Zentimetern Abstand gegenüberstanden. Über der

[1] Mit diesem Beitrag, der die andere Seite zu Wort kommen läßt (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 155 [Okt. 1954] S. 66), sei von seiten der Schriftleitung endgültig zur Frage des Wünschelrutenproblems Stellung genommen. [2] Zeitschr. f. Radiästhesie 1954, Nr. 2/3.

„Reizstelle" fingen die Hände und Arme heftig zu zucken an, so daß sich sowohl der gegenseitige Abstand der beiden Hände stoßweise vergrößerte oder verkleinerte als auch die Hände sich ungleichmäßig ruckartig nach oben und unten bewegten. Ich kenne einarmige Rutengänger, die statt der Rute einen geraden Stab verwenden, den sie am einen Ende in der geballten Faust festhalten und mit ausgestrecktem Arm senkrecht oder wagrecht vor sich hertragen. Auf der Reizstelle bewegt sich der Stab mit seinem freien Ende aufwärts oder abwärts und macht dadurch die eingetretenen Spannungsänderungen der Pronatoren und Supinatoren als Riesenzeiger sichtbar.

Kein vernünftiger Mensch glaubt heute noch, es würden irgendwelche unbekannten Kräfte oder Strahlen unmittelbar an der Rute selbst angreifen und ihre Ausschläge herbeiführen. Noch nicht veröffentlichte Versuche der jüngsten Zeit lassen es aber möglich erscheinen, daß die Rute als Antenne für natürlich vorkommende Ultrakurzwellen wirkt und daß die an ihren Enden auftretenden elektrischen Spannungsbäuche Nervenendigungen in den Handtellern reizen, wodurch sekundär die erwähnten Muskelspannungsänderungen ausgelöst werden, die den Rutenausschlag herbeiführen.

Jedermann kann den Rutenausschlag durch absichtliche willkürliche Innervation der fraglichen Muskeln hervorrufen. So machen es die Scharlatane und Schwindler unter den Rutengängern. Solche Leute kann man jedoch heute entlarven. Der Physiker Reiter zeigte,[3] daß die Tätigkeitsströme der betreffenden Muskeln, die sich mit außen aufgesetzten Elektroden abnehmen, dann verstärken und in einem Kathodenstrahloszillographen auf einer Schirmbildröhre wie in einem Fernsehapparat als Kurve sichtbar machen lassen, bei willkürlicher Anspannung nicht so häufige und große elektrische Spannungsänderungen aufweisen wie bei der unwillkürlichen reflektorischen Betätigung des echten Rutenausschlags. Der reflektorisch ausgelöste Muskelkrampf ist also dem willkürlich herbeigeführten hinsichtlich Frequenz und Amplitude der Aktionspotentiale deutlich überlegen.

Es gibt auch ideomotorische Rutenausschläge. Ideomotorische Bewegungen werden durch lebhafte Vorstellungen, Erwartungen und Wünsche ausgelöst, also nicht absichtlich und nicht willkürlich, aber auch nicht reflektorisch unter dem Einfluß irgendwelcher äußerer oder innerer Reize. Ideomotorische Rutenausschläge verursachen die meisten Fehlangaben bei Rutengängern, besonders bei unerfahrenen, ungeschulten und unkritischen Anfängern und Autodidakten. Wenn auch dabei die Täuschungs- und Betrugsabsicht anderen gegenüber fehlt, so handelt es sich doch im wesentlichen um Selbsttäuschung und Autosuggestion, die um so üppiger wuchert, je weniger die Betreffenden Gelegenheit haben oder nehmen, ihre „Forschungsergebnisse" auf objektive Richtigkeit zu überprüfen. In dieser Kategorie der Rutengänger trifft man die gutgläubigen Phantasten, die ganze Systeme in die Welt setzen, ohne zu fragen, wie sie sich mit der Wirklichkeit vertragen

[3] *R. Reiter* und *J. Kampik*, Neue Ergebnisse der Klimatologie und Biophysik. Nürnberg 1948.

und welche Beweise (außer mit der Wünschelrute) für ihre Richtigkeit beizubringen sind.

Auch bei den offiziellen Rutengängerprüfungen kommen unter dem Einfluß der Examenspsychose oder absichtlich irreführender Fragen und Hinweise nicht selten ideomotorische Rutenausschläge zustande, denen kein reales Objekt im Untergrund entspricht. Man pflegt darin einen Beweis für die generelle Unbrauchbarkeit der Rute zum Nachweis geologischer Gegebenheiten zu erblicken. Doch haben wirklich fähige Rutengänger nicht einmal bei solchen Prüfungen versagt, z. B. Dr. Oßwald bei der Prüfung durch den Landesgeologen Dr. Kranz[4] oder Dr. Wetzel bei der Prüfung durch den Marburger Geologieprofessor Klüpfel.[5] Es gehört aber sicher eine ungewöhnliche Fähigkeit dazu, sich auch unter solchen Umständen entsprechend zu konzentrieren und einzustellen, um richtige Ergebnisse zu erzielen. Viel zweckmäßiger scheint mir für eine richtige Urteilsfindung über das Wünschelrutenproblem, Rutengänger in einem ihnen fremden Gelände, das keine äußeren Anhaltspunkte bietet, gänzlich unbeeinflußt arbeiten zu lassen, sie dabei unauffällig zu beobachten und dann ihre Angaben mit dem Ergebnis nachträglich angesetzter Bohrungen zu vergleichen. Liegen die Erfolgszahlen weit über dem Zufall, wie z. B. seinerzeit bei Landrat v. Uslar in Deutsch-Südwestafrika,[6] kann bei dem betr. Rutengänger die Rutenfähigkeit nicht in Abrede gestellt werden. Damit muß dann auch das Wünschelrutenproblem als echtes naturwissenschaftliches Problem anerkannt werden.

Von den absichtlichen Schwindlern und Betrügern und den gutgläubigen unkritischen Phantasten möchte ich jedoch jene Rutengänger deutlich abgrenzen, die auf Grund parapsychologischer Erkenntnisse nach Art des Hellsehens zu Einsichten in objektive Tatbestände und wirkliche Zusammenhänge gelangen und diese meist gefühlsbetonten Erkenntnisse mittels Rutenausschlägen zum Ausdruck bringen. Ich denke hier an Fernmutungen von Lagerstätten und Bodenschätzen auf Landkarten, an Angaben über den Aufenthaltsort Vermißter, an Aussagen über den Gesundheitszustand oder Leben und Tod Abwesender an Hand von deren Lichtbildern, Handschriften oder Gebrauchsgegenständen. Die Richtigkeit solcher Angaben ist in einer Anzahl von Fällen so gut beglaubigt wie viele andere historische Tatsachen.[7] Für den objektiven Wert so gewonnener Erkenntnisse ist aber das Urteil von Prof. Rhine[8] wichtig, dessen Lebenswerk der statistischen Sicherung des tatsächlichen Vorkommens echter parapsychologischer Phänomene, besonders des Hellsehens und der Telepathie, gewidmet war. Er betonte immer wieder, daß diese parapsychologischen Erkenntniskräfte dem Menschen, auch

---

[4] Bericht in *Klinckowstroem, Graf v.* und *Maltzahn, R. Frhr. v.*, Handbuch der Wünschelrute. München 1931. [5] Zeitschrift f. Geosophie u. Odphysik 1949, Nr. 2.

[6] Schriften des Verbandes zur Klärung der Wünschelrutenfrage, Heft 1.

[7] *H. Bender*, Parapsychologie. Ergebnisse und Probleme. Bremen 1953. — *F. W. Barrett* and *Th. Besterman*, The Divining Rod. London 1926.

[8] *J. Rhine*, Die Reichweite des menschlichen Geistes. Stuttgart 1950.

dem begabtesten Sensitiven, nicht jederzeit auf Anruf und nach Bedarf mit voller Zuverlässigkeit zur Verfügung stehen, sondern daß sie nur zeitweise und spontan auftreten und daß daher allen auf diese Weise gewonnenen Erkenntnissen naturgemäß eine objektive Unsicherheit anhaftet, die durch die Stärke der subjektiven Überzeugung von der Richtigkeit des Erkannten nicht abgeschwächt oder beseitigt werden kann.

Die beiden englischen Forscher Barrett und Besterman haben in ihrem grundlegenden Werk „The Divining Rod" (London 1926) den Standpunkt vertreten, daß die verblüffenden und nicht wegzuleugnenden richtigen Angaben der mit ihnen zusammenarbeitenden Rutengänger über unterirdisches Wasser, über verborgene Bodenschätze und geologische Strukturen nur mit echtem Hellsehen zu erklären seien, weil physikalische Zusammenhänge für die Erklärung nicht herangezogen werden könnten. Man darf aber wohl annehmen, daß unsere heutigen physikalischen und besonders geophysikalischen Erkenntnisse manches schon zu erklären gestatten, was vor 30 Jahren noch unerklärlich schien. Man sollte daher die parapsychologische Erklärungshypothese möglichst auf jene Fälle einschränken, für deren Erklärung physikalische Zusammenhänge nicht gut denkbar sind. Es muß jedoch offen gelassen werden, daß sich mit dem Fortschritt der physikalischen Erkenntnisse auch dieses Gebiet immer weiter verengen wird; der Rest, der schließlich als physikalisch unerklärbar bestehen bleibt, ist auf alle Fälle mit jener Unsicherheit verknüpft, die nach Rhine allen parapsychologischen Erkenntnissen anhaftet. Von Schwindel und Betrug, Kritiklosigkeit und Urteilsunfähigkeit oder gar von pathologischen Störungen des normalen Geistes- und Seelenlebens kann man aber dabei nicht reden. Handelt es sich doch hier um Seelenkräfte, die der moderne Mensch durch seine vorwiegend intellektuelle Bildung absichtlich in den Hintergrund drängt und die ihn deshalb fremd und unheimlich anmuten, wenn sie sich unter besonderen äußeren und inneren Umständen einmal bemerkbar machen.

Im Gegensatz zu allem bisher Gesagten beruht das Wünschelrutenproblem als naturwissenschaftliche Forschungsaufgabe auf der Arbeitshypothese, daß äußere Reize verschiedenster Art, auch unbewußt aufgenommene, vom Rutengänger mit unwillkürlichen Muskeltonusreflexen (reflektorischen Muskelspannungsänderungen) beantwortet werden, die den Ausschlag der Wünschelrute bewerkstelligen. Diese Auffassung stützt sich auf drei Gründe: erstens auf die nicht wegzuleugnenden Erfolge guter Rutengänger im Gelände, zweitens auf deren Verhalten bei methodisch einwandfrei angelegten Laboratoriumsversuchen, wobei bekannte physikalische Kräfte als Reize verwendet werden, drittens auf den Nachweis der gleichen physikalischen Faktoren im Gelände, wo auch Rutengänger reagieren.

Die Gegner verweisen gern auf die negativen Gutachten des deutschen Reichsgesundheitsamtes von 1936 oder geologischer Landesanstalten des In- und Auslandes oder wissenschaftlicher Akademien, wonach bei den von die-

sen angestellten Rutengängerprüfungen ein eindeutiger Zusammenhang zwischen Bodenbeschaffenheit und Rutenausschlag nicht erwiesen, ja nicht einmal wahrscheinlich gemacht worden sei. Dem stehen aber die Urteile nicht minder kritischer, kenntnisreicher und angesehener Gelehrter gegenüber, die ebenfalls auf Grund eigener, oft viel umfangreicherer Erfahrungen und Prüfungen zu einer positiven Einstellung gegenüber diesem Problem gekommen sind. Es sei nur an den Hallenser Ordinarius für Geologie, Geheimrat Walther, erinnert, der sein Urteil auf Versuche mit über 400 Studenten gründete,[9] oder an den Altmeister der Schweizer Geologie, Professor Heim. Der Historiker der Wünschelrute, Graf Klinckowstroem,[10] hat mehrfach Zusammenstellungen prominenter in- und ausländischer Wissenschaftler gegeben, die für die Brauchbarkeit der Wünschelrute zur Lösung geologischer und bergbaulicher Fragen eingetreten sind, und hat zusammen mit dem Geologen Freiherrn v. Maltzahn[11] zahlreiche Fälle gesammelt und veröffentlicht, die als eindeutige Erfolge guter Rutengänger gewertet werden müssen. Auch in dem von Wetzel herausgegebenen Werk „Tatsachen und Dokumente zum Streit um die Wünschelrute", München 1933, finden sich viele beweiskräftige Fälle. Ebenso sind in dem schon erwähnten englischen Standardwerk von Barrett und Besterman „The Divining Rod" überzeugende Beispiele für die durch anschließende Bohrungen bestätigte Richtigkeit von Rutengängerangaben aufgeführt, die z. T. im Widerspruch zu geologischen Gutachten gestanden hatten. Bisher konnte von den Gegnern kein Grund angegeben werden, warum diese positiven Zeugnisse minder bewertet werden müßten als die von ihnen ausschließlich zitierten negativen. Viel eher lassen sich bei den negativ verlaufenen Prüfungen physikalische und psychologische Momente angeben, die dabei unberücksichtigt blieben und wenigstens z. T. für den Mißerfolg verantwortlich gemacht werden können. Nur die wirklichen Leistungen der guten Rutengänger rechtfertigen das ganze Wünschelrutenproblem und seine wissenschaftliche Erforschung. Handelte es sich bei den wirklichen Rutengängererfolgen ausschließlich um Zufallstreffer, so wäre das Problem von der Praxis schon längst ad acta gelegt worden. Aber weil Leistungen vorkamen und immer wieder vorkommen, die mit gleicher Schnelligkeit und gleich geringem Aufwand von den geophysikalischen Methoden und den Geologen nicht geboten werden konnten und können, hat sich das Problem bis heute gehalten und hat immer wieder Forscher in seinen Bann gezogen, die den Schleier um das Geheimnis der Wünschelrute lüften wollten.

Die von diesen Forschern durchgeführten Untersuchungen zielten dabei darauf hin, in methodisch einwandfrei durchgeführten Experimenten unter Vermeidung aller suggestiven Einflüsse und sonstigen unbewußten Hilfen äußere Faktoren zu ermitteln, bei deren Einsatz Rutengänger mit Ruten-

[9] *J. Walther*, Das Rätsel der Wünschelrute. Reclam Bücherei Nr. 7209.
[10] *C. Graf v. Klinckowstroem*, Archiv zur Klärung der Wünschelrutenfrage. 1951, Nr. 1; 1954, Nr. 1 u. 2.
[11] Vgl. Anm. 4 u. 10.

ausschlägen reagierten.[12] Als solche fand man Änderungen elektrischer oder magnetischer Felder, elektromagnetische Schwingungen verschiedener Frequenzen, Bodenerschütterungen und Unterschiede der elektrischen Bodenleitfähigkeit, radioaktive Strahlungen und gasförmige Luftbestandteile (Wasserdampf, flüchtige organische Verbindungen, radioaktive Emanationen). Als wirksam erwiesen sich dabei jeweils Änderungen in der Intensität oder Konzentration der genannten Faktoren. Man konnte auch im Gelände an Reaktionsstellen von Rutengängern analoge Änderungen der gleichen Faktoren feststellen, jedoch ohne daß bei den zahlreichen zeitraubenden und mühevollen Versuchen eine allgemeingültige strenge Korrelation oder gar ursächliche Beziehung zwischen den einzelnen physikalischen Faktoren und bestimmten Rutenreaktionen verschiedener Rutengänger erkennbar geworden wäre. Meist liegen im Gelände Kombinationen mehrerer der genannten Faktoren vor und es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß der Rutengänger gerade bestimmte Kombinationen als charakteristisch für bestimmte geologische Gegebenheiten kennenlernt und bei ihrem Vorhandensein entsprechende Rutenausschläge erlebt, aus denen er seine Rückschlüsse zieht. Natürlich gelingt ihm das nur bei entsprechender Schulung, Übung und Erfahrung an bekannten geologischen Objekten. Viele Rutengänger, die zufällig ihre Begabung entdecken, glauben, diese mühevolle Ausbildung entbehren zu können, ohne die es keine Meisterschaft gibt; sie deuten dann ihre Ausschläge in willkürlicher und unsachlicher Weise. Sie stellen das Hauptkontingent der Scharlatane und Schwindler, welche die Sache der Wünschelrute in Mißkredit bringen. Ihre Bekämpfung und Ausschaltung liegt ebenso im Interesse der Sache wie der Öffentlichkeit. Bei sorgfältiger Ausbildung und einheitlicher Schulung, wie sie jetzt von der Fachschaft deutscher Rutengänger durchgeführt wird, sind aber bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen den Angaben verschiedener Rutengänger am gleichen Objekt zu erzielen.

Man gewinnt dabei den Eindruck, daß sich gute Rutengänger auf bestimmte Objekte einzustellen vermögen. Sie tun dies vermutlich in der Weise, daß sie ihre innere Aufmerksamkeit auf bestimmte Kombinationen physikalischer und wohl auch chemischer Faktoren konzentrieren, die sie auf Grund ihrer Ausbildung und Erfahrung wie einen für gewisse geologische Objekte charakteristischen „Akkord" kennengelernt haben. Dabei ist nicht nötig, daß sie die Einzelfaktoren bewußt erkennen und voneinander unterscheiden.

Wie das gemeint ist, sieht man am besten an einem praktischen Beispiel, etwa einem oberflächennahen unterirdischen Wassergerinne. Das Erdreich darüber ist feuchter und daher elektrisch besser leitend als daneben. Diesen Befund konnte sowohl Prof. Tromp[13] als auch mein Mitarbeiter Dr. Petschke

---

[12] Zusammenstellung bei *S. W. Tromp*, Psychical Physics. Amsterdam 1949.
[13] *S. W. Tromp*, Grondbeginselen der psychische Physica. Amsterdam 1952.

und ich[14] mit einer rein physikalischen Meßmethode in zahlreichen Fällen an Stellen erheben, wo Rutengänger ihre charakteristische Reaktion für sog. Wasserreizstreifen erlebt hatten. Wir konnten sogar deren Verlauf im Gelände über weite Strecken hin in Übereinstimmung mit den Angaben der Rutengänger mit Hilfe solcher Leitfähigkeitsmessungen festlegen. Über dem feuchten Erdreich des Wasserreizstreifens ist die Luft feuchter, und man beobachtet hier, da feuchte Luft ein schlechterer elektrischer Leiter ist als trockene, in Bodennähe ein erhöhtes Luftpotential. Das haben Reiters Luftpotentialmessungen über derartigen Reaktionsstellen eindeutig gezeigt.[15] Die erhöhte Wasserdampfkonzentration macht sich nicht selten an kühlen Abenden in Form von bodennahen Nebelstreifen bemerkbar, die recht genau dem Verlauf des Wasserreizstreifens folgen. Da Wasserdampf ein Absorptionsmaximum für infrarote Wärmestrahlung gerade im gleichen Spektralbereich hat, in dem die Haut des Menschen ihr Abstrahlungsmaximum aufweist, wird beim Hineinschreiten in feuchtere Luft mehr Wärmestrahlung gebunden, so daß auf der Haut das Gefühl der Abkühlung entsteht. Das führt reflektorisch zu einem Gefäßkrampf der Hautkapillaren, damit zu einer Drosselung der Hautdurchblutung und zu einer Verminderung der Wärmeabstrahlung. Schwamm und Hartmann[16] haben diese Beeinflussung der Wärmestrahlung der Haut auf einer Reizstreifenkreuzung in exakten Versuchen nachgewiesen. Diese erhöhte Absorption der Wärmestrahlung ist auch ein Hauptgrund für die bekannte nachteilige Wirkung von sog. Wasserreizstreifen auf wärmeliebende und frostempfindliche Pflanzen mediterraner Herkunft, wie z. B. der Äpfel, Kirschen, Aprikosen, Gurken, Tomaten.

Man muß aber auch bedenken, daß durch die bessere Bodenleitfähigkeit die Intensität von Erdströmen, von vagabundierenden Wechselströmen und besonders von langen und ultralangen elektromagnetischen Wellen gesteigert ist, wie die letztgenannten in Form niederfrequenter Impulse von Wetterfronten und Gewittergebieten ausgehen. Gerade sie sind nach Reiters Untersuchungen[17] biologisch sehr wirksam und Hauptursache der bei Witterungsumschlag auftretenden Beschwerden wetterempfindlicher Menschen. Die schon seit langem bemerkte Ähnlichkeit zwischen den Wetterbeschwerden und den unangenehmen Empfindungen, die manche Menschen über Reizstreifen verspüren, hat wahrscheinlich ihren Grund darin, daß infolge der erhöhten Bodenleitfähigkeit jene Impulse ultralanger Wetterwellen von 5 bis 50 km Wellenlänge hier mit erhöhter Intensität auftreten und gespürt werden. Gerade der Umstand, daß auch die Reizstreifenbeschwerden nicht selten in ähnlicher Weise schwanken wie die Wetterbeschwerden, legt die hier gegebene Deutung nahe.

Ebenso wird verständlich, daß Rutengänger, die vorwiegend auf Intensitätsunterschiede solcher Impulse ultralanger Wellen reagieren, einen Reiz-

---

[14] Erfahrungsheilkunde, 6. Beiheft „Geopathie" 1953; ebd. 1954, H. 12.
[15] Vgl. Anm. 3.
[16] Erfahrungsheilkunde 1955, H. 2.
[17] Med. meteorol. Hefte 1954, Nr. 9.

streifen nicht finden, wenn auf Grund der allgemeinen Wetterlage solche Impulse nur selten auftreten, bzw. ganz fehlen, oder wenn nach lang anhaltendem Regen infolge der gleichmäßigen Durchfeuchtung die Leitfähigkeitsunterschiede der obersten Bodenschichten vollständig ausgeglichen sind. Man kann auch ohne Schwierigkeit begreifen, warum bei Rutengängerprüfungen in der Schweiz oder in Amerika unterirdische Wasserleitungsrohre nicht gefunden wurden, selbst wenn es sich um Hauptrohre von 50 cm Durchmesser handelte, durch die riesige Wassermassen flossen. Hier fehlte eben die Durchfeuchtung des Bodens und in der Luft darüber die erhöhte Wasserdampfkonzentration und damit auch das höhere Luftpotential, drei Faktoren also, die bei unterirdisch frei fließendem Wasser stets gegeben sind, mit größter Wahrscheinlichkeit vom Rutengänger gespürt werden und bei ihm den für Wasser charakteristischen Ausschlag auslösen.

In die gleiche Richtung deutet auch die Beobachtung, daß in mehreren Fällen Rutengänger unterirdisches Wasser da im Boden lokalisierten, wo an der Erdoberfläche eine wasserundurchlässige Schicht ausstrich, unter der, mehrere Meter von der angegebenen Stelle entfernt, ein unterirdisches Wassergerinne verlief. Die Feuchtigkeit stieg entlang der Unterfläche der wasserundurchlässigen Schicht schräg nach oben und trat auf diese Weise dort zu Tage, wo die Schicht an der Erdoberfläche ausstrich. Hier war der Boden und die darüber befindliche Luft feucht, hier herrschte infolgedessen erhöhtes Luftpotential und verstärkte Absorption der Wärmestrahlung des Rutengängers. Hier reagierte er infolgedessen, obwohl die Quelle der Feuchtigkeit, das Wassergerinne, nicht senkrecht unter der Reaktionsstelle, sondern mehrere Meter seitlich davon in der Tiefe lag.

Aus diesen Erklärungen kann man sehen, daß ein Versagen von Rutengängern bei Prüfungen oder normalen Untersuchungen durchaus nicht stets auf Konto der Unfähigkeit des betr. Rutengängers zu setzen ist, sondern daß auch objektive physikalische und geologische Umstände vorliegen können, die das Zustandekommen der Reaktion an der richtigen Stelle verhindern.

Untersuchungen der letzten Jahre haben gezeigt,[18] daß auch ultrakurze Wellen, von den Mikrowellen bis zu ca. 10 m Wellenlänge, wie sie in Abhängigkeit von Vorgängen auf der Sonnenoberfläche mit verschiedener Intensität und Frequenz in der Natur vorkommen und neuestens auch in der Rundfunktechnik Verwendung finden, manche Rutengänger zu Ausschlägen der Rute veranlassen. Auch hier werden vorwiegend mit der Bodenbeschaffenheit oder den Leitfähigkeitsverhältnissen der Umgebung zusammenhängende Intensitätsunterschiede gespürt. Daß auch die Wünschelrute selbst als abgestimmte UKW-Antenne eine besondere Bedeutung haben kann, wurde schon eingangs erwähnt.

Von den radioaktiven Strahlungen dürfte vorwiegend die schwache durchdringende Gammastrahlung der Erde wichtig sein, die heute mit höchst

[18] *B. Meyer*, Fachblatt für Heime und Anstalten 1946, Nr. 6. — *J. Wüst*, Zeitschrift für Radiästhesie 1952, H. 7/8.

empfindlichen Szintillationszählern noch bis 1000 m Höhe über dem Boden nachgewiesen und gemessen werden kann. Ihre Intensität hängt weitgehend von der geologischen Natur der oberen und auch der tieferen Erdschichten ab. Sie steigt z. B. an den Rändern von Erdöllagerstätten und sinkt über den Lagerstätten selbst, auch wenn diese 1000 oder 2000 m tief im Boden liegen.[19] Diese Intensitätsschwankungen erinnern so sehr an gleichsinnige Angaben von Rutengängern, die Erfahrung in der Erdölsuche haben, daß eine genaue Untersuchung gerade dieser Zusammenhänge für die physikalische Klärung des Wünschelrutenproblems sehr aussichtsreich erscheint. Diese schwache durchdringende Gammastrahlung würde ohne Schwierigkeit auch Rutenausschläge im fahrenden Auto oder Eisenbahnwagen oder in den oberen Stockwerken von Häusern verständlich machen. Wahrscheinlich spielte sie auch bei den Messungen des französischen Ingenieurs Cody[20] in Le Havre eine Rolle, der in oberen Stockwerken bestimmter Häuser eine erhöhte Luftionisation und bei mehrwöchentlicher Exposition eine Schwärzung lichtdicht eingeschlagener photographischer Platten beobachtete.

Sogar in das Gebiet der vielumstrittenen und arg verlästerten sog. Abschirm- oder Entstörungsgeräte zeigen neueste Untersuchungen einige physikalische Zugänge.[21] Es gibt Reizzonen, wo magnetische Lokalvariometer, mit denen Änderungen der magnetischen Horizontalintensität gemessen werden können, eigenartige Ausschlagsänderungen zeigen, wie man sie sonst bei Feldstärkeerniedrigungen beobachtet. Wird nun in einigen Metern Abstand von der Meßlinie ein bestimmter Entstörungsapparat aufgestellt, so verkleinern sich die vorher auf dem Reizstreifen gemessenen Ausschläge der Magnetnadel, als wäre jetzt ein Feldstärkeanstieg eingetreten. Auch die vorher beobachteten starken Schwankungen der Nadelausschläge beim Verschieben des Magnetometers quer über den Reizstreifen werden kleiner, so daß die Meßkurve nach Aufstellung des Entstörungsgerätes einen viel ausgeglicheneren Eindruck macht. Diese eigenartigen Befunde mit einem rein physikalisch arbeitenden Meßgerät erwecken Zweifel an der Berechtigung der radikalen Ablehnung solcher Geräte durch die Wissenschaft. Diese Messungen sollen daher in nächster Zeit von anerkannten Fachwissenschaftlern genau nachgeprüft werden, damit die hier mitwirkenden Faktoren und Zusammenhänge ermittelt werden können. Nach den bisher vom Verfasser und seinen Mitarbeitern durchgeführten Untersuchungen dürften in erster Linie magnetische Pulsationen eine Rolle spielen, die anscheinend auf Reizstreifen verstärkt auftreten, analog der erhöhten Intensität der erwähnten niederfrequenten Impulse ultralanger Wellen. Wie weit gleichzeitig auch erhöhte Intensitäten und Pulsationen des luftelektrischen Vertikalstromes mitwirken, muß gleichfalls erst noch geklärt werden. Der Umstand, daß Blitzschläge besonders häufig in Stellen erhöhter Bodenleitfähigkeit erfolgen, auf de-

---

[19] *H. Lundberg* and *G. Isford*, World Petroleum 1953, Nr. 7.

[20] *P. Cody*, Étude experimentale de l'ionisation de l'air par une certaine radioactivité du sol. Le Havre 1939.

[21] Erfahrungsheilkunde 1954, H. 12.

nen Rutengänger mit Ausschlägen ansprechen, legt jedenfalls diesen Gedanken nahe. Physikalisch ist es durchaus denkbar, daß Geräte, die saugkreisartige Gebilde enthalten, in ihrer nächsten Umgebung elektrische Schwingungsvorgänge des geeigneten Frequenzbereiches in ihrer Intensität abschwächen und auf diese Weise auch eine biologische Wirkung entfalten, sofern die betr. Schwingungsvorgänge bei erhöhter Intensität sich biologisch irgendwie nachteilig auswirken. Auch die gleichzeitige Aussendung schwacher ultrakurzer Wellen, die durch die betr. Impulse angeregt werden, kann bei geeigneten Konstruktionen mit eine Rolle spielen, weil schwache UKW-Strahlung eine krampflösende, beruhigende und desensibilisierende Wirkung ausübt.[22]

In einer Reihe von Fällen wurde nach der Aufstellung bestimmter Typen von Entstörungsgeräten die Austrocknung vorher feuchter Mauern festgestellt, also gleichfalls ein meßbarer physikalischer Effekt, der die betr. Geräte anders als bisher zu beurteilen zwingt, falls sich die Befunde als reproduzierbar erweisen.

Gerade der zuletzt erwähnte Austrocknungseffekt hat gegebenenfalls große biologische Bedeutung, weil in jüngster Zeit der Zusammenhang zwischen Krebshäufigkeit und Bodendurchfeuchtung bzw. elektrischer Bodenleitfähigkeit von einigen Forschern[23] unter Vorlage eines umfangreichen statistischen Materials zum Gegenstand kritischer Erörterungen gemacht wurde.

Die intensive Bearbeitung der im vorstehenden nur kurz angedeuteten physikalischen Fragestellungen wird die Entscheidung erlauben, ob jeweils das Zusammenwirken einer Mehrheit physikalischer Faktoren bei entsprechend Empfindlichen den Ausschlag der Rute auslöst, oder ob in der Natur mit den genannten Faktoren ein von ihnen allen verschiedener spezifischer Faktor verbunden ist oder in engster Beziehung steht, der seinerseits erst das wirksame Agens darstellt, sich bisher aber dem Zugriff unserer physikalischen Nachweisapparate und -methoden zu entziehen vermochte. Ihn zu ermitteln, muß als Kernpunkt der physikalischen Erforschung des Wünschelrutenproblems gelten.

Nicht minder wichtig wird es sein, die physiologischen und gegebenenfalls pathogenen Wirkungen auf die Lebewesen klarzulegen und Mittel und Wege zu finden, die zuverlässig derartige, vielleicht schädliche Einflüsse auszuschalten gestatten. Die bisher durchgeführten diesbezüglichen Versuche von Gori, Jenny, Oehler, Stauffer, Wilhelmi, Gäumann, Kögel, Berr, Lautenschlager, Beitzle und Aaltonen[24] ließen jedenfalls schon gewisse Zusammenhänge erkennen, litten aber dadurch an einer gewissen Unsicherheit, daß die Versuchsplätze ausschließlich durch Rutengänger festgelegt und überwacht wurden. In Zukunft wird derartigen biologischen Versuchen

---

[22] *J. Wüst*, Zeitschrift für Radiästhesie 1952, H. 7/8.

[23] *F. Nißle*, Der Landarzt, 1954, H. 35. — *S. W. Tromp* and *J. C. Diehl*, Experientia Vol. X/12, 1954.

[24] Überblick bei *Wüst*, Grenzgebiete der Medizin, 1949, H. 5.

ein höherer Erkenntniswert und eine größere Beweiskraft zukommen, wenn bestimmte physikalische Faktoren, deren enge Beziehungen zu Rutenreaktionen inzwischen ermittelt wurden (z. B. die elektrische Bodenleitfähigkeit oder die Intensität niederfrequenter Impulse ultralanger Wellen), sowohl bei der Festlegung der Versuchsplätze wie bei der Durchführung der Versuche berücksichtigt und dauernd kontrolliert und registriert werden. Auf diese Weise werden sich erst exakt die Zusammenhänge zwischen dem biologischen Verhalten der untersuchten Lebewesen und der Größe und den Änderungen der betr. Faktoren feststellen lassen.

Eine Hypothese ist in der Wissenschaft so viel wert, wie sie vorliegende Beobachtungen zu erklären gestattet und zu neuen Fragestellungen und Untersuchungen anregt. Nach diesem Satz scheint die Hypothese, daß ein Rutengänger mit seinen Rutenausschlägen auf äußere physikalische Faktoren reagiert, deren Ermittlung Aufgabe der Forschung ist, wertvoller und fruchtbarer als die Hypothese, daß alles auf diesem Gebiet nur Autosuggestion oder Schwindel sei und daß zur Klärung allein der Staatsanwalt und der Psychiater zuständig seien. Der bekannte Konstrukteur des elektrostatischen Elektronenmikroskops, Prof. Brüche, kam jedenfalls in seinem äußerst kritischen und sachlichen „Bericht über Wünschelrute, geopathische Reize und Entstörungsgeräte“[25] nach eingehender Diskussion des vorliegenden Beobachtungsmaterials zu dem Ergebnis, daß „die Meinung, alles sei Betrug, als unhaltbar ausgeschieden werden müsse“. Ihm scheinen „besonders Ansatzpunkte von der Seite der meteoropathologischen Erscheinungen sichtbar zu werden, die Zweifel an der Richtigkeit einer weiteren radikal ablehnenden Einstellung wecken“. Er kann der Meinung noch nicht zustimmen, daß heute bereits äußere Ursachen für die Reaktion des Rutengängers „vollständig und mit Sicherheit“ abzulehnen seien, sondern hält es für notwendig, „daß von naturwissenschaftlicher Seite nach sorgfältiger Prüfung der erkennbaren Ansatzpunkte Klarheit geschaffen wird. Nur eine gründliche Prüfung und eine Erweiterung der physikalischen Kenntnis über die behaupteten Erscheinungen durch den anerkannten Fachwissenschaftler kann dazu führen, den wahren Kern herauszuschälen und den Spuk endgültig zu vertreiben.“

Zeitbericht

Staat und Schule — Aus der Weltmission — Südamerika - protestantisches Missionsland — Der Priesternachwuchs auf den Philippinen — Tito und die Bauern — Rußland und die Todesstrafe — Das moderne Gefängnis — The British Character

Staat und Schule. Zum Schulstreit in Belgien gab die flämische Wochenzeitung *De Linie* eine Sondernummer unter dem Titel *Nous Les Parents* (Wir Eltern) (18. März 1955) heraus. Unter den zahlreichen Beiträgen findet man unter der Überschrift Témoignage non suspect (Unverdächtiges Zeugnis) einen Abschnitt aus

[25] Naturwissenschaftl. Rundschau 1954, H. 9 u. 11.

einer Rede von Prof. Hendrik Brugmans, die er auf dem 2. Kongreß der Union Internationale pour la Liberté d'Enseignement in Brügge vom 19. bis 31. Okt. 1953 hielt. Brugmans ist Holländer und war in der niederländischen Widerstandsbewegung tätig. Heute ist er Rektor des Collège de l'Europe in Brügge.

„Die Wahl der Schule ist oder sollte doch sein eine Wahl, die durch grundsätzliche Erwägungen bestimmt ist, eine Wahl, die der Mensch aus seiner geistigen, sozialen und staatsbürgerlichen Verpflichtung heraus zu vollziehen hat. Vor dem Gewissen muß sich der Staat beugen und zurückhalten, wenn er nicht ausdrücklich oder heimlich ein totalitäres Gebilde sein will. Seine einzige Pflicht besteht darin, eine solche sittliche und echte Entscheidung materiell zu ermöglichen. Der Staatsbürger, der seine Steuern ebensogut zahlt wie ein anderer, aber seinen Kindern nicht jene Erziehung geben kann, die er ihnen zu geben wünscht, ist eine Erscheinung, die sich nur schlecht mit dem Wesen der Demokratie verträgt ...

Das Heilmittel (gegen die Auflösung des Unterrichtswesens) kann nicht darin bestehen, daß man auf eine Zeit zurückgeht, in der man die religiöse Indifferenz Objektivität nannte und die geistige Neutralität darin bestand, daß man zwar über Archimedes und Pythagoras sprach, nicht jedoch über Jesus Christus oder doch nur in dem Sinne, daß man ihn in einer Linie mit Mohammed, Buddha und Konfutsius sah. Der Weg zu solchen Lösungen ist verschlossen, vor allem dann, wenn sie vom Staat angeboten werden sollten, der eine soziale Einrichtung ist, die dem Wohl der Gesamtheit zu dienen hat. Denn eine derartige relativistische Weltanschauung ist, Gott sei Dank, nicht mehr Gemeingut. Deshalb kann sich die öffentliche Gewalt eine solche Weltanschauung auch nicht zu eigen machen und noch viel weniger sie den Menschen aufzwingen unter dem Vorwand, sie müsse auf das Wohl aller bedacht sein. ‚Was für mich gut ist, muß auch für die anderen gut sein.' Das ist die Sprache der totalitären Systeme.

Nein! Der Staat, der für das Wohl der Gesamtheit zu sorgen hat, darf nicht das Gewicht seiner Macht in die eine Waagschale werfen, wo es sich um eine geistige Auseinandersetzung der Staatsbürger untereinander handelt. Der Staat als solcher kann gar keine Weltanschauung besitzen, die im Gegensatz zu anderen stünde. Er kann mit religiösen und weltanschaulichen Gruppen in keinen Wettstreit treten. Der freie Staat ist keine parteipolitische oder propagandistische Organisation.

In einer Gesellschaft, die nicht gleichgeschaltet, sondern vielfältig gegliedert ist, hat er eine fünffache Aufgabe.

1. Er hat sich um die pädagogische Überwachung des gesamten Unterrichtswesens zu kümmern, sei es religiös oder anders ausgerichtet.

2. Er hat sich um Sitte und Zucht zu kümmern und die staatsbürgerliche Erziehung zu fördern, die in den Schulen jeglicher Richtung zu geben ist.

3. Er hat einheitlich das gesamte anerkannte Unterrichtswesen zu finanzieren, ohne diesem oder jenem System den Vorzug zu geben (auch der agnostizistische Rationalismus ist eine Richtung, auch wenn er sich als neutral gebärdet).

4. Er hat selbst Schulen zu gründen, wo etwa die private Initiative versagt.

5. Er hat diese Privatinitiative zu wecken, damit das Schulwesen möglichst schnell aus den Händen der staatlichen Bürokratie in jene der organisierten Elternschaft übergehe."

Es ist bezeichnend, daß sich überall in Europa die liberale und sozialistische Internationale zusammenfindet, um in einem planmäßigen Kampf im Namen der Toleranz die Gewissensfreiheit der Christen zu knechten. Der Unterschied zu den Methoden der totalitären Staaten besteht lediglich darin, daß man hier heimlich tut, was dort offen zugegeben wird. Da es aber sowohl unter den Sozialisten wie den Liberalen Menschen gibt, denen die wahre Freiheit ein unaufgebbares Ideal ist,

so sollten diese wenigstens sich nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß dieser anscheinend in ganz Europa einheitlich eingeschlagene Weg nirgendwo anders hinführt als in den Bolschewismus: die wahre Autorität des Staates zerbricht, wenn eine verantwortungslose Regierung Rechte beansprucht, die keinem Staat der Welt zustehen, und die sich anzumaßen eben das Kennzeichen des totalitären Staates ist.

Aus der Weltmission. Am 1. September 1954 gab es 662 von der Propaganda Fide abhängige Missionsgebiete, 276 davon in Asien, 209 in Afrika, 75 in Amerika, 83 in Ozeanien und 19 in Europa. 128 von ihnen wurden in den letzten 15 Jahren errichtet, und von diesen wieder 66 in den letzten 4 Jahren. 166 dieser Gebiete, also fast ein Viertel, befinden sich unter bolschewistischer Herrschaft, auf dem Balkan 11, in China 142, in Korea 3, in Vietnam 10.

Nach einer Statistik vom 30. Juni 1953 gibt es in diesen Gebieten 26776000 Katholiken. Dabei sind allerdings die Katholiken hinter dem „Eisernen Vorhang" nicht mitgerechnet. Ihre Zahl beträgt etwa 4763000. Afrika steht mit 13,8 Millionen weit an der Spitze, es folgen Asien mit 4,3 Millionen, Ozeanien mit 3,5 Millionen und Europa mit 74000. Da jedoch die Propaganda Fide nur die Katholiken des lateinischen Ritus zu betreuen hat und nicht die der verschiedenen mit Rom unierten orientalischen Riten, dürfte die Zahl der Katholiken noch wesentlich höher sein.

24974 einheimische und fremde Priester arbeiten in diesen Missionsgebieten. Auch in dieser Zahl fehlen die Priester, die im bolschewistischen Bereich arbeiten. An der Spitze der ausländischen Missionare stehen die Franzosen mit 3395 Priestern; es folgen die Belgier mit 2289, die Holländer mit 2229, die Iren mit 2001, die Italiener mit 1332, die Deutschen mit 847, die Vereinigten Staaten mit 829, Spanien mit 779, Kanada mit 709, Großbritannien mit 540 und die Schweiz mit 362. Die restlichen 377 europäischen Missionare stammen aus 16 verschiedenen Völkern, die restlichen 286 amerikanischen Missionare aus 13 Ländern Lateinamerikas. Diese Reihenfolge ändert sich jedoch, wenn man das zahlenmäßige Verhältnis der Missionare eines Landes zum Klerus des gleichen Landes betrachtet. Dann steht Irland weit an der Spitze. 28 % der irischen Priester arbeiten in den Missionen, es folgen die Niederlande mit 24 %, Belgien mit 13 %, die Schweiz mit 7 %, England und Frankreich mit etwa 6½ %, Kanada mit 6 %, Deutschland mit nicht ganz 3 %. Berücksichtigt man jedoch auch die übrigen Missionare, also die Laienbrüder und Schwestern sowie das ärztliche Personal, dann steht Deutschland mit 3239 Missionaren an dritter Stelle hinter Belgien (4047) und Frankreich (3949).

Der einheimische Klerus ist am stärksten in Asien vertreten. Dort sind rund 56 % der Priester Einheimische, in Vietnam 81 %, in Indien 61 %, dagegen in Japan nur 23 % und in Indonesien 14 %.

Wie wenig die Mission der Kirche an die Missionare eines bestimmten Landes gebunden ist, geht aus der Tatsache hervor, daß in ein und demselben Land die Missionare der verschiedensten Völker nebeneinander und oft genug miteinander arbeiten. So missionieren in Indien neben den 2292 indischen Priestern 281 Italiener, 232 Franzosen, 219 Belgier, 167 Spanier, 83 Holländer, 82 Amerikaner, 62 Deutsche, 43 Engländer, 37 Iren, 34 Schweizer. In Japan arbeiten 146 Deutsche, 112 Amerikaner, 107 Franzosen, 106 Kanadier, 91 Italiener, 61 Belgier, 50 Iren, 46 Spanier, 23 Schweizer.

Südamerika — protestantisches Missionsland. Man kann den Zeitpunkt, seitdem sich die Protestanten, vor allem die nordamerikanischen, Südamerika zuwandten, ziemlich genau festlegen. Es war auf dem Internationalen Missionskongreß zu Madras 1938. Seit 1934 verschloß sich der Ferne Osten, bisher das klassische Mis-

sionsfeld, immer mehr der Missionierung. 1931 besetzte Japan die Mandschurei, 1937 folgte der japanisch-chinesische Krieg, dann der zweite Weltkrieg, alles Ereignisse, die vor allem die amerikanischen Missionare schwer trafen. So sah man sich nach neuen Missionsgebieten um und glaubte, sie in Südamerika entdeckt zu haben. Ja, in gewisser Beziehung schienen diese Länder vor allem für die Nordamerikaner viel günstiger zu sein. Da war ein ganzer Kontinent mit einer fast einheitlichen Sprache und Kultur. Die Verhältnisse waren schon weit mehr der westlichen Kultur angepaßt. Vor allem aber war es die Nähe der Heimat, die den Missionaren einen festeren Boden unter die Füße gab, als es im Fernen Osten möglich war, eine Hilfe, die um so eher zu erwarten war, als auch die USA ein wirtschaftliches und politisches Interesse am südlichen Kontinent hatten.

1933 und 1936 waren zwei Bücher von John Machey erschienen, The other Spanish Christ und The other America, worin die auch heute noch von den Protestanten gehaltene These aufgestellt war: Lateinamerika ist ein Kontinent, der zwar vom römischen Ritualismus und Aberglauben angesteckt ist, der aber noch nicht das reine Evangelium erhalten hat.

Es war vor allem der kürzlich verstorbene John Mott († 31. Januar 1955), der zusammen mit anderen führenden Männern des amerikanischen Protestantismus einen großen Missionsplan für Südamerika ausarbeitete. Zunächst sollten die Zahl der Missionare und die wirtschaftlichen Hilfsmittel für Südamerika vermehrt werden. Zweitens sollten die besten und fähigsten Missionare dorthin gesandt werden, da es kein anderes gleichgewichtiges Missionsfeld gebe. Als dritter Punkt war die Ausarbeitung eines großzügigen Missionsplans vorgesehen, wobei man sich vor allem an die studierende Jugend und die intellektuellen Kreise zu wenden gedachte. Fünftens wollte man möglichst schnell an die Ausbildung einheimischer Prediger und Hilfskräfte herangehen, damit die südamerikanischen Kirchen selbständig würden. Deswegen sollten sechstens an den wichtigsten Orten Seminarien errichtet werden und auch das Committee on Cooperation in Latin America, das seinen Sitz in New York hat, sollte stärker unterstützt werden. Es wurde schon berichtet (diese Zeitschrift Bd. 155 [Nov. 1954] S. 142), wie man in Südamerika das Vorgehen der Protestanten beurteilt (*Latinoamerica*, Januar 1955).

Der Priesternachwuchs auf den Philippinen. Das Gebiet der Philippinen umfaßt an die 7000 Inseln, deren Bevölkerung sich großenteils aus Malaien zusammensetzt. $^9/_{10}$ der Einwohner, rund 15986000, sind katholisch. Unter ihnen wirken 1857 Priester in der unmittelbaren Seelsorge, so daß auf etwa 8608 Katholiken ein Priester trifft. Der Seelsorgsklerus macht rund 72 % des gesamten Klerus aus, der Rest ist in den Schulen und in der kirchlichen Verwaltung beschäftigt. In den Seminarien der 28 kirchlichen Verwaltungsbezirke bereiten sich 886 Studierende auf das Priestertum vor. Nimmt man an, daß im besten Fall $^3/_4$ dieser jungen Leute wirklich Priester werden, dann kann man mit einem jährlichen Zuwachs von 1,7 % an Priestern rechnen, während sich die Bevölkerung jährlich um 2,3 % vermehrt. Um den jetzigen Stand der Seelsorge als halten zu können, bedarf das Land auswärtiger Priester. Noch schlimmer steht es mit dem Nachwuchs an Laienbrüdern für die Orden. 1953 gab es nur 43 einheimische Laienbrüder, also einen auf rund 370 000 Katholiken. Etwas besser steht es mit den Schwesternberufen, wo neben 1101 fremden Schwestern 1980 einheimische arbeiten.

Tito und die Bauern. Auf dem 1948 abgehaltenen Kongreß der kommunistischen Partei Jugoslawiens wurde beschlossen, die Sozialisierung der Landwirtschaft energisch voranzutreiben. Es sollten also die Parteigenossen „den ländlichen Elementen, die durch Hortung von Nahrungsmitteln ihrer Pflicht gegen Staat und Volk nicht genügten", kräftig zu Leibe rücken. Denn diese seien nichts anderes

als kapitalistische Ausbeuter, Feinde der Arbeiterklasse und Gegner des Arbeiterstaates. Kampf den kapitalistischen Elementen, die es darauf abgesehen hätten, die Bebauung ihres Bodens zu hintertreiben oder den Viehbestand zu vermindern.

Im Verfolg dieses Aufrufs der Parteiführung kam allmählich die sogenannte „erste Agrarreform" zustande — wenigstens betitelte Marschall Tito in seiner Rede vom 27. September 1953 dieses Vorgehen, das nicht viel mehr als eine Verstaatlichung groß- und kleinbäuerlichen Landbesitzes war. Daß größere Gehöfte von über 100 ha, Mustergüter und landwirtschaftliche Schulen selbstverständlich eingeschlossen, in einem kommunistischen Staat enteignet wurden, verwundert nicht weiter, obwohl nur sie leistungsfähig genug waren, den Markt zu beliefern. Auffälliger war der Schlag gegen die zahlreichen Stellner von nicht mehr als 5 ha Land, die immerhin 70 Prozent aller bäuerlichen Betriebe ausmachten. Sie wurden kurzerhand nach dem sowjetischen Vorbild der Kolchosen zu staatseigenen Betrieben zusammengefaßt. Während 1948 nur 1318 solcher Gemeinbetriebe bestanden, stieg ihre Zahl unter dem Druck der Partei im Jahre 1950 auf 6964. Tito konnte in der erwähnten Rede befriedigt erklären, daß der Staat das gewonnene Land „Volksfeinden" abgenommen habe. Konnte er auch mit der Produktion des staatlichen Neulands zufrieden sein?

Es war den Kommunisten gelungen, die jugoslawischen Bauern in Gemeinbetriebe zu zwingen, nicht aber, die Produktion zu steigern — diese ging vielmehr auf die Hälfte der Vorkriegserzeugung zurück. Nicht zuletzt lag diesem Fehlschlag der passive Widerstand der Bauernschaft zugrunde: Anstatt durch vermehrten Einsatz von Maschinen reichere Ernten zu schaffen, trachteten die erzwungenen Kolchosen danach, nur ihren Eigenbedarf zu decken und für eine feste Anstellung sowie ein sicheres Einkommen ihrer Verwaltung zu sorgen. Bald mußte Tito zugeben, daß „Unregelmäßigkeiten und Betrügereien" vorgekommen seien. Das Land hungerte, und es mußte etwas geschehen.

Da erkannte im November 1951 das Plenum der kommunistischen Partei, daß alles Übel von der landfremden Nachahmung des sowjetischen Kolchosen-Systems stamme. Der ein Jahr später stattfindende Parteikongreß bereitete tatsächlich scheinbar umwälzende Gesetz vor, die März 1953 verabschiedet wurden: nun endlich durften die Bauern, die nicht mehr im Verband von Gemeinbetrieben arbeiten wollten, diese wieder verlassen. Die Erlaubnis bewirkte einen Massenaustritt. Nach einer Verlautbarung Titos sank die Zahl der Gemeinbetriebe von 6900 auf 3500, und in der slowenischen Republik blieben von 386 nur 73 übrig — gewiß ein Schlag gegen die ganze „Agrarreform", der zeigt, daß für den Marxismus auf dem Lande kein Platz ist.

Aber man darf deshalb nicht meinen, daß sich eine kommunistische Regierung von ihren Fernzielen abbringen ließe. Genosse Kardelj, der zweite Mann im Staate, mußte natürlich seine über die Gesetze vom März 1953 empörten Genossen besänftigen. Er tat es mit der Versicherung, daß die Regierung noch immer über Mittel verfüge, die sozialistische Arbeit und das sozialistische Element in den Dörfern zu kräftigen; denn schließlich bestimme sie die Preis-, Steuer- und Darlehenspolitik, mit deren Hilfe sie den sozialisierten Teil der Landwirtschaft jederzeit vor den eigenständigen Bauern begünstigen könne. Um den rechtlinigen Parteigenossen vollends genugzutun, verstaatlichte eine „zweite Agrarreform" allen privaten Landbesitz, der 10 ha überschritt, und übereignete ihn als bleibendes Geschenk an sozialisierte Gemeinbetriebe. Ungefähr 300000 ha wurden auf diese Weise verstaatlicht.

Überschaut man die Lage der jugoslawischen Bauern, dann sieht es nicht so aus, als ob die kommunistische Zange ihren Griff wesentlich gelockert hätte. Tito sagt: „Wir haben es nicht aufgegeben. Wir sind im Begriff, an einem Punkte anzufan-

gen, von dem aus wir unser letztes Ziel erreichen werden: die Sozialisierung der Bauernschaft." (Aus dem Bericht des ehemaligen Kolchosendirektors Joseph Basaj, in: Christian Democratic Review, Januar 1955.)

Rußland und die Todesstrafe. Durch einen Erlaß vom 26. Mai 1947 wurde in der Sowjetunion die Todesstrafe abgeschafft. Andrej Wyschinski, ehemaliger Generalstaatsanwalt der Sowjetunion und als solcher für die vielen Hinrichtungen der Jahre vor dem Krieg verantwortlich, konnte sich nicht genugtun im Lobpreis dieser Maßnahme, die der „beste Erweis der sowjetsozialistischen Humanität" sei. Aber schon 1950 sah sich die Sowjetunion offenbar wieder gezwungen, ihre Humanität aufzugeben. Die Todesstrafe wurde wieder eingeführt, und zwar hauptsächlich für politische Vergehen, für Verräter, Spione und Saboteure, was immerhin bezeichnend ist für die politische Lage des Landes. Am 6. Mai 1954 kündigte die Tass an, daß die Todesstrafe nun auch wieder auf Mord ausgedehnt werde. Das erste Todesurteil wurde in der Prawda vom 28. Mai 1954 veröffentlicht. Es handelte sich um einen Jugendlichen, der ein Mitglied des Komsomol niedergestochen hatte. In den nächsten Wochen häuften sich dann die Todesurteile. Anfang Juli wurde in Estland eine Frau hingerichtet. In weniger als drei Monaten wurden insgesamt 19 Todesurteile wegen Mordes ausgesprochen. Dazu kam noch ein weiteres Todesurteil wegen Raub und eines wegen politischen Vergehens. Die wirkliche Zahl der Urteile und Hinrichtungen läßt sich jedoch nicht feststellen, da sie als Staatsgeheimnis betrachtet werden, weil die Sowjetunion stolz darauf ist zu beweisen, daß es in einem sozialistisch regierten Land keine Verbrechen gebe.

Das moderne Gefängnis. In der Aprilnummer 1955 von „Esprit", die dem Problem der Gefängnisse und ihrer Insassen gewidmet ist, spricht Professor de Greeff über seine 30jährigen Erfahrungen als Arzt in belgischen Gefängnissen (S. 649 bis 674). In diesem Zeitraum hat sich unter dem Einfluß neuer medizinischer, psychologischer, soziologischer und anthropologischer Erkenntnisse ein völliger Wandel in Auffassung und Handhabung des Strafvollzugs durchgesetzt. Die Gefängnisinsassen können heute besser als früher für ihre Familie sorgen. Ihre Rückkehr in die Freiheit und ihre Eingliederung in den Lebensprozeß wird durch soziale Maßnahmen sorgfältig vorbereitet. Besuche finden in einem mehr familiären Rahmen statt. Die Gefängnisse heißen auch gar nicht mehr Gefängnisse, sondern „Anstalten" (établissements). Diese Anstalten sind je nach Alter und Verantwortlichkeit der Gefangenen differenziert. Psychisch Defekte werden ohne weiteres in eigenen Untersuchungsabteilungen des sog. „service anthropologique" untergebracht und genießen seit 1930 den besonderen Schutz des Gesetzes der „Défense Sociale". Alle Gefangenen werden ärztlich betreut, haben Recht auf Freizeit und können sich Zeitungen und Zeitschriften halten. Radio, Filme und Büchereien stehen ihnen zur Verfügung. Besonderen Wert wird auf berufliche Fortbildung gelegt.

Diese Reform, so meint Prof. de Greeff, ist durchaus zu begrüßen und entspricht der christlichen Auffassung vom Menschen. Er macht ihr nur eines zum Vorwurf: ihre Oberflächlichkeit. Tiefere Probleme, wie vor allem die der Verantwortung, der Gerechtigkeit und Sühne, würden völlig übersehen. Die meisten dieser humanitären Reformer kennten den wirklichen Kriminellen und die mit ihm gestellten Probleme gar nicht aus eigener Anschauung. Sie urteilten vom grünen Tisch aus und belasteten immer nur die Justiz und den Richter. Nur wer in jahrelanger enger Fühlung mit den Kriminellen gelebt habe, sei imstande, sich den Problemen zu stellen, die es hier anzupacken gilt. Statt dessen sei man einzig darauf aus, den Gefangenen die Haft so angenehm wie möglich zu machen. Diese

Erleichterungen besserten die straffällig Gewordenen aber keineswegs, sondern machten sie nur immer anspruchsvoller.

Die gemeinsamen Besuche förderten gewiß den Gemeinschaftsgeist, sie könnten aber auch dazu führen, daß die Gefangenen ihre Umgebung terrorisierten. Die hochentwickelten Schutzmaßnahmen zugunsten der Inhaftierten (l'hyperprotection) machten diese anmaßend und verschlössen sie gegenüber jedem Einfluß, der nicht in der Linie ihrer Wünsche liege. Eine große Zahl verdiene verhältnismäßig gut. Sie hätten ein besseres Essen als zu Haus, ja als das Gefängnispersonal, während ihre Familien meist im Elend lebten, für die sie aber kaum Opfer zu bringen bereit seien.

Nach seiner langjährigen Erfahrung glaubt Prof. de Greeff, daß etwa 30 % der erstmalig Inhaftierten auch ohne jede Erziehungsmaßnahme nie wieder straffällig würden. In allen Ländern stellt man ferner übereinstimmend fest, daß 20—45 % der übrigen unentwegt rückfällig werden. Daran ändern auch die eigens für Rückfällige errichteten Anstalten nichts. Bleiben also 30—35 % der Inhaftierten, die einer Erziehung zugänglich sind. Das sind die eigentlich Schwachen, die man bilden müßte. Aber man sollte sie nicht nur etwas Tüchtiges lehren. Sie sollten vor allen Dingen lernen, was Verantwortung heißt und also menschlich-ethisch gefördert werden.

Alles in allem: Der Kampf gegen die Vorurteile einer veralteten Sozialordnung und eines ungenügenden ärztlichen Wissens dürfe nicht über das Ziel hinausschießen und die Grundlagen der gesamten sittlichen Ordnung in Frage stellen. Sonst stünden die an sich erfreulichen Reformen im Dienst einer alles hinwegspülenden Auflösung. Mit anderen Worten: Man muß nicht nur „Mustergefängnisse" wollen, sondern wissen, wozu man den Menschen bilden will.

The British Charakter. Daß die Engländer Humor haben, ist bekannt. Vielleicht weiß man weniger, daß sie diesen Humor auch gegen sich selbst zu richten wissen. Wer sich davon überzeugen will, braucht sich nur das köstliche, 120 Seiten starke Büchlein „The British Character" zu verschaffen, das bei Collins, London, zuerst 1938 erschienen und nun in einer neuen Auflage zu haben ist. Es ist ein kleines Meisterwerk des früh verstorbenen Karikaturisten Pont vom Punch (Einleitung von E. M. Delafield). Man kann den Reiz der Zeichnungen nicht mit literarischen Mitteln wiedergegeben. Hier können nur die Themen genannt werden, um die sich diese liebenswürdig-boshafte Selbstdarstellung der Engländer gruppiert: Die Ahnengalerie, die Monotonie des Club-Lebens. Gelangweilt schaut eine Reihe Passanten vom Bordstein auf die Straße: Tendency not to know what to do on sunday. Der Aberglaube, die Unmusikalität, die Freude an „detective fiction" sind weitere Themen. Der Engländer kommt (immer nach Pont) gern zu spät und liebt es, auf offener Straße zu malen. Ernster, d. h. politisch, wird es mit dem Kapitel: The Empire Spirit: Vor einem baldachingeschützten von wilden Eingeborenen umtanzten Häuptling hockt die ziemlich klägliche Figur eines tropenbehelmten Briten und offeriert dem Stammesgewaltigen etwas, was eine Glasperlenkette sein dürfte. „Anpassungsfähigkeit für fremde Lebensart" ist eine andere Karikatur des Empire-Kapitels betitelt: Mitten im Busch und von Kaffern bedient sitzen unter einer mitgebrachten Petroleumlampe gutbürgerlichen Geschmacks drei Herren in Frack und eine Dame an einem Camping-Tisch beim Kartenspiel! Schiffbrüchige hissen auf einem Riff, das kaum für sie Platz hat, mit Begeisterung den Union Jack. Selbst auf einem Walfisch haben sie das Symbol des Empire gehißt! Dann kommt die Tierliebe dran und die (fehlende) Begabung für die Kochkunst: „Absence of ideas for meals". Der Engländer (und in Sonderheit die Engländerin) scheinen weiter, wenn man Pont glauben darf, für die Anhäufung alten Hausrats und gegen die Beantwortung von Briefen zu sein. Mit Gästen weiß man nichts an-

zufangen. Die Unterhaltung bei festlicher Tafel ertrinkt in tödlicher Langeweile, der durch bücherausteilende Kellner gesteuert wird. Tee, Jagd, Reisen, die See und der Sport vervollständigen diesen Englandspiegel für Engländer. Es ist uns sicher nicht verwehrt mitzulachen. Doch wäre es fair, wenn wir uns nun auch einen ähnlichen Spiegel vorhielten. Er müßte freilich, um Erfolg zu haben, ebenso geistvoll und wohlwollend gestaltet sein, wie der von Pont es im Grunde ist.

Umschau

Kunst und Leben der Etrusker

Zur Ausstellung etruskischer Kunst in Zürich

Vor dem Kunsthaus in Zürich drängten sich die Besucher der Ausstellung „Kunst und Leben der Etrusker". Es war, als ob die Kopie von Rodins „Höllensturz", die in der Vorderwand des Kunsthauses als Tür eingelassen ist und das Stürzen und Gleiten der Schatten im Anschluß an Dantes Göttliche Komödie darstellt, eine besondere Bedeutung erhalte. Man gewann den Eindruck, als ob der Künstler durch sein ursprünglich als Museumstür gedachtes Werk unsere Frage beantworte, warum der moderne Mensch von einer so beschaffenen Ausstellung angezogen wird: das Fremde, Eigenartige, das Versunkene lockt ihn zu einer Hadesfahrt. Den Weg zur versunkenen Welt öffnet dem heutigen Menschen nur mehr die Museumstür. Stürzende Schatten und der „Denker" scheinen daher die Bekrönung eines solchen Portals bilden zu müssen, das uns in die Unterwelt einer versunkenen Kultur einführen will.

Sicher verstärkte die allgemeine Schaulust den Zulauf der Menge. Die gute Propaganda für die Ausstellung hat ihre Wirkung nicht verfehlt. Auch soziale und ästhetische Elemente spielen wohl mit: die Schau des Schönen führt die Menschen zusammen. Doch wie man nur Dinge kauft, die man braucht, so sucht man auch hier etwas, was man nicht besitzt, den Geist einer ursprünglichen Kultur, das Geheimnis des Unerfahrbaren.

Denn obwohl der Katalog in außerordentlicher Weise in die Geistigkeit der Etrusker einführt und die Ausstellung bahnbrechend wirken wird, ist selbst dem Fachmann bei diesem Volke vieles rätselhaft. Der Laie, der die Forschung nicht kennt, ist nicht gewohnt, Formen zu unterscheiden; für ihn bleibt im wesentlichen der Reiz des Eigenartigen, des Fremden oder des ihm Verwandten. Urteile wie „schön", „eigenartig" u. ä., die man allzu oft neben sich hören konnte, scheinen diese Meinung zu bestätigen.

An der Gestaltung der Ausstellung waren italienische Wissenschaftler unter der Leitung von Prof. Massimo Pallottino in Rom maßgebend beteiligt. Für den Katalog zeichneten H. und I. Jucker, Zürich. Präsident des Schweizerischen Organisationskomitees war Dr. René Wehrli, Konservator am Kunsthaus in Zürich.

Der Aufbau der Ausstellung zeigte eine durch die Stockwerke des Kunsthauses betonte klare Gliederung: unten durchwanderte man eine didaktische Abteilung, oben schaute man die Anthologie originaler Kunstwerke.

Die didaktische Abteilung führte in die Kultur der Etrusker ein: Geschichte, die etruskische Stadt, politische und militärische Institutionen, Wirtschaft, das private Leben, die Religion, Gräberwelt und Jenseitsvorstellung und die etruskische Sprache waren Gesichtspunkte, unter denen ein reiches Material von Karten, Rekonstruktionen, Photographien, Abgüssen und einigen Originalwerken geordnet war.

Die Anthologie der Originalwerke vermitteln in vier Hauptabschnitten die Entwicklung etruskischer Kunst: Zunächst sah man Werke der Frühphase, die die mediterrane Tradition und

östliche Einflüsse veranschaulichten (8. Jahrhundert bis 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr.). Einen weiteren Abschnitt bilden die Werke der archaischen Epoche, wobei besonders die Beziehungen zur griechisch-jonischen Kunst sichtbar wurden (2. Hälfte des 6. Jahrhunderts bis Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr.). Es folgten einige lokale Schulen und der griechische Einfluß im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. Werke des hellenistischen Zeitalters schlossen die Entwicklung ab.

Es war früh bekannt, daß die bedeutende Porträtkunst der Römer nicht nur von griechischen, sondern auch von etruskischen Werken beeinflußt war. Die vollplastische, individuelle Ausarbeitung des Kopfes gegen einen flächigen oder summarisch behandelten Rumpf verriet schon immer die Vorliebe der Etrusker für die Physiognomie der Persönlichkeit. Auf der Ausstellung wurden diese Eindrücke noch verstärkt. So waren z. B. die älteren Urnen oft nur von Köpfen bekrönt. Büsten waren schon im 6. Jahrhundert v. Chr. bekannt. Auf der späteren Plastik spielt der Blick eine eigenartige Rolle, so seine Intensität, die durch aufgerissene Augen charakterisiert wird, dann auch seine Richtung, die bei einer Reihe von Werken schräg nach oben zu führen scheint. Während die Blickrichtung sich vielleicht durch Forderungen des Kultus wird erklären lassen, offenbart seine Intensität die Seele des Volkes, seine übergroße Empfindsamkeit. Der sinnenhafte, ja sinnliche Eindruck wirkte stark auf diese Menschen. Damit stehen sie im Gegensatz zu den Griechen, bei denen das geistige Element stärker ausgeprägt ist. Die weiche, sinnenfreudige jonische Kunst der Griechen dagegen ist den Etruskern verwandter als attische oder peloponnesische Werke.

Für Sinnenhaftigkeit und Diesseitsfreude sprechen eine Reihe von Motiven und Formen etruskischer Kunst. Schon die Tatsache, daß der Etrusker Mann und Frau zusammen auf dem Sarkophag ruhen läßt, weist auf diese Eigenschaft hin. Gelage und Tanz als Wesensbestandteile selbst des Jenseits scheinen bezeichnend. Üppige Tafeln, blumige Teppiche, silberne Gefäße und die Schar lieblicher Sklaven in prächtigen Gewändern erwähnt Poseidonios von Apamea. (Frg. Histor. II.) Ihre bedeutende Schauspielkunst preist Valerius Maximus II, 4, 4. Von ihrer musikalischen Begabung berichtet Aelian (Geschichte der Tiere 12, 46).

Wie leicht sie zu beeindrucken waren, zeigt auch die Vielfalt der Motive, die sie aus anderen Kulturen, namentlich von den Griechen, übernommen haben. Ein Umstand übrigens, der dem Forscher die Unterscheidung einzelner Werke von gleichzeitigen griechischen Kunstwerken sehr erschwert. Das sprechendste Beispiel für den Luxus der Etrusker bildet ihr Goldschmuck. Ihre Prunkliebe zeigt sich besonders in der Technik der Granulation. Matte, staubfeine Goldkörner werden zu Silhouetten zusammengesetzt und bilden zusammen mit dem Gold der Ringe und Platten eine überfeine Zierart. Dabei darf man nicht übersehen, daß diese Technik der Goldarbeiten schon im 7. Jahrhundert v. Chr. ihren Höhepunkt hatte.

Eine so geartete, überempfindsame Psyche entwickelt auch die Schattenseite der Diesseitsfreude: Leidenschaft, Grausamkeit und Todesfurcht. Grausame Dämonen bevölkern das Jenseits. Tod und Leidenschaft kennzeichnen die Todesgöttin Vanth und den Flügeldämon Lasa. In der Toba Francois wird die Niedermetzelung der trojanischen Gefangenen mit großer Eindringlichkeit gegeben.

Dieselbe Geistigkeit wie die eben erwähnten inhaltlichen Elemente zeigt auch die Form der Kunstwerke. Bemerkenswert sind bei den Skulpturen eine weiche, teigige Plastizität und fließende Umrißlinien. Die Farben sind hell und ebenfalls weich. Der pathetische Blick wurde schon erwähnt. Ebenso die Betonung des plastisch gestalteten Kopfes vor einem vergleichsweise flächig gebildeten Körper.

Es wäre falsch, von dem archaischen Lächeln eines Hermes von Veij, von musizierenden Jünglingen und strahlenden Farben auf den Humor der Etrusker schließen zu wollen oder auf ein heiteres Dasein im Jenseits, Eigenschaften, die im Gegensatz stünden zur tragischen Lebensauffassung klassischer griechischer Kunst. Vielmehr verraten die aufgezeigten Formenelemente ebenso eine leicht beeindruckbare Sinnenhaftigkeit und Leidenschaft, die dem Geist griechischer Dialektik und römischen Machtstrebens nicht gewachsen war. Diese Charakterzüge machen es auch verständlich, daß die Höhepunkte etruskischer Herrschaft und Kunst im Archaischen liegen und daß es den Griechen und Römern gelang, diese umfassende „altitalische Struktur" (Kaschnitz-Weinberg) bis auf unsere Zeit hin zu überlagern; denn das Weiche, Sensitive, das Archaisch-Kindhafte ist dem Geistigen, dem Intellektuellen und Willensmäßig-Männlichen unterlegen.

Erst vor der Moderne, für die das Problem des Primitiven eigenes Anliegen geworden ist, steigt diese Kultur wieder auf. Der heutige Mensch betrachtet wie der „Denker" über Rodins Portal diese versunkene Welt und sucht in der Betrachtung dieser geheimnisvollen Kultur den Sinn seiner eigenen Geistigkeit tiefer zu erfassen.

Herbert Schade S.J.

Heilende Stille

Daß Stifter heute noch Leser findet, ist erstaunlich. Das Leben, das wir zu führen gezwungen sind, ist so gründlich anders als die stille Welt seiner Bücher, in denen anscheinend so wenig geschieht. Und die Romane, die uns vorgesetzt werden, sind ebenfalls gründlich von seinem „Nachsommer" und „Witiko" verschieden. In ihnen fiebert die Hetze unseres technischen Zeitalters, und die von ihm Zerbrochenen und an den Strand Gespülten begegnen uns auf vielen Seiten: die Apostaten und Geisteskranken und Ehebrecher. Das Ungeheure und Apokalyptische flammt in ihnen auf. Bomben bersten und Schreie gellen. Allzu oft spiegeln sie nur eine kranke, hektische Welt, die ihre Mitte verloren hat.

Und dennoch wird Stifter auch heute gelesen oder vielmehr gerade darum. Es gibt gehetzte Menschen, die sich nach anderer Kost sehnen. Der Mensch ist doch nicht nur der Spielball plötzlicher Katastrophen oder ihn blitzartig treffender Damaskusstunden. Er ist doch auch ein geduldiges, geprüftes, still und langsam wachsendes Wesen. Von Aufregung und Lärm ist unsere Zeit voll genug, und wir brauchen sie nicht erst aus den Büchern kennenzulernen. Die Stille und die Tiefe, Zurückhaltung, Bescheidenheit, all die Tugenden, die die Alltagspflichterfüllung fordert, sind selten geworden. Um sie wieder zu finden und zu erlernen, greift heute mancher nach den Werken Adalbert Stifters. Da findet vieles Heilung.

Was nämlich in gängiger Weise für groß gilt, weist Stifter als klein auf und umgekehrt: „Die großen Taten der Menschen sind nicht die, welche lärmen, obgleich zuweilen die Wunder des Augenblicks, z. B. plötzliche Aufopferung, Hingebung und dergleichen, groß sein können: aber in der Regel sind sie Eingebungen von Affekten, die ebensogut und sogar meistens Schwäche sein können; das Große geschieht so schlicht wie das Rieseln des Wassers, das Fließen der Luft, das Wachsen des Getreides — darum ist irgendeine Heldentat unendlich leichter und auch öfter da, als ein ganzes Leben voll Selbstbezwingung und unscheinbaren Reichtums oder als ein freudiges Sterben" (Wien, 8. III. 1847).

Mehr noch, Stifter erweist den Lärm geradezu als Merkmal der Schwäche: „Buben lärmen und wähnen dadurch Kraft auszudrücken, Männer handeln und drücken durch die Handlung die Kraft aus, und je größere Kraft vorhanden ist, desto nachhaltender wächst die Handlung daraus hervor" (21. VIII. 1847). Wer einmal im Anschluß daran

nachdenklich die Geheimnisse der Schöpfung, Erhaltung, Erlösung und Heiligung der Welt durchgeht, wird erkennen, wie recht der Dichter hat; denn Gott, der die unendliche Macht ist, wirkt im allgemeinen in großer Stille. In Stille hat er die Welt erschaffen, in Stille erhält er sie. Im Verstummen des Todes am Kreuze hat er sie erlöst. In heiligem Schweigen wächst das göttliche Leben in der Seele. In Schweigen vollendet er alles. Menschen dagegen, besonders wenn sie ohnmächtig sind in ihrer Schwäche oder Bosheit, schreien und lärmen. Wenn Gott in seiner Macht einen Bergwald zu herrlicher Schönheit heranwachsen läßt, so tut er es in der Stille. Wenn der Mensch dagegen in seiner schwachen Kraft einen kleinen Bau aufführen will, dann muß er es im Rattern der Bagger, im Kreischen der Mischmaschinen und im Dröhnen der Hämmer tun.

Bei der genannten Grundeinstellung des Dichters ist auch verständlich, daß ihm äußere Macht verdächtig ist. Er schreibt: „Selbst die höchsten Staatsstellen sind klein gegenüber der eigentlichen Weise des menschlichen Lebens, ich ginge nach diesen Dingen nicht, die ihnen anklebende Ehre ist Spielzeug für Schwache, Machtbewußtsein nährt nur Menschen, die eben eine andere Macht in ihrem Herzen nicht haben, Wirksamkeit für die Menschen ist schon eher etwas, was lockt." Der Dichter enthüllt hier unmißverständlich, wie alle machtgierigen Menschen innerlich arm und bemitleidenswert, keineswegs aber zu beneiden sind.

Bis in das große Weltgeschehen hinein hat die Weisheit des Dichters Geltung. Sind nicht folgende Sätze aus der Vorrede zu den „Bunten Steinen" wie zur Erhellung unserer Zeitsituation geschrieben? „Untergehenden Völkern schwindet zuerst das Maß. Sie gehen nach Einzelnem aus, sie werfen sich mit kurzem Blicke auf das Beschränkte und Unbedeutende, sie setzen das Bedingte für das Allgemeine; dann suchen sie den Genuß und das Sinnliche, sie suchen Befriedigung ihres Hasses und Neides gegen den Nachbarn, in ihrer Kunst wird das Einseitige geschildert, das nur von einem Standpunkt Giltige; dann das Zerfahrene, Unstimmende, Abenteuerliche; endlich das Sinnenreizende, Aufregende und zuletzt die Unsitte und das Laster; in der Religion sinkt das Innere zur bloßen Gestalt oder zur üppigen Schwärmerei herab, der Unterschied zwischen Gut und Böse verliert sich, der Einzelne verachtet das Ganze und geht seiner Lust und seinem Verderben nach, und so wird das Volk eine Beute seiner inneren Zerwirrung oder die eines äußeren wilderen, aber kräftigeren Feindes." Es ist, als ob Stifter diese Worte als ragende Warnung für unsere Zeit geschrieben hätte. Dabei fällt die genannte Vorrede schon in das Jahr 1852. Er hat sich auch nicht gescheut, diese kulturhistorischen Betrachtungen auf seine Zeit anzuwenden. In einem Aufsatz „Vergleichung unserer Lage mit der des alten Römerreiches" vom Jahre 1849 hält er den Menschen seiner Tage ungeschminkt ihre Dekadenz vor Augen.

Manchem könnte Stifter in dieser Abhandlung als Pessimist erscheinen. Aber er ist es durchaus nicht. Er sieht nur ganz klar die Mißstände und muß befürchten, daß sie zum Untergang führen, wenn ihnen nicht entgegengewirkt wird. Dazu aber will er besonders in seinen dichterischen Werken beitragen. In ihnen stellt er nicht eine dekadente Welt dar wie so manche Schriftsteller seiner Zeit aus dem Lager der Jungdeutschen. Vielmehr hält er in ihnen im Glauben an das Gute den Spiegel einer Welt vor Augen, in der der Mensch sich bemüht, in vollkommener Weise nach dem „sanften Gesetz" zu leben. In allen seinen Werken begegnen wir der stillen, selbstlosen Liebe der Menschen. So schreibt er in seinem Lieblingswerk „Aus der Mappe meines Urgroßvaters" im Eingangskapitel über die dem Oberflächlichen bedeutungslos erscheinende Familiengeschichte, die er im folgenden erzählen will: „Aber welch

ein unfaßbares Maß an Liebe und Schmerz liegt in dieser Bedeutungslosigkeit. In der andern, großen Geschichte vermag auch nicht mehr zu liegen, ja sie ist sogar nur das entfärbte Gesamtbild dieser kleinen, in welchem man die Liebe ausgelassen und das Blutvergießen aufgezeichnet hat. Allein, der große, goldene Strom der Liebe, der in Jahrtausenden bis zu uns herabgeronnen, durch die unzählbaren Mutterherzen, durch Bräute, Väter, Geschwister, Freunde, ist die Regel, und seine Aufmerkung ward vergessen; das andere, der Haß, ist die Ausnahme und ist in tausend Büchern aufgeschrieben worden." Wirklich, er hat versucht, diesen Fehler in seinen dichterischen Werken wiedergutzumachen.

Nicht ganz einfach ist die Lektüre seiner Dichtungen für den Durchschnittsleser dadurch, daß Stifter bewußt vermeidet, aufregende Bewegungen breit zu schildern. Er unterläßt das mit Absicht, da er ja die gewalttätigen äußeren Ereignisse für klein hält gegenüber der treuen Pflichterfüllung des Alltags. Er äußert sich in einem Brief über den genannten Roman, daß er darin die „Einfachheit, Größe und Güte" der menschlichen Seele in lauter „gewöhnlichen Begebenheiten und Verhältnissen" gestalten wollte. So ist es verständlich, daß Stifters Werke für oberflächliche Menschen kaum zugänglich sind. Er setzt Tiefe voraus. Seine Dichtungen rufen nach dem Dialog. Er will in ihnen nicht einen Monolog sprechen, sondern anregen zum Weiterdichten: „Aber das Beste dichten edle, fühlende, lesende Seelen erst hinzu, wenn auch oft unbewußt, wenn auch wortlos — aber gewiß, sie dichten das Buch erst in das Buch und freuen sich, weil sie ihr lebendiges Herz da schlagen fühlen. So ist es ja oft. Wir können ja dem andern nie von uns selbst geben, nur einen schwachen Anfang, den führt er dann aus und liebt uns, wenn er gut ist, und haßt uns, wenn er selber nichts taugt" (29. IX. 1851).

Wenn aber einmal jemand eine Saite seines Herzens durch Stifters Werk zum Klingen gebracht fühlt, dann wird er ihn nicht mehr lassen wollen. Es wird ihn eine innige Liebe zu seiner Welt erfassen mit ihren sanften oder sich doch mit der Zeit bezwingenden Menschen, mit ihren Wäldern und Seen, ihren Bergen und Tälern, ja selbst mit ihrer Pußta und Wüste, die uns im Wandel der Zeiten begegnen, von denen uns aber nicht nur ein Schnappschuß des Augenblicks geboten wird, sondern im Wandel das Bleibende, das Wesentliche, das sie in die Ordnung des Alls Einfügende. So spiegelt sich dem wahrhaft sehenden Auge im kleinsten Ding die Schönheit des Kosmos. Damit aber wächst der Glaube an die Weltordnung und die Sehnsucht, sie im eigenen Leben verwirklichen zu helfen. Was aber braucht eine chaotische Zeit mehr?[1]

Kurt Michel S.J.

[1] Eine ganze Reihe von Ausgaben Stifterscher Werke sind nach dem zweiten Weltkrieg erschienen und erfreuen sich eines zahlreichen Leserkreises. Der Adam-Kraft-Verlag in Augsburg hat das Verdienst, sämtliche dichterischen Werke Stifters einschließlich der Urfassungen herauszubringen. Da die meisten Ausgaben stellenweise einen ungenauen Text bieten, kam es dem Herausgeber *Dr. Max Stefl*, dem bekannten langjährigen Stifterforscher, darauf an, die ursprüngliche Lesart unverfälscht wiederherzustellen. Wir dürfen darum in dieser Ausgabe einen vollgültigen Ersatz der längst vergriffenen historisch-kritischen Prager-Reichenberger Ausgabe sehen. Besonders wertvoll wird sie dadurch, daß sie zum ersten Mal die Urfassungen der Stifterschen Erzählungen gesammelt vorlegt, die man meist nur in ihrer endgültigen Form kennt. Diese Erstlinge Stifterschen Schaffens haben ihren besonderen Reiz. Gertrud von Le Fort schrieb, nachdem sie mit ihnen bekannt wurde: „Die Urfassung ist vielfach so schön und in ihrer Ursprünglichkeit vollendet! Zur späteren Fassung verhält sie sich wie eine wilde Rose zu einer veredelten — wer möchte entscheiden, welche liebenswerter ist?"

Bis jetzt hat der Verlag die drei Bände der Erzählungen in der Urfassung und die beiden großen Romane, den „Nachsommer" und den „Witiko" herausgebracht. Bis Ende 1955 werden die noch fehlenden vier Bände mit den klassischen Endfassungen der Erzählungen erscheinen. Die Ausgabe ist zudem preiswert. (Die gesammelten Erzählungen:

Hexenprozesse und Hexenwahn in neuer Sicht

„Wer sich in die Geschichte der Hexenprozesse vertieft, betritt eine Welt ohne Licht und Wärme, eine Welt, wo nur Schmerz und Trauer und Verzweiflung, kalter Haß und blindes Vorurteil herrschen; wahrlich die Welt des Teufels. So wenig Licht der Menschlichkeit dringt in die Finsternis des Hexenwahns, daß man meint, ‚vor Traurigkeit nie mehr fröhlich werden zu können' (Walter Nigg). Daß in der christlichen Welt des ausgehenden Mittelalters und der Neuzeit ein derart grausamer Wahn sich hat austoben können, ist ein Geheimnis, dem man mit Schaudern gegenübersteht."

So beginnt das Vorwort zu einem neuen Buch über die Geschichte der Hexenprozesse,[1] dem der Verfasser im Gedanken an all die unschuldigen Opfer dieser großen Kulturschande der Menschheit die Widmung vorausgesetzt hat: „Den Kämpfern unserer Tage für Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe gegen Lüge, Tyrannei und Haß. Zum Andenken an den 17. Juni 1953."

Nach den Worten des Verfassers ist sein Werk nicht die Darstellung der Hexenprozesse irgendeiner Stadt oder eines bestimmten Gebietes, sondern eine rechtsgeschichtliche und kulturhistorische Untersuchung des typischen Hexenprozesses, der sich über mehrere Jahrhunderte in merkwürdiger Weise fast unverändert behauptet hat. Eine solche Arbeit über den Hexenprozeß an sich als eine einzigartige Form des früh-neuzeitlichen Strafprozesses fehlte bis heute. „Und dennoch ist der Hexenwahn aus dem Prozeß selbst zu erklären; der Prozeß steigerte den Wahn, eben weil der Wahn im Prozeß seinen Höhepunkt erreichte" (S. 8). Zu dem Zwecke war für den Verfasser eine ausführliche Kenntnisnahme der alten Annalen unerläßlich. Um die Kontinuität oder Diskontinuität in der Hexenfrage wenigstens annähernd festzustellen, mußten die bedeutendsten Werke über den Hexenprozeß aus alter und neuer Zeit untersucht werden. Hierbei war die reiche Literatur jener Zeiten, Bücher, Traktate, Pamphlete und Dissertationen, eine wichtigere Quelle als die Akten selbst. Gegen diesen Hintergrund hebt sich dann das Buch von Spee vorteilhaft ab als fast die einzige Stimme der gesunden Vernunft und der Menschlichkeit in einer Welt von Haß und Wahn.

Die beiden ersten Kapitel bringen kurz die bekannten Wesensmerkmale, die der Begriff der Hexerei umfaßt: Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Hexensabbat, Hexenflug, Tierverwandlungen (Lykanthropie) u. a., wie sie im Hexenhammer (Malleus Maleficarum, 1487), einem „in der ganzen Weltliteratur an geradezu pathologischer Beschränktheit im Verein mit geistiger Aufgeblasenheit und schamlosestem Zynismus unerreichten und unerreichbaren Literaturerzeugnis" (Fritz Byloff: Das Verbrechen der Zauberei, 1902, S. 351) allenthalben vorkommen. Hier schon setzt der Verfasser mit seiner berechtigten Kritik an dem üblichen Hexenbegriff ein, der voraussetzt, schädigende Hexerei habe tatsächlich bestanden. Weder die Geschichte noch die herkömmlichen Beweise und noch viel weniger das kirchliche Lehramt geben hierfür genügende Gewißheit. „Wer nur einigermaßen mit der Literatur über die Hexenprozesse vertraut ist, wird uns beistimmen, daß es äußerst schwer, wenn nicht unmöglich ist, in der Geschichte auch nur einen Fall zu finden, wo außernatürliche Kräfte, von einem Menschen heraufbeschworen,

je Band DM 9,80, bzw. DM 10,80; die beiden großen Romane: DM 14,80, bzw. DM 15,80.) Eine besondere Freude hat der Verlag noch allen Stifterfreunden dadurch gemacht, daß er jede der kleinen Erzählungen gesondert in illustrierten Bändchen in der „Drei-Königs-Bücherei" erscheinen ließ. Die Holzschnitte Ernst von Dombrowskis klingen harmonisch zusammen mit dem Sprachstil Stifters.

[1] *Hugo Zwetsloot S. J.*, Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung und Bedeutung der Cautio Criminalis in der Geschichte der Hexenverfolgungen. 345 S., 8 Abb. auf Kunstpapier. Kart. Schutzumschlag DM 19,—, Trier 1954, Paulinus Verlag.

zum Schaden seiner Mitmenschen wirksam gewesen sind; wo also der Teufel einem Menschen auf dessen Wunsch Hilfe geleistet hat" (S. 25). Trotzdem war man Jahrhunderte hindurch vom Gegenteil überzeugt und man konnte schon in den Verdacht der Hexerei geraten, wenn man von der allgemeinen Ansicht abwich. Es ist das große Verdienst Spees, daß er sich im Lauf seiner Arbeit an der Cautio Criminalis immer mehr von der allgemeinen Überzeugung frei machte. Es wurde ihm zur Gewißheit, „daß alles, was man gemeinhin glaubt, nur Einbildung ist" (S. 266).

Für die Entwicklung der Hexenverfolgungen ist nach Ansicht des Verfassers die Tatsache von Bedeutung, daß man von moraltheologischer Seite in jeder abergläubischen Handlung einen stillschweigenden oder ausdrücklichen Teufelspakt eingeschlossen glaubte. Damit war jeder Aberglaube zur Hexerei, zum Abfall vom Glauben gestempelt. Diese Ansicht, die man in fast allen alten Hexenbüchern findet, war die theologische Grundlage der blutigen Hexenverfolgungen. Auch die Scholastiker haben als Kinder ihrer Zeit diese falsche Auffassung von der Magie geteilt. „Man hätte bei diesen oft glänzend begabten Geistern eine vernünftigere Haltung erwarten dürfen. Kritiklos nahmen sie alle die Ammenmärchen in ihre Lehre auf und gaben durch ihre Autorität dem Hexenglauben einen großen Aufschwung. Nachdem später im 14. und 15. Jahrhundert der Hexenwahn immer tiefer die Geister erfaßt hatte, fanden die Theoretiker eine ihnen sehr gemäße Hexenlehre gerade bei den damals sehr geschätzten Hochscholastikern bereits vorhanden ... Und tatsächlich bot Thomas einen wichtigen Beitrag: bei ihm findet sich ja die Lehre vom pactum implicitum, vom stillschweigenden Vertrag mit dem Teufel, der in jeder superstitio und sogar in der vana observantia eingeschlossen sein sollte. Wahrsagerei (divinatio) sei immer verbunden mit einer Hilfe des Teufels, sagt er. Darum „gehört die Wahrsagerei zum Teufelskult, insofern man eine stillschweigende oder ausdrückliche Abmachung mit dem Teufel hat" (Summa Theol. II/II, q. 95, a. 2).

Zu dieser Lehre vom pactum implicitum bei jedem abergläubischen Brauch gesellte sich ein zweiter Umstand, der seit dem 13. Jahrhundert Hexenwahn und Hexenprozeß mächtig förderte: die Inquisition, und im Zusammenhang mit ihr die Folter, wie sie im weltlichen Strafrecht Brauch war. Im Hexenprozeß nun war die Folter nicht mehr ein Mittel zur Ergründung von Schuld oder Unschuld, sondern diente dazu, einen teuflisch gefährlichen Gegner, den Zauberer oder die Hexe, vom Teufel, der ihn noch beherrschte, durch das abgerungene Geständnis zu befreien. Über die Folter und das alte Folterrecht gibt der Verfasser im 7. Kapitel eine wertvolle Übersicht, wie sie bisher in keiner der Quellen zu finden war. Die Folter wurde im Hexenprozeß eben darum für erlaubt erachtet und fast ohne Einschränkungen angewandt, weil die Richter auf Grund von Indizien schon sicher waren, es mit einer wirklichen Hexe zu tun zu haben. Der Verfasser zeigt ausführlich an Hand alter Quellen, wie der Hexenwahn aus nichtigen Gründen Anlaß nahm, irgendeine Person als der Hexerei verdächtig einzuziehen und der Folter zu unterwerfen. Diese falsche Bewertung der Indizien brachte den Wahn in die Prozesse hinein, und jede Verurteilung und Hexenverbrennung war für das leichtgläubige Volk eine offizielle Bestätigung seines Hexenwahnes und seiner Hexenangst. Die Rolle der Denunziationen (der Angaben von Mitschuldigen, wozu fast jede Hexe gezwungen wurde), die neuerdings von einigen Forschern als gering erachtet wurde, wird im 9. Kapitel an Hand von Spees Aussagen und von Tatsachen ins rechte Licht gerückt.

Mit besonderer Liebe beschreibt der Verfasser das Leben Spees und das Werden der Cautio Criminalis (d. h. Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse) (3. Kap.). Der erste Entwurf zu diesem wichtigsten Büchlein, das je über

die Hexenfrage veröffentlicht wurde, entstand zu Köln im Jahre 1628 und wurde dort schon von Spee seinen vertrauten Freunden mitgeteilt. Die Ergänzung des Manuskriptes erfolgte 1630 in Paderborn, wo Spee eine Moralprofessur innehatte. Kaum war das Buch im Frühjahr 1631 erschienen — anonym und wohl ohne Wissen Spees; ein Freund brachte das Manuskript dem Drucker —, entbrannte auch schon der Kampf, der diesem edlen Vorkämpfer für Wahrheit und Recht so bittere Enttäuschung bereitete.

Spee hatte bei seinem Werk nur wenige, wenngleich die wichtigsten fremden Quellen zum aufhellenden Vergleich zu Rate gezogen; die bedeutendste freilich blieb ihm seine eigene Erfahrung als Seelsorger. „Mit Herz und Verstand, als Frucht seines Mitgefühls und Nachdenkens, schrieb er die Cautio Criminalis, das rechtliche Bedenken." Gerade durch die persönliche Überzeugung, die Spee mit glutvoller Sprache vertritt, erreichte die Cautio eine tiefgreifende Wirkung.

Im Anhang gibt der Verfasser, außer einem vollständigen Bericht eines Hexenprozesses nach Originalakten von Eichstätt aus dem Jahre 1637, Texte aus einer Sammlung bisher unveröffentlichter Prozeßakten des Gerichtes Fürstenberg bei Paderborn. P. Zwetsloot fand in der Bibliothek des Schlosses Erpernburg bei Brenken einen Folio-Sammelband, dessen Inhalt aus Protokollen von Verhören, Anklageschriften des Fiskals, Geständnissen, Bittschriften, Rechnungen der Gerichtsdiener und ähnlichem besteht.[2] Einige zehn Todesurteile lassen sich darin nachweisen. In einer darin befindlichen Verteidigung einer Hexe vom Jahre 1631 sieht der Verfasser „einen sehr seltenen Beweis, daß eine Verteidigung im Hexenprozeß doch wenigstens möglich war; ob sie Erfolg hatte, läßt sich leider nicht finden." In der Kritik an der Beweiskraft des Gerüchtes und der Denunziation zeigt das Stück überdeutlich Einflüsse von Spees Cautio Criminalis. Kaum einige Monate nach ihrem Erscheinen war diese also dem unbekannten Verfasser, wohl einem Anwalt, schon derart bekannt, daß er unwillkürlich fast wörtlich die Gedanken Spees in seine Verteidigung aufnahm (S. 319). Bei der Durchsicht dieser wichtigen Dokumente eröffnete sich ein neuer Einblick in den grausamen Betrug des Hexenprozesses. „Die Bekenntnisformulare sind sich alle gleich! Wir fanden acht solche Geständnisse. Jede Hexe sollte also vor ihrer Hinrichtung genau dasselbe bekennen, was alle schon vor ihr bekannt hatten, besonders ihre Denunziationen aufs neue bekräftigen" (S. 323).

Das Werk Zwetsloots berührt in überreicher Fülle von Fußnoten nahezu alle Fragen der Geschichte der Hexenprozesse und regt so zu weiteren Unternehmungen an. Auch die Register und die ausführliche Bibliographie zum Hexenthema machen das Buch zu einem Standardwerk über die Geschichte der Hexenprozesse, zumal in den letzten Jahrzehnten keine größeren wissenschaftlichen Werke darüber erschienen sind. (Die letzte Auflage des bekannten Werks von Sodan-Heppe vom Jahre 1938 ist nur eine Volksausgabe, gekürzt und anti-katholisch.) Eine umfangreiche Bibliographie zu diesem Thema, die es für Deutschland noch nicht gibt, hat der Verfasser in Vorbereitung und gedenkt sie später herauszugeben.

Philipp Schmidt S.J.

[2] Heute im Besitz der Freifrau Baronin von und zu Brenken.

Zu der in Lourdes erfolgten Heilung des blinden Knaben Gérard Baillie

Unser Mitarbeiter Prof. Dr. Georg Siegmund schreibt uns:

Vor einigen Jahren gab ich (im Augustheft 1951 dieser Zeitschrift S. 372 einen vorläufigen Bericht des Leiters des Ärzte-Büros von Lourdes, Dr. Leuret, über die Heilung eines blinden Knaben in verkürzter deutscher Übersetzung wieder, worüber — wie ich

ausdrücklich bemerkte — ein endgültiges Urteil noch nicht abgegeben war. Ohne dieses endgültige Urteil abzuwarten, auch ohne den ganzen Bericht Leurets selbst zur Kenntnis zu nehmen, glaubte Maria Krudewig in einem Aufsatz „Die Wunderheilung des Knaben Gérard Baillie im Lichte der neueren Wahrnehmungstheorie" (Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 1953, S. 321—330) eine psychologische natürliche Erklärung der Heilung geben zu sollen.

Erst durch Zufall bin ich in letzter Zeit auf diesen Aufsatz aufmerksam geworden, so daß ich nicht eher dazu Stellung nehmen konnte. Leider ist am 8. Mai vorigen Jahres Leuret verstorben; die Leitung des Ärztlichen Untersuchungsbüros ist noch nicht neu besetzt worden, so daß über den gegenwärtigen Untersuchungsstand keine Auskunft zu erhalten ist. Es scheint, als ob noch immer das Urteil der zweiten Instanz (National-Komitee) aussteht. Indes kennt der Leiter des deutschen Zweiges des Lourdes-Ärzte-Vereines, Dr. med. Hubert K. L. Meixner, leitender Arzt des Sanatoriums Schönmünzach/Schwarzwald, den Fall persönlich, weil er einer Untersuchung des geheilten Knaben beigewohnt hat. Der Knabe wurde von Chorio-Retinitis mit Atrophie des Sehnerves geheilt, wobei dem blinden Knaben zuerst das Sehen wiedergegeben wurde, während Sehnerv und Retina erst Jahre später regenerierten. Krudewig geht in ihrer psychologischen Erklärung davon aus, daß es sich um eine zeitweise Inaktivität des Sehapparates gehandelt habe, der durch das „Erlebnis Lourdes" wieder aktiv geworden sei. Dazu sagt Dr. Meixner: „Die Verfasserin verkennt völlig den pathologisch-anatomischen Tatbestand. Sie müßte sonst wissen, daß eine Chorio-Retinitis pigmentosa an sich eine fortschreitende Degeneration (nicht Inaktivierung! und das ist ein wesentlicher Unterschied) der spezifischen Sehelemente der Netzhaut (Stäbchen und Zapfen) darstellt, und daß der Sehnerv im weiteren Verlauf zur Atrophie (und nicht zur Inaktivität!) kommt. Atrophie bedeutet Verlust des spezifischen nervösen Gewebes und Ersatz durch unspezifisches Bindegewebe. Daß eine sichere Atrophie vorlag, ist einmal bei der Dauer der bestehenden Blindheit (5 Jahre) und weiter nach den Untersuchungsergebnissen aller an dem Fall beteiligten Augenärzte nicht anzuzweifeln (ich will die vielen Untersucher und Nachuntersucher, die nicht Augenärzte waren, weglassen). Krudewig würde das medizinische Weltbild umstürzen, wenn sie einen einzigen Fall von Atrophie nervösen Gewebes durch Psychotherapie und Erlebnisse heilen könnte. Funktion ist eben an die Voraussetzung des entsprechenden anatomischen Substrates gebunden. Krudewig verwechselt Inaktivität und Atrophie. Sollte sie Ärztin sein, so ist ihr ein sehr bedauerlicher Lapsus unterlaufen; sollte sie nicht Ärztin sein, so maßt sie sich an, von Dingen zu reden, von denen sie keine Kenntnis hat. Hätte es sich um eine Inaktivität, also eine Funktionsstörung oder sogar um einen Funktionsausfall gehandelt, wäre das anatomische Substrat intakt geblieben, so hätte Krudewig recht, aber dann hätte es nie einen Fall Gérard Baillie gegeben, der registriert worden wäre ..."

Ich halte die Veröffentlichung dieses ärztlichen Gutachtens für nötig, weil für jede Wissenschaft der Respekt vor den Tatsachen die unabdingbare Voraussetzung ist. Weder Psychologie noch Theologie oder eine andere Wissenschaft haben das Recht, an Tatsachen so viel Abstriche zu machen, bis sie in ihrem Rahmen erklärbar werden. Die Feststellung des medizinischen Tatbestandes geschieht heute in Lourdes — im Gegensatz zu früher — mit beachtlicher Sorgfalt. Oft genug muß auf ein endgültiges medizinisches Urteil ganz verzichtet werden, sehr häufig erfolgt es viele Jahre, gelegentlich erst 15 Jahre, nach der Heilung. Jeder Erklärungsversuch muß an erster Stelle die medizinischen Feststellungen respektieren.

Besprechungen

Christliche Lehre

Scheeben, Matthias Josef: Handbuch der katholischen Dogmatik. V/2 Erlösungslehre. (516 S.) Freiburg 1954, Herder. Ln. DM 24,—.

Scheebens Dogmatik gehört zu den klassischen Werken der katholischen Theologie. Mit sicherem Griff weiß Scheeben das Wesentliche vom weniger Wichtigen herauszuheben. Der vorliegende Band der großen Gesamtausgabe behandelt die Erlösungslehre und die Mariologie. Mit Staunen wird man immer wieder feststellen, wie so manche der Ansichten Scheebens offen sind für weitere und tiefere Durchdringung, ja sie schon andeuten. Scheebens Dogmatik sollte auf keinen Fall in einer guten theologischen Bibliothek fehlen. O. Simmel S.J.

Söhngen, Gottlieb: Die Einheit der Theologie. (432 S.) München 1952, Karl Zink. Br. DM 24,—.

Das Werk bietet die gesammelten Aufsätze und Vorträge der bekannten Theologen. Er gliedert sie nach einem programmatischen Vorwort über die Theologie im „Streit der Fakultäten" in drei Problemkreise: die Einheit von natürlicher und übernatürlicher Theologie, die Einheit von historischer und systematischer Theologie und die Einheit des eigentümlich Christlichen und des allgemein Menschlichen.

Meist sind es Themen, die sich um das Grenzgebiet zwischen Theologie und Philosophie bewegen, vor allem natürlich im ersten Problemkreis, wo der Vf. versucht, gestützt nicht nur auf die scholastische Philosophie, sondern auch auf die moderne, jene Fragen zu lösen, die heute den Menschen auf den Nägeln brennen. Die Stärke des Vf. ist zweifellos das klare und nüchterne analytische Denken und eine saubere Methodik. Das wirkt sich vor allem wohltuend in seinen bibeltheologischen Untersuchungen zu wichtigen Problemen der Fundamentaltheologie aus, etwa zur Frage der Überlieferung und apostolischen Verkündigung, vor allem aber in den beiden ausgezeichneten Untersuchungen über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nach der Schrift und über die Gegenwart Christi in uns durch den Glauben, eine Studie, die in ihrer Gründlichkeit nicht genug empfohlen werden kann. Die einfache, klare Sprache erleichtert das Eindringen in die teilweise schwierigen Probleme.

O. Simmel S.J.

Adam, Karl: Der Christus des Glaubens. (384 S.) Düsseldorf 1954, Patmos-Verlag. Ln. DM 16,—.

Das Buch enthält die Vorlesungen über die Person Christi und sein Werk, die der bekannte Tübinger Dogmatiker jahrzehntelang vor Theologen gehalten hat. Es ist also eine dogmatische Abhandlung über Christus: daher der Titel: Der Christus des Glaubens. Freilich ist dieser Christus kein anderer als der historische Jesus von Nazareth. Darum erscheinen an den Stellen, wo dies notwendig ist, auch apologetische Beweise.

Nach einer schönen Einleitung über die Quelle des Christusglaubens, die Kirche, und einer ziemlich gedrängten Übersicht über die Entwicklung der christologischen Dogmen zeichnet der Verfasser das Christusbild der Evangelien und des heiligen Paulus in großer Meisterschaft nach. Und er zeigt, wie wenig dieses Bild aus der Religionsgeschichte erklärt werden kann. Dann geht er auf die einzelnen christologischen Lehrsätze der Reihe nach ein. Im zweiten Teil des Buches behandelt er dann die Erlösung durch Christus.

Das Buch ist warm geschrieben. Man merkt ihm die innere Ergriffenheit durch den erhabenen Gegenstand an. Sorgfältig in Stil und Diktion, manchmal geradezu elegant, zuverlässig und sicher in Inhalt, indem es die Lehre der Kirche klar und eindeutig von den Lehrmeinungen der Theologen heraushebt, die es oft nur aufzählt, ohne Stellung zu nehmen, bildet das Buch eine wertvolle Bereicherung jeder theologischen Bibliothek, auch einer solchen von Laien. Schade ist nur, daß die moderne protestantische Auseinandersetzung um die Entmythologisierung des Neuen Testaments etwas allzusehr am Rande erwähnt wird. Schade auch, daß dem Buch ein eingehendes Register fehlt. Denn wenn es dem Verfasser auch weniger um die wissenschaftliche Theologie als viel mehr um die Lebenswerte geht, „die gerade in der Entfaltung der kirchlichen Christologie sichtbar und erfaßt werden", so hätte doch hiezu ein Register nicht unbeträchtlichen Nutzen gestiftet. Aufs Ganze gesehen: ein willkommenes Buch.

O. Simmel S.J.

Pesch, Wilhem CSSR: Der Lohngedanke in der Lehre Jesu. (156 S.) München 1955, Karl Zink. Br. DM 12,—.

Im ersten Teil seiner Arbeit, die in den Münchener Theologischen Studien erschienen ist, geht der Verfasser den verschiedenen Stellen nach, an denen im Evangelium, hauptsächlich bei Mt und Lk, entweder unmittelbar oder mittelbar die Rede von Lohn und Strafe ist. Er zeigt, wie Jesu Lehre sich teilweise mit jener der Rabbinen seiner Zeit trifft, ohne jedoch etwas von ihrer Reinheit preiszugeben. Die Grundlage für diese Lehre bildet Gottes Herrentum am Menschen, das von diesem nicht nur Worte, sondern Taten fordert, wobei freilich immer zu beachten

bleibt, daß keine noch so große Leistung dem Menschen irgendein Recht Gott gegenüber einräumt. Lohn und Strafe erscheinen in Jesu Worten meist als endzeitliche Wirklichkeiten. Trotzdem reichen sie bereits in diese Welt hinein, ohne daß aus dem irdischen Geschick des Menschen auf sein Verdienst vor Gott geschlossen werden könnte. Der zweite Teil behandelt die Lehre des Spätjudentums über Verdienst und Strafe und zeigt, wie dort der religiöse Kern des Gedankens rationalistisch verflacht wurde, wenngleich es natürlich immer Ausnahmen gab. Jesus hat das, was in der spätjüdischen Lohnlehre an echtem Offenbarungsgut vorhanden war, aufgenommen und erfüllt, indem seine Person in die Mitte des religiösen Lebens eines jeden Menschen tritt. Er selber ist der „Lohn" Gottes, den Gott für unsere Erlösung zahlt.

Die Arbeit zeichnet sich durch eine nüchterne und saubere Untersuchung der einzelnen Stellen aus, die klar und sachlich die verschiedenen Auffassungen heraushebt. Wünschenswert wäre jedoch eine tiefere theologische Durchdringung der Gesamtlehre gewesen. O. Simmel S.J.

Braun, F. M.: La Mère des Fidèles. (207 S.) Tournai-Paris 1953, Casterman. bfrs 84,—.

Das vorliegende Buch ist eine tiefgründige Untersuchung über die Stellung Mariens in den johanneischen Schriften. Vier Stellen vor allem sind es, die die Aufmerksamkeit des Vf. auf sich gezogen haben.

Zunächst befaßt er sich mit dem Prolog 1, 3: Es ist dort von denen die Rede, die nicht aus dem Fleisch und dem Verlangen des Mannes gezeugt, sondern aus Gott geboren sind. Der Vf. nimmt jedoch auf Grund von Textzeugen und aus dem inneren Zusammenhang des ganzen Prologs hier nicht die Mehrzahl, sondern die Einzahl, so daß also die Rede von einem wäre, der nicht aus dem Fleisch und nicht von einem Manne gezeugt ist, sondern von Gott. Und da er weiter einsichtig machen kann, welch inniger Zusammenhang zwischen dem Lukasevangelium und Johannes besteht, so spricht manches dafür, daß der Evangelist an dieser Stelle des Prologs von der jungfräulichen Gottesmutterschaft Mariens schreibt.

An zweiter Stelle untersucht der Vf. den Bericht von der Hochzeit zu Kana, die er ganz im Hinblick auf „die Stunde" des Opfers Christi sieht. Aber noch ist diese Stunde nicht da, und noch ist die Mutter vom Sohne getrennt; denn das Werk, das er zu tun hat, übersteigt die Bande des Fleisches und Blutes. Wenn der Sohn trotzdem auf Bitten der Mutter das Wasser in den Wein wandelt — ein Symbol für die Erfüllung des Alten Bundes durch den Neuen —, dann will er eben auf jene Stunde hinweisen, in der die Mutter nicht mehr von ihm getrennt sein wird und in der dann in Wirklichkeit das große Wunder der Verwandlung des Alten in den Neuen Bund geschieht.

Mit dieser Stunde befaßt sich die dritte Stelle: Jo 19, 25—28. Zunächst untersucht der Vf. allein die Stellung Mariens. Sie erscheint als die Gefährtin dessen, der den „Fürsten dieser Welt" endgültig besiegt. Auch wenn ihr Johannes den Titel einer „zweiten Eva" nicht ausdrücklich beilegt, so kann doch kein Zweifel sein, daß er Maria ganz deutlich auf dem Hintergrund von Gen 3, 15 sieht, wo von der Frau die Rede ist, die der Schlange den Kopf zertreten wird. In dieser Stunde wird Maria auf eine ganz neue Weise Mutter. Nicht nur, daß sie nun endgültig beim Sohn ist — die Stellung am Kreuz will der Vf. als Stellung beim Sohn aufgefaßt wissen —, sie wird auch auf geistige Weise Mutter des „Jüngers", was aber an dieser Stelle sicher auch einen kollektiven Sinn hat, so daß Maria Mutter aller Jünger wird, d. h. aller Gläubigen.

An letzter Stelle behandelt der Vf. das 12. Kapitel der Geheimen Offenbarung. Im Gegensatz zu den meisten modernen Erklärern sieht der Vf. in der Frau mit der Sonne und dem Mond und dem Kind nicht die Kirche, sondern Maria, allerdings insofern sie Vorbild der Kirche ist. Ja er findet an dieser Stelle sogar einen Hinweis auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Frau flieht nämlich in die Wüste, wo ihr Gott einen Ort bereitet hat. Nun hat aber, wie der Vf. überzeugend nachweist, das Wort „bereiten" bei Johannes vorwiegend einen endzeitlichen Sinn. Man denke nur an die Stelle, die ganz genau so wie diese lautet, daß nämlich Christus hingehen wolle, um den Jüngern einen Ort zu bereiten (Jo 14, 3), womit sicher die endzeitliche Vollendung der Jünger gemeint sei. Die Wüste ist aber für Johannes nur auf dem Hintergrund des Buches Exodus zu verstehen, was von den Juden wieder stark endzeitlich aufgefaßt wurde.

Es mag nach dieser nur kurzen Inhaltsangabe scheinen, als habe der Vf. um jeden Preis ein bestimmtes Ergebnis erzielen wollen, nämlich daß sich die kirchliche Lehre über Maria bereits klar in den Schriften des Johannes finde. Und es mag der Eindruck entstehen, als habe er sich dazu stark der allegorischen und pneumatischen Exegese bedient. Nichts jedoch wäre falscher als eine solche Meinung. Der Vf. hält sich streng an den Wortsinn der Schrift. Das gibt dem Buch einen nüchternen Charakter. Aber er erklärt die einzelnen Stellen aus dem Gesamtzusammenhang der johanneischen Schriften und diese wieder aus dem Ganzen der Heiligen Schrift, vor allem aus Lukas, Paulus und dem Alten Testament. Und so erhält das Buch eine starke innere Bewegung. Vor allem aber: die Stellung Mariens erscheint in

ihrer einzigartigen Größe, weil sie so ganz im Werk des Einen aufgeht, der allein der Erlöser der Welt ist. So bildet das Buch einen wertvollen bibeltheologischen Beitrag zur Mariologie. Und als solcher kann es der echten Marienverehrung nur nützen.

O. Simmel S.J.

van der Meer, F.: Katechese. Eine Unterweisung im Glauben der Kirche. (343 S.) Köln 1954, J. P. Bachem. Ln. DM 18,—.

„Das Christentum ist die Religion, die der Mensch nicht gemacht hat." So einfach wird das ganze Buch hindurch von den zwölf Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses gesprochen. Ohne zu außerordentlichen Hilfsmitteln zu greifen, ist es dem Verfasser gelungen, die lebendige Mächtigkeit dieses großartigen Bekenntnisses spüren zu lassen. Unversehens entfaltet sich vor dem Leser die Heilsgeschichte, von Adam bis auf unseren Tag, und wie dies alles in dem Einen Sinn und Mitte findet, im menschgewordenen Sohn Gottes. Mag sein, daß der Verzicht auf alle theologischen, allzu nach der Schule klingenden und darum allzu oft auch schulmeisterlich anmutenden Erklärungen dazu beigetragen hat, die Sicht auf den eigentlichen Glauben wieder freizulegen. Es ist aber wohl auch die an der Liturgie und den Vätern geschulte Sprache, die in großer Zucht auf allen äußeren Effekt verzichtet, um der Sache allein zu dienen, die eine so große innere Bewegtheit der Darstellung erreichte. Es spricht für das Werk, daß die erste holländische Auflage während des Krieges in einer Höhe von 40 000 sofort vergriffen war. Für gebildete Laien scheint das Buch besonders geeignet zu sein.

O. Simmel S.J.

Anweisung zum christlichen Leben

Karrer, Otto: Augustinus. Das religiöse Leben. Gesammelte Texte mit Einleitung. (379 S.) München 1954, Ars Sacra. Gln. DM 12,80.

Über die Bedeutung des heiligen Augustinus als religiösen Genius der Menschheit ist kein Wort zu verlieren. Er zieht jede Generation auf neue Weise in seinen Bann, und jede muß sich um ein neues Augustinusbild mühen. Aber sind seine Werke im gleichen Maße bekannt, wie sie gerühmt werden? Viele haben bestenfalls seine „Bekenntnisse" oder den „Gottesstaat" gelesen. Seine übrigen Werke sind dem Nichttheologen schwerer zugänglich. Der vorliegende Band enthält eine Textauswahl aus dem Gesamtwerk, die den Anspruch erheben kann, „die religiösen Gedanken des Kirchenlehrers in gewisser Einheit für einen weiteren Leserkreis zu bieten" (5). Otto Karrer hat sie besorgt und stellt ihr eine doppelte Einführung voraus: eine Lebensbeschreibung des Heiligen (S. 6—49) und eine Darstellung seines religiösen Weltbildes (S. 51—91). Die Textauswahl selbst umfaßt 271 Seiten. Sie ist so gestaltet, daß sie keine größeren zusammenhängenden Textproben bietet, sondern zu einer Reihe von Stichworten (wie „Gott", „Sünde", „Gnade", „Gebet") jeweils eine Fülle von Zitaten aus den verschiedenen Werken des Kirchenlehrers zusammenträgt. So entsteht ein mit ungemeinem Fleiß zusammengefügtes Mosaik von Tausenden von Steinchen, deren Herkunft in einem Quellenverzeichnis sorgfältig nachgewiesen wird. Kann und will ein solches Mosaik auch die Originalwerke in ihrem natürlichen Fluß nicht ersetzen, so besitzt es den Vorteil, auf engem Raum darzubieten, was der große Denker zu den betreffenden Problemen gesagt hat. Der Herausgeber wird keinen andern Wunsch haben, als daß die Auswahl den Leser anrege, die Werke selbst zur Hand zu nehmen. Die Ausstattung ist dem Rang des Werkes würdig. Wer einen „Augustinus in einem Band" sucht, findet ihn hier — sachlich und festlich zugleich.

F. Hillig S.J.

Lotz, Johannes B. S.J.: Meditation. Der Weg nach innen. Philosophische Klärung. Anweisung zum Vollzug. (167 S.) Frankfurt/M. 1954, Josef Knecht. Kart. DM 5,80.

Die Meditation ist ein Thema, das den Menschen von heute in steigendem Maße beschäftigt. Was freilich zu diesem Thema geschrieben wird, entbehrt oft der nötigen Klarheit und Fundierung. Lotz unternimmt es in diesem Buch (das seine Aufsätze aus „Geist und Leben" weiter ausbaut), die alte Gebetserfahrung der Kirche aus der philosophischen Überlieferung des Abendlandes, vor allem aus dem platonischen Geisteserbe, metaphysisch zu deuten. Zugleich wertet er die Erkenntnisse der modernen Psychologie, insbesondere der von C. G. Jung aus. Dabei sucht L. einen Weg von der „Betrachtung" zur „Meditation" zu bahnen, indem er den „Seelengrund" aufschließt. Dieser geht als das metaphysische Gedächtnis auf die „memoria" von Augustinus und die „anamnesis" von Platon zurück. Der Seelengrund trägt wesenhaft Gott als sein immer schon Behaltenes unbewußt in sich und ermöglicht durch die Er-innerung oder den „Weg nach innen" die bewußte Begegnung mit ihm. In der lebendigen Dynamik des Seelengrundes wurzeln auch die Wirkvermögen der Seele. So gesehen erscheint Meditation als jene tiefe Verbindung und Rückbindung von Erkennen und Lieben, durch die aus der „abwesenden Anwesenheit" Gottes immer mehr seine „anwesende Anwesenheit" erwächst. „Die Meditation ist schließlich nichts anderes als der Vollzug (der) Sammlung, in der das Seiende mehr und mehr auf das Sein hin transparent oder von ihm durchleuchtet wird, was mit dem Hervortreten des Seins in der ganzen Fülle seiner Dynamik und sei-

nes Gehaltes gleichbedeutend ist" (45). Für das damit gemeinte innere Tiefengeschehen ist das Bildhafte von entscheidender Bedeutung. In erster Linie gilt es, die „Urbilder" sich auswirken zu lassen, in denen sich der Seelengrund und so der Mensch vor Gott darstellt.

An den philosophischen schließt sich ein theologischer Teil, der nach dem Verhältnis von Seelengrund und Gnadengrund fragt und das Eigene der christlichen Meditation im Unterschied zu der allgemein menschlichen klärt. Wichtig ist auch, was dann über die möglichen Gefahren der Meditation gesagt wird (Abgleiten in das Primitive, Aufbrechen des Zerstörenden, Verfallen an das Dämonische). Den Abschluß bilden praktische Anweisungen für den Vollzug der Meditation. Sie bemühen sich, die Winke, die der heilige Ignatius in seinem Exerzitienbuch gibt, in ihrer ganzen Tiefe fruchtbar zu machen. Ein Buch, das Anforderungen stellt, aber den Leser durch die Klarheit belohnt, die es ihm in den oft schwierigen Fragen des „Weges nach innen" schenkt. Es wird ihm behilflich sein, jene Tiefenzonen zu öffnen, aus denen das meditative Geschehen erst seine Lebensfülle und umwandelnde Kraft gewinnt.

F. Hillig S.J.

Melzer, Friso: Meditation. Eine Lebenshilfe. (184 S.) Stuttgart 1954, Evangelisches Verlagswerk. Brosch. DM 9,80.

Zur gleichen Zeit mit dem Meditationsbuch des katholischen Philosophen Lotz erscheint das des evangelischen Pfarrers Melzer. M. geht davon aus, daß der moderne Mensch an seinem Menschentum erkrankt ist. Der moderne Mensch weiß zu viel; er denkt zu viel; und — er tut zu viel. Er treibt zu viel und ist deshalb selbst ein Getriebener (11). Darum sei der Seelsorger in unserer Zeit nicht gerufen, „dem suchenden Menschen zuerst und ausschließlich religiös zu dienen, sondern der Auftrag lautet: Werdet Menschen!" (17) Als Weg zu dieser Menschwerdung verkündet M. mit starker Überzeugung die Übung der Meditation, oder wie er sagt, der „Innerung". Sie erschließt die Region des „Erlebnisbewußtseins" (oder der „Bildzone"). Diese Zone gehört zwar noch dem bewußten Ich an, ist aber vom logisch-diskursiven Denkbewußtsein zu unterscheiden und bildet die Grenzregion zum Unbewußten hin. Der erste Teil gibt Anleitung, wie die Innerung vollzogen werden kann und teilt Erfahrungen mit. Der zweite Teil schildert die Meditationsübungen des 1947 verstorbenen Arztes C. Happich, dessen Schüler M. noch kurze Zeit gewesen ist. Es folgen Auszüge aus dem Predigtbuch von Otto Haendler über die Meditation und ein Brief von Max Picard zum gleichen Thema. Den Schluß bildet ein knappes Verzeichnis von 49 im Zusammenhang mit der Meditation oft genannten Wörtern.

Das Buch bildet nach seinem äußeren Aufbau keine straffe Einheit. Es kommt, wie uns scheinen will, auch im Inhaltlichen nicht zu einer letzten Eindeutigkeit. Das hat seinen Grund nicht nur darin, daß die verschiedenen zu Wort kommenden Autoren nicht immer genau der gleichen Auffassung sind, es liegt schon im Titel angedeutet: Meditation — Lebenshilfe. Liegt der Ton auf der Psychotherapie oder auf der Seelsorge? Geht es primär um Gebetsschule oder um die Gesundheit? Damit im Zusammenhang stehen die Quellen, von denen diese Meditationslehre abhängt: M. ist in Indien gewesen und kommt von der östlichen (buddhistischen) Versenkung her. Das ist die eine Quelle (wenn M. auch klar ausspricht, daß er als Christ nur die *formalen* Elemente der östlichen Meditation übernehmen will). Die andere Quelle ist die moderne Tiefenpsychologie und Psychotherapie. Die ganze große und reiche Meditationserfahrung der Kirche wird ignoriert, bzw. mit ein paar dürftigen Sätzen abgetan.

Dennoch bleibt es ein Verdienst des Verfassers, seine Leser auf die Werte des inneren Betens hingewiesen zu haben. Im übrigen will er sich, wie er selbst andeutet, in Zukunft stärker der Erforschung der christlichen Gebetsüberlieferung zuwenden. Aber, was eine unleugbare Schwäche des Buches ist, daß es nämlich so wenig von der alten Gebetsweisheit der Kirche beraten wird und aus ganz anderen Quellen schöpft, mag für manchen unserer Theologen und Spirituäle gerade seinen Reiz darstellen: Vieles, was uns aus gesichertem Besitz und überkommener Übung allzu vertraut und manchmal vielleicht Leerlauf geworden ist, wird hier mit neuen Augen gesehen und mit neuen Namen gerufen. Die Fragen, die sich z. B. aus der Begegnung mit der modernen Psychologie ergeben, können auch für den Theologen anregend sein, wie das Meditationsbuch von Lotz beweist. Es sei auch hingewiesen auf die ausführliche Würdigung von Melzer durch G. Trapp S.J. in „Geist und Leben" 27. Jhg. (1954) Heft 6, S. 429—434.

F. Hillig S.J.

Gelebtes Christentum

Gerard, John: Meine geheime Mission als Jesuit. (299 S.) Luzern 1954, Räber. DM 14,80.

Die vom Herausgeber des „Month", Philip Caraman, aus dem Lateinischen ins Englische und von dort durch Hildegard von Barloewen ausgezeichnet ins Deutsche übersetzte Autobiographie des englischen Jesuiten John Gerard (1564—1637) stellt in ihrer Schlichtheit ein eindrucksvolles Zeugnis eines unerhört tapferen christlichen Glaubens dar, wobei allerdings wohl nicht zu verkennen ist, wie darin auch ein gutes Stück engli-

scher Lust am Abenteuer zum Ausdruck kommt. Der Verfasser, Sohn einer in der englischen Reformation treu gebliebenen Adelsfamilie, studiert in Oxford und dann in Paris die klassischen Sprachen, lernt in Frankreich die Jesuiten kennen, geht dann an das Englische Kolleg nach Rom, wo er Theologie studiert und nach Abschluß seiner Studien in die Gesellschaft Jesu eintritt, deren Obere ihn wieder nach England zur Seelsorge für die Katholiken schicken. Verkleidet als vornehmer Herr, so hoffte er am leichtesten der aufmerksamen Polizei zu entgehen, reist er nun von Landsitz zu Landsitz. Jahrelang gelingt es ihm, der ihm ständig folgenden Polizei zu entgehen, bis er eines Tages durch Verrat doch in ihre Hände fällt und ins Gefängnis an der Themse geworfen wird. Dort geht es ihm zunächst gut, dann aber wird er gefoltert. Nachdem er sich wieder langsam erholt hatte, erwägt er Fluchtgedanken und kann sie mit Hilfe treuer Freunde auch in die Tat umsetzen. Wieder nimmt er die Seelsorge auf und wieder erlebt man mit ihm die atemberaubenden Stunden, wenn die Verfolger das ganze Haus durchsuchen und oft nur durch einen Zufall das Versteck nicht entdecken. Die schärfer werdende Verfolgung anläßlich der mißglückten Pulververschwörung, an der er selbst zwar nicht beteiligt war, wo aber doch der Hauptverdacht auch auf ihn fällt, zwingt ihn, England zu verlassen.

In seiner Unmittelbarkeit läßt das Buch ein lebendiges Bild des elisabethanischen Englands erstehen, wie man es wohl nicht so leicht und so farbig erhält. Die zahlreichen am Schluß beigefügten Anmerkungen erleichtern auch demjenigen, der sich in der englischen Geschichte weniger auskennt, das Verständnis des Buches. O. Simmel S.J.

Alfred Delp S.J., Kämpfer — Beter — Zeuge. Letzte Briefe und Beiträge von Freunden. Mit 9 Abbildungen. (117 S.) Berlin 1955. Morus-Verlag. Ln. DM 6,80.

Diese Blätter erzählen schlicht, aber eindringlich von der letzten Läuterung und Reifung des Frühvollendeten, von dem sein Gefängnisseelsorger sagt, er habe in seinem ganzen Priesterleben noch nie einen solchen Menschen zum Tode vorbereitet. Nicht weniger aber berichten sie von der christlichen Tapferkeit namenloser Helferinnen, die das äußerste gewagt haben, um in den Monaten schwerster Prüfung ihm zur Seite zu stehen.

Gg. Straßenberger S.J.

Laures, Johannes S.J.: Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan. (397 S.) Münster 1954, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. DM 26,—.

Am 15. August 1549 landete Franz Xaver in Japan als erster christlicher Glaubensbote. Unter großen Mühsalen und bitteren Enttäuschungen konnte er eine kleine Schar von Christen um sich sammeln. Im ganzen aber war sein Unternehmen für ihn persönlich ein Mißerfolg. Erst seinen Nachfolgern gelang es, größere Christengemeinden zu gründen. Ja es begann sogar ein jäher Aufstieg, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigte. In diese Zeit führt das Buch des Historikers an der Tokioter Sophia-Universität. Takayama Ukon ist eine ragende Gestalt aus dieser Zeit der jungen japanischen Kirche, nicht nur durch seinen tiefen Glauben, sondern auch durch seine Stellung im Leben der japanischen Nation. Einem alten Geschlecht von Baronen angehörig, steigt er durch seine Klugheit und soldatische Tüchtigkeit unter den damaligen Machthabern Japans, Nobunaga und Hideyoshi, zu mächtigem Ansehen empor, das auch der jungen Kirche zugute kommt. Selber unentwegt seinen Lehensherren ergeben und treu, erfährt er die Wankelmütigkeit der Mächtigen dieser Erde. Dreimal verliert er des Glaubens wegen seinen gesamten Besitz und muß schließlich in die Verbannung gehen, wo er fern der Heimat zu Manila auf den Philippinen 1615 stirbt.

Das Buch gibt reizvolle und anregende Einblicke in die japanische Geschichte, in die Kämpfe des Schwertadels gegen die Shogune und den Kaiser, in die Intrigen der Generäle untereinander; es ist das Bild einer mittelalterlichen Feudalzeit, worin trotz aller dunklen Seiten auch die höfischen Tugenden ihren Platz haben. Der Held des Buches — die japanischen Christen streben seine Seligsprechung an — ist mitten in dieser Welt daheim, ja er ist einer ihrer größten und edelsten Vertreter. Und dazwischen erscheint die junge Mission, schüchtern, aber doch kühn und wagemutig. Man erfährt ihre Methoden, ihr Arbeiten, ihre Hoffnungen, ihre Blüte, ihre Enttäuschungen, ihr bitteres Ende, das doch so glorreich ist wie vielleicht nur die Geschichte der Martyrerkirche. Eine blühende Christenheit wird innerhalb eines Zeitraums von 40 Jahren vernichtet.

Justus Ucodono, so wird Takayama Ukon in den Jesuitenbriefen der damaligen Zeit genannt, war früher im Abendland bekannter als heute. In den Kollegien der alten deutschen Jesuiten wurde öfters ein Drama „Justus Ucodono" aufgeführt. Das Buch des gelehrten Verfassers möchte die große Gestalt der japanischen Kirche dem Abendland wieder näherbringen, eine Absicht, die dem Verfasser zweifellos gelungen ist.

O. Simmel S.J.

Zur Gesellschaftslehre

Ritter, Emil: „Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein". (25 S.) Köln 1954, J. P. Bachem. DM 19,50.

Selbst ein langjähriger Mitarbeiter des Volks-

vereins, hat Emil Ritter vor allem die von August Pieper angelegte Materialsammlung für eine Geschichte des Volksvereins und den Nachlaß des letzten Volksvereins-Präsidenten, des ehemaligen Reichskanzlers Wilhelm Marx, sowie persönliche Angaben und Erinnerungen sonstiger Mitarbeiter verwenden können. So ist eine umfassende Darstellung der Entstehung, des Werdeganges, des Höhepunktes, des Niederganges und des gewaltsamen Endes dieses größten katholischen Massenvereins entstanden. Um sie aber vor den richtigen Hintergrund zu stellen, hat der Verfasser eine eingehende Darstellung der Geschichte der katholischen Sozialbewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert vorausgeschickt und auch die Geschichte des Volksvereins selbst breit in das allgemeine Zeitgeschehen hineingestellt. Welche Leistungen und welche Tragik! Besonders sorgfältig abwägend werden die verschiedenen Gründe dargestellt, die zum Niedergang geführt haben. Bei aller Bewunderung für die Leistungen der „Männer von Gladbach" werden doch auch die Grenzen und teilweisen Versäumnisse offen zugegeben. Für jeden, der sich heute mit dem sozialen Problem, sei es theoretisch, sei es praktisch, befaßt, bietet sich hier eine wahre Fundgrube von Anregungen dar. Wenn man die Geschichte von 1918—33 verfolgt, mag sich einem vielleicht das Gefühl aufdrängen, daß wir um keinen Schritt weiter gekommen seien und daß die Probleme nach dem zweiten Weltkrieg im Grunde und bei vielen Dingen sogar in den Einzelheiten genau die gleichen sind wie damals auch. Vielleicht wird man finden, daß die Beurteilungen der großen, dem Volksverein vorausgehenden katholischen Reformbewegungen (Vogelsang, Haider-Thesen usf.) aus der Perspektive der Gladbacher Tätigkeit heraus doch zu negativ, als romantisch und wirklichkeitsfern, behandelt werden. Liegt nicht, wie der Verfasser am Schluß andeutet, in einer überspitzten „Prinzipienfeindlichkeit" der Gladbacher eine der Ursachen ihres Unterganges? Im ganzen eine überaus lehrreiche, vielfach geradezu fesselnde Lektüre. Bei einer Neuauflage sollte allerdings die Überfülle an Druckfehlern, die sich eingeschlichen haben, ausgemerzt werden.

F. zu Löwenstein S.J.

Utz Arthur-Fridolin O.P. — Gronder, Joseph-Fulko O.P.: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. 2 Bände. (XXVIII u. 2454 S.) Freiburg/Schweiz 1954, Paulusverlag. Je Band DM 42,50.

Ein erstaunliches Werk! Der bekannte Freiburger Dominikaner Fridolin Utz hat zusammen mit einem Ordensbruder sämtliche Reden und Schriften Papst Pius' XII. daraufhin durchgesehen, inwieweit sich in ihnen Gedanken zur christlichen Gesellschaftslehre finden, angefangen von der Friedensbotschaft vom 3. März 1939 bis zu einer Ansprache an französische Pilger am 26. Juli 1954. Jeder Ansprache und jedem Schriftstück ist eine genaue Disposition vorangestellt, so daß der Gedankengang leicht zu verfolgen ist. Das wichtigste bei einem solchen Sammelwerk ist natürlich das Sachverzeichnis, das 258 Spalten zählt und nur Begriffe des gesellschaftlichen, nicht des religiösen Lebens verzeichnet. Die einzelnen Stichwörter werden so oft genannt, als sie vorkommen, so daß man schon rein äußerlich ein gewisses Bild der Bedeutung der einzelnen Gedanken erhält. Die einzelnen Ansprachen und Schriften sind in sinngemäße Abschnitte eingeteilt, die mit einer Randnummer versehen sind, insgesamt 4312, wodurch das Auffinden der gesuchten Stellen erleichtert wird. Wer sich schnell und gut über die authentische Lehre der Kirche in der sozialen Frage unterrichten will, wird diese zwei Bände nicht entbehren können.

O. Simmel S.J.

Philosophie

Hildebrand, Dietrich von: Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge. Herausgegeben und eingeleitet von Karla Mertens. (659 S.) Regensburg o. J., Josef Habbel. Leinen DM 22,50.

Der Name „Dietrich von Hildebrand" versetzt uns zurück in eine Zeit, wo er zu den klangvollsten des katholischen deutschen Geisteslebens gehörte, in die Zeit zwischen dem ersten Weltkriege und dem nationalsozialistischen Kulturkampf. Seit 1940 lebt der Autor in New York. Wenn wir sagten, der Name erinnere uns an jene vergangenen Tage, so will das mit nichten sagen, daß uns Hildebrand nicht auch heute wiederum viel zu geben hätte. Der vorliegende Band seiner gesammelten Abhandlungen und Vorträge bietet uns eine Fülle tiefer und reicher Gedanken, Erkenntnisse und Einsichten. Aber eben, wenn wir sie auf uns wirken lassen, wird uns bewußt, daß wir gegenüber den zwanziger und den ersten dreißiger Jahren, als man im geistigen Raum Deutschlands um Husserls Phänomenologie, um Schelers Wertphilosophie und Nicolai Hartmanns Ethik disputierte, dürftiger geworden sind. Wir bauen nicht mehr an den zwar schadhaften, aber doch noch schönen Gemächern weiter, in denen sie damals noch wohnen durften, wir stehen vor Schutthaufen und heben das Erdreich für neue Grundmauern aus. Wir sind fast auf die einfachsten Grundwahrheiten des Kleinen Katechismus zurückgeworfen. Hildebrands entzückendes und tiefes Kapitel über die Schönheit mag manchem wie ferne, fremde Musik aufklingen.

Die ganze Sprache dieses Buches, beschwingt und oft geradezu hymnisch gehoben, ist inmitten der meist spröden, eckigen

Sachlichkeit der heutigen Schreibweise wie ein festlich geschmückter Gast aus einem fremden Land. Aber gerade dieser Gast könnte uns vielleicht sagen, daß wir wieder zurückfinden müssen in die feinere Welt, die ihm Heimat ist.

Der Weg dieser Rückkehr führt über das neue Erfassen dessen, was die Würde der Person und die Welt der sittlichen Werte ausmacht (1. Teil des Buches). Die menschliche Person ist eingebaut in Gemeinschaft, auch diese Bezüge sollen unter dem Gesetz christlicher Sittlichkeit stehen (2. Teil: Die Person und die Gemeinschaftsformen). Überhaupt steht unsere Welt im Horizont der christlichen Botschaft und ist durchwaltet von christlichen Kräften: als Gottesgnade und Gnadenwerk der von Gott erfüllten Menschen (4. Teil: Die neue Welt des Christentums).

Von Hildebrand ist wohl die berufene Instanz, über Max Schelers Werk und Persönlichkeit Aufschluß zu geben. Man wird im Urteil über diesen selbständigen, tiefen und lebendigen Denker nicht an Hildebrands Zeugnis vorbeigehen können. Was die Kritik an Schelers Phänomenologie und Wertphilosophie angeht, scheint uns allerdings das von Hildebrand Gesagte etwas ergänzungsbedürftig.

Beizufügen wäre noch, daß wir die Rechtsordnung enger in die sittliche Ordnung hineinbinden möchten, als Hildebrand das tut.

Möge der Autor in heutiger Zeit wieder jenes Echo finden, das ihm in besseren Jahren so vielstimmig geantwortet hat.

G. F. Klenk S.J.

Geschichte der Philosophie. III. Die griechische Philosophie. Dritter Teil: Vom Tode Platons bis zur Alten Stoa. Von Prof. *Dr. Wilhelm Capelle*. Zweite, stark erweiterte Auflage. (Sammlung Göschen, Band 859.) (128 S.) Berlin 1954, Walter de Gruyter & Co. Brosch. DM 2,40.

Dieses Bändchen 859 der Sammlung Göschen rechtfertigt aufs neue das Ansehen, das diese Sammlung in breiten Kreisen der Bildungsbeflissenen genießt. Auf solider wissenschaftlicher Grundlage und in einer erfreulich klaren Schreibweise bietet Prof. Capelle den Grundriß einer der wichtigsten Entwicklungsstufen der griechischen Philosophie. Einen besonderen Hinweis verdient das 5. Buch über Aristoteles. Es ist dem Verfasser gelungen, das Eigentümliche dieses Gelehrten und Denkers auf gedrängtem Raume zu verdeutlichen.

Über den Logiker und Metaphysiker hinaus wird vielleicht heute der Ethiker Aristoteles größere Aufmerksamkeit beanspruchen. Aber ist es richtig, daß der Stagirite in der Nikomachischen Ethik auf jede metaphysische Begründung verzichtet? „Es soll also nicht, ... wer ein Mensch ist, auf Menschliches gerichtet sein, noch wer sterblich ist, sich am Sterblichen genügen lassen, sondern man soll, soweit es möglich ist, das Unsterbliche ins Herz fassen und all sein Tun danach richten, daß man lebe entsprechend dem, was in uns das Herrlichste ist" (Aristot. Nikomachische Ethik X. B. 7, 1177 b). Ist das nicht der schönste Ansatz zu einer metaphysischen Begründung der Ethik?

G. F. Klenk S.J.

Huonder, Quirin: Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie. (243 S.) München 1954, Max Hueber. Ln. DM 9,80.

Es gibt sicher viele, die dieses oder jenes Werk der griechischen Philosophie selbst gelesen haben, manche, die den einen oder anderen griechischen Denker genauer studiert haben, und einige, die in der antiken Weltweisheit ganz zu Hause sind. Die einen und die anderen werden das Buch Huonders mit Nutzen lesen; aber auch jene, die nicht genügend Zeit fanden, sich in die Originalliteratur zu vertiefen, finden hier einen guten Überblick.

Der Verfasser bemüht sich, jedem Denker in seiner Eigenart nachzuspüren und das von ihnen Gemeinte in knapper wesentlicher Zusammenfassung sichtbar zu machen. Besonders die Charakterisierung der Vorplatoniker muß hier hervorgehoben werden. Von ihnen haben wir nur eine bruchstückhafte Überlieferung, weswegen sie an den Forscher besondere Anforderungen stellen.

Gerade diese Männer im metaphysischen Aufbruch der Hellenen fesseln den heutigen Menschen, weil sie sozusagen ohne Vorlage, ohne schulische Ausrüstung und Abrichtung, so ganz aus dem nackten Urtrieb des erwachten Intellektes heraus über die Welt und den Menschen, über das Dasein und seine Ursprünge, über das Sein und den Sinn des Seins nachdenken. Man versteht von hier aus die Vorliebe der heutigen Existentialphilosophie für diese ursprüngliche, „naturhafte" Frage nach dem Sein. Huonder ist außerordentlich optimistisch in der Auslegung der Vorsokratiker. Anaxagoras gar legt nach ihm bereits den Grund für die philosophische Überwindung der pantheistischen Weltschau (70).

Der Abschnitt über Sokrates gewährt ein eindrucksvolles Bild dieses Weisen, der sowohl von einem Sittenlehrer, einem Philosophen, einem Volkserzieher als auch von einem Heiligen etwas an sich hatte, eine der eindrucksvollsten Persönlichkeiten der hellenischen Klassik.

Wie Gipfel über Vorgebirgen, so scheinen Platon und Aristoteles über ihren Vorläufer auf. Die Quintessenz ihrer Denkweise und ihrer Lehrmeinungen über Gott und die Seele wird in knappen, klaren Kapiteln herausgestellt.

Richtig wird im 7. Kapitel die stoische Philosophie als Niedergang der Transzen-

denzspekulation gesehen. Was Plotin (im 9. Kapitel) angeht, möchten wir allerdings daran zweifeln, ob es abwegig ist, ihn eines Panentheismus oder dynamischen Pantheismus zu zeihen. Entsprechend bezweifeln wir auch, ob „der Schöpfungsgedanke, vom Meister Platon aufgegriffen und halbwegs durchgedacht ... von Plotin konsequent auf das ganze Sein der Dinge ausgedehnt" werde (218). Uns will scheinen, daß er in seiner Emanationslehre wieder zurücknimmt, was er in seiner überspitzten Theorie von der Transzendenz Gottes gelehrt hat.

S. 24 wird der Eindruck erweckt, als ob Religion, wenn sie auf das Göttliche stößt, sich im Mythos eine Vorstellung zu bilden suche. Wir möchten hier an die Wesensverschiedenheit von Religion und Mythos erinnern, die gilt, trotzdem historisch beide oft — vielleicht meist — vermischt auftreten.

Im ganzen ein Buch, an dem man seine Freude hat. G. F. Klenk S.J.

Schweitzer, Albert: 1. Briefe aus Lambarene 1924—1927. (195 S.) München 1955, C. H. Beck. Geb. DM 7,—.

2. Das Problem des Friedens in der heutigen Welt. Rede bei der Entgegennahme des Nobel-Friedenspreises in Oslo am 4. November 1954. (20 S.) München 1954, C. H. Beck. Kart. DM 1,60.

1. Wie Albert Schweitzer zu erzählen versteht! Der „Rezensent" vergißt ganz, daß er ja das Buch kritisch bewerten soll; er ist ganz im Banne des Urwalddoktors. Aber was wäre da auch zu kritisieren? Weniges, aber viel zu bewundern.

Der vorliegende Band enthält „Aufzeichnungen Albert Schweitzers über seine Wirksamkeit in Lambarene nach der durch den ersten Weltkrieg erzwungenen Unterbrechung". Es sind oft schmucklose Notizen, und sie waren ursprünglich nicht für den Buchhandel, sondern nur für einen engeren Freundeskreis gedacht. Aber diese Freunde hatten so ihre eigene Ansicht und ließen sie einfach drucken. Sie erschienen 1928 in erster Auflage. Jetzt hat sie der Verlag neu herausgebracht, um sie dem inzwischen bedeutend erweiterten Kreise der Freunde Schweitzers zugänglich zu machen.

Wovon Schweitzer erzählt, ist der Neuanfang im äquatorial-afrikanischen Lambarene. Der erste Weltkrieg hatte ihn von der Stätte seiner Wirksamkeit vertrieben. Wie ein Träumender geht er jetzt den Weg zum Spital. „Dornröschenhaft sieht es hier aus. Gras und Gestrüpp wächst, wo einst Barakken standen, die ich mit so großer Mühe errichtet hatte. Über das, was noch steht, breiten große Bäume, die ich noch als kleine Bäumchen in Erinnerung habe, ihre Äste aus" (27). So muß er wieder anfangen. Und in den Blättern dieses Buches berichtet er von den unsäglichen Mühen des Wiederaufbaues, von den Erfolgen, von den Menschen, die mit altem Vertrauen wieder zu ihm kommen oder deren Vertrauen er mit Güte und Umsicht zu gewinnen weiß. Auch der volkskundlich Interessierte erfährt Wertvolles. Diese „Briefe aus Lambarene" werden nicht nur jene erfreuen, die heute Schweitzers Freunde sind, sondern ihm auch neue gewinnen.

2. Da spricht der fast 80jährige Albert Schweitzer am 4. November 1954 zu Oslo. Er will nicht nur den Friedens-Nobelpreis entgegennehmen, er will die Gelegenheit benützen zu einem neuen Appell an das Gewissen der Welt, endlich zu erkennen und zu tun, was wahren Frieden schafft.

Es sind ergreifende Worte. Seine ganze Welt-, Geschichts- und Menschenkenntnis steht im Hintergrunde des Gesagten. Er beklagt den tiefen Absturz der Menschheit in den letzten Jahrhunderten. Wir sind Übermenschen geworden, indem wir der Natur ungeheure Kräfte entrissen. Aber siehe, wir verwenden sie hauptsächlich zur Zerstörung, zum Töten. Denn dem Übermenschentum der Macht ist kein Übermenschentum der Vernunft beigesellt. Deswegen sind wir zu Unmenschen geworden, grausamer, tierischer in unseren Kriegen, unbarmherziger und roher im Triumph des Sieges. Der Mensch ist rechtlos geworden.

Wenn wir überleben wollen, müssen wir dem Einhalt gebieten. Aber eine bloße Völkerorganisation genügt nicht. Die Wende muß aus dem Geiste kommen, aus einer sittlichen Erneuerung, aus der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Schweitzer glaubt an die Lebenskraft des Geistes und beschwört das 17. und 18. Jahrhundert herauf, die Zeit der Aufklärung und der Vernunftreligion. Auch wir hoffen auf den Einsatz aller Menschen, die eines guten Willens sind. Aber wir wissen, daß Menschenvernunft allein nicht siegen wird. Es bedarf eines Wunders, ja; dieses Wunder aber ist Gnade Gottes in Jesus Christus. G. F. Klenk S.J.

Im dreifaltigen Licht

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Wohl keine grundlegende Lehre der Kirche spielt im christlichen Leben und im christlichen Bewußtsein der heutigen Zeit eine so bescheidene Rolle wie die Lehre von der Dreipersönlichkeit des einen Gottes. Sie bestimmt die Frömmigkeit nur einiger weniger auserlesener Seelen. Das ist nicht immer so gewesen. In den ersten Jahrhunderten stand die christliche Frömmigkeit viel bewußter im Angesicht von Vater, Sohn und Heiligem Geist; sie lebte in Gemeinschaft mit ihnen, betete im Geist durch den Sohn zum Vater. Heute hingegen könnte es beinahe scheinen, als sei diese Lehre höchstens dazu geoffenbart worden, damit die menschliche Vernunft daran innewerde, wie geheimnisvoll der wahre Gott doch ist. Gewiß wäre auch das schon eine große Aufgabe. Wir sind ja allzu leicht geneigt, uns Gott nach menschlichen Maßen vorzustellen und zu glauben, was menschlich groß ist, sei auch schon an sich groß. Und was könnte geeigneter sein, uns daran zu erinnern, daß die höchsten menschlichen Gedanken über Gott nur ein ferner Schimmer seiner wahren Herrlichkeit sind, als die Wahrheit vom Dreifaltigen Gott?

Aber damit kann der Sinn dieses Geheimnisses nicht erschöpft sein. Spricht es doch vom innersten Wesen Gottes, von dem heiligen und schreckumwitterten Bereich, in den aus eigener Kraft kein geschaffenes Wesen einzudringen, ja dessen Dasein es nicht einmal zu ahnen vermag. Es spricht von Gott, der für das Geschöpf Ursprung und Endziel bedeutet, der des Menschen Schicksal in seiner allmächtigen Hand hält und von dem sein Heil oder Unheil bestimmt wird. Je nachdem das innerste Wesen der Gottheit beschaffen ist, wird sich aber auch der Mensch anders verhalten müssen. Darum wirkt das Bild, das er sich von Gott macht, und mag es noch so unaussprechlich sein, auf seine Stellung zur Wirklichkeit, zu den Mitmenschen und zur Welt ein. Die Vorstellung vom Absoluten, die jeder Mensch sich auf irgendeine Weise bildet, ist der tiefste Ursprung seines Tuns und Lassens. Das weiß er zwar oft nicht; denn dieser Ursprung liegt tief innen in seinem Sein, da, wo die unmittelbare Reflexion auf sich selbst gar nicht hinreicht. Aber eben weil dieses wortlose Denken aus solch letzten Tiefen emporsteigt, darum bestimmt es den ganzen Umkreis menschlicher Haltungen und menschlichen Tuns. So wirkt auch still und verborgen die Lehre von der Dreifaltigkeit auf unsere Kultur ein, und diese würde ihre ursprüngliche Kraft verlieren, sollte der Glaube an dieses Geheimnis untergehen.

Diese Behauptung klingt zunächst nicht sehr überzeugend; denn die Dreifaltigkeit spielt im Leben der Christen eine so verschwindende, kaum zu bemerkende Rolle, und scheint zum Gegenstand schwer verständlicher Spekulationen geworden zu sein, die einem kleinen Kreise von Theologen vorbehalten sind. Aber sein stiller Einfluß ist dennoch grundlegend auch für unsere immer ungläubiger werdende Kultur.

Unsere Kultur steht der Natur in einer Weise gegenüber wie keine andere in der Geschichte der Menschheit. Sie beruht auf der Herrschaft des Menschen über sie, auf der Überzeugung, daß es dem Menschen gestattet ist, in sie einzugreifen und sie zu seinen Gunsten umzugestalten. Die neueste Entwicklung hat diesen Eingriff, man möchte sagen bis ins Innerste der Natur vorgetragen. Auf allen Gebieten glaubt man planend und lenkend die Natur dahin bringen zu können und zu dürfen, wohin sie aus sich allein nie gekommen wäre. Auch auf das pflanzliche und tierische Leben erstreckt sich dieser eigenwillige Zugriff des Menschen. Daß diese Stellung zur Natur nicht selbstverständlich ist, sieht man daran, daß frühere Kulturen in einem solchen aus dem Willen zur Macht geborenen Glauben einen frevelhaften, prometheischen Übermut des Menschen gesehen hätten, der die strafenden Blitze des Himmels herausfordern müßte.

In der Tat setzt diese Haltung voraus, daß der Mensch über der Natur steht, daß er einen festen Punkt außerhalb ihrer gefunden hat, von dem aus er sie in Bewegung zu setzen vermag. Dieser archimedische Punkt ist aber nichts anderes als seine Geistperson. Der Materialismus spottet seiner selbst, wenn er sich wissenschaftlich gebärdet und zugleich diese letzte Voraussetzung jeder Wissenschaft leugnet, die Unabhängigkeit des Menschen als Person von allem naturhaften Geschehen. Er ist wie ein Mensch, der den Ast absägt, auf dem er sitzt.

Nun aber ist sich der Mensch dieses seines metaphysischen Ranges nicht unmittelbar innegeworden, sondern erst dadurch, daß ihm die Erkenntnis zuteil wurde, daß Gott als der allmächtige Schöpfer so über der Welt steht, daß er ihrem Sein und ihrem Geschehen in keiner Weise verhaftet ist, daß er ihrer überhaupt nicht bedarf. Dem Heidentum ist diese reine Weltüberlegenheit der Gottheit nie aufgegangen und konnte es auch gar nicht. Darum blieb der heidnische Mensch im letzten immer der Sklave der Natur; er scheute sich, und mit Recht, tiefer in eine Natur einzugreifen, der er selbst mit seinem ganzen Sein zugehörte. Er empfand selbst die ackerbauende Bearbeitung des Bodens oder die Erlegung von Jagdtieren als ein der Erde oder dem Herrn der Tiere angetanes Unrecht, das mit Opfern und Begehungen wiedergutgemacht werden müßte. Zu der freien und überlegenen Stellung, die der heutige Mensch der Natur gegenüber einnimmt, fehlte ihm die Freiheit und die Kraft. Es fehlte ihm das Wissen darum, daß das Geschehen in dieser Welt nicht an sich für sein Heil entscheidend ist, sondern nur die Stellung, die er ihm gegenüber einnahm. Mit diesem Wissen, das das Christentum in voller Klarheit gebracht hat, erschloß sich ihm ein

neuer Bereich, der Bereich des wahrhaft Geistigen, das nicht nur in abstrakter Erkenntnis besteht, das Reich, das jenseits der Natur liegt und von dem aus erst er sich als Herr, als seinsmäßig überlegen, der Natur zuwenden kann. Angerufen in seiner letzten Tiefe erwachte er zum Bewußtsein von der Weltüberlegenheit der bis jetzt versiegelten und gebundenen Geistperson.

Daß aber Gott der Welt unberührbar überlegen ist, daß sein Sein von ihr verschieden ist und unabhängig vom Bestand der Welt in sich selbst ruht, das ging dem Menschen erst auf mit der Erkenntnis der reinen Personhaftigkeit Gottes, der die Welt aus nichts zu schaffen vermochte. Für ein solches personhaftes Sein hatte ihm die eigene Erfahrung keinen Ausgangspunkt und kein Beispiel geboten. Denn das Personsein des Menschen steht so über der Welt, daß es zugleich an sie durch den Leib gebunden ist und ihrer bedarf, um zu sich selbst zu kommen. Darum ist es auch immer in Gefahr, in das Welthafte zu versinken und sich an es zu verlieren. Ja, es muß sich an die Welt verlieren, wenn es keinen überweltlichen Standpunkt findet; denn es besitzt nicht die Seinsmächtigkeit, in sich allein zu stehen und unbedürftig sich selbst zu genügen. Darum konnte der Mensch sich selbst klar und eindeutig als Geistperson erst dann erfahren, als er jenseits der Natur in dem Gott, der allen innerweltlichen Seins unbedürftig ist, diesen Ankergrund seines Seins gefunden hatte. Die absolute Personhaftigkeit Gottes und die Geistperson des Menschen können dem Menschen nur zugleich kund werden. Streng daran gebunden ist auch der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen, die etwas wesentlich anderes ist als die Fortdauer der Elemente, aus denen der Mensch besteht, auch über seinen Tod hinaus.

Die Personhaftigkeit Gottes erschien aber solange als unfaßbar, ja widersprüchlich, solange Gott sich nicht selbst über die göttliche Art, personhaft zu sein, ausgesprochen hatte. Vor allem war die Einheit Gottes nicht mit ihr in Einklang zu bringen. Wir wissen, daß zur Person Gemeinschaft gehört. Verlangte dieser Wesenszug nicht eine Mehrzahl göttlicher Wesen? Schreckte man aber mit den Philosophen vor dieser Folgerung zurück, so blieb nichts übrig, als daß die Gottheit, sollte sie nicht einsam für sich bleiben, ohne sich mit der Welt auch nur in Gedanken einzulassen, ihre Ergänzung eben nur in der Welt fand. Die Welt schien zur vollkommenen Entfaltung des göttlichen Seins notwendig und unentbehrlich. Damit wurde sie aber ein Teil der Gottheit, als was sie im Heidentum tatsächlich immer angesehen worden ist. Damit wurde das Göttliche in die Welt und in das Naturhafte hineingezogen und verfiel selbst dem Naturhaften. Die Gottheit war nicht mehr so weltüberlegen, daß der Mensch sich an ihr über die Natur hätte erheben können. Sie teilte im besten Fall sein Schicksal, zwar dem Naturgeschehen irgendwie als Person überlegen und doch mit ihm unlösbar verbunden zu sein. Das Göttliche fiel mit den großen innerweltlichen Mächten zusammen, von denen der Mensch sich so abhängig fühlte, daß er sich nie davon würde befreien können, ja, daß der Gedanke an eine

solche Befreiung schon als ein Frevel erschien, der nur Unheil heraufbeschwören konnte.

Erst als sich Gott als den offenbarte, der er wirklich ist, als geheimnisvoll dreipersönlich, als Vater, Sohn und Geist und doch nur ein Gott, da verschwand diese berghohe Schwierigkeit. Da konnte der Mensch von ferne ahnen, daß ein solcher Gott in sich selig und frei sein kann, daß in der vollkommenen Gemeinschaft der Kreis sich rundet und in der ewigen und selbstlosen Anerkennung jeder Person durch die beiden andern sich in unendlicher Fülle das findet, was der Mensch so heiß und so vergeblich auch für seine Person erstrebt, Vollendung des Selbstseins in der Fülle des Mitseins und innigstes und glühendstes Miteinander aus der Macht des immer schon ganzen Selbstseins. Es wurde ihm ferner gesagt, daß diese gegenseitige Anerkennung nur das Werk selbstloser Liebe sein kann, durch die, menschlich und unzulänglich gesprochen, die hehren Drei in ihrem Sein so innig und vorbehaltlos zusammenkommen, daß sie ein Gott sind, ein Sein, ein Erkennen, ein Wollen. Gott ist die Liebe; mit Staunen vernahm der Mensch diese Offenbarung. Jetzt erst erschloß sich in seinem eigenen Sein eine neue Tiefe, jene Tiefe, die dem Anruf der Welt entrückt ist und die nur die Stimme des wahren Gottes aufweckt, damit der Mensch ihm antworte. Von der Erfahrung dieser neuen Tiefe her begriff er nun auch, daß er bei aller Angewiesenheit auf Welt und Natur doch ihnen nicht zu verfallen brauche. In sich selbst verspürte er jetzt einen geheimnisvollen Bereich neuer Freiheit und Unverletzlichkeit, wo weder Tod noch Leben, weder Not noch Drangsal, weder Verfolgung, Hunger, Blöße, Gefahr noch Henkersschwert ihm etwas anhaben kann (Röm 8, 35 ff.).

Aber noch mehr. Nun konnte auch er die Einsamkeit in der Welt ertragen, ohne zusammenzubrechen. Er wußte ja, das ewige Zwiegespräch des vollkommenen gegenseitigen Verständnisses geht weiter, was auch das Weltgeschehen bringen mag; und eines Tages wird auch er daran teilnehmen dürfen. So unverstanden er auf Erden auch bleiben mag, drei ewige Antlitze gibt es, die ein reines Verstehen sind auch für ihn. An ihrem Verstehen kann auch sein eigenes Selbstverständnis aufgehen und sich entfalten wie eine Blume, die sich zu ihrer ganzen Schönheit öffnet. Mag die Welt dreinsehen, wie sie will, ihr Ursprung ist väterlich gütig, reif an ewiger Erfahrung und mildem Verständnis. Und mag sich dem Guten in dieser Welt auch noch so viel Macht in den Weg stellen, es hat das siegende, ewig jugendliche Ungestüm des Sohnes und wird sich durchsetzen. Und wie schwer auch das Gesetz des Stofflichen auf ihm lastet, auch er ist getragen vom Geist, der weht wo er will, der wie der Sturm einherbraust, man weiß nicht, woher er kommt und wohin er geht, der Geist, von dem alle Bilder gerade dieses eine vor allem aussagen, daß er nicht haftet, daß er in der Freiheit der Bewegung wie Wind und Feuer und Wasser seinem eigenen göttlichen Wesen folgt, schwach dem Anschein nach, ja fast ohnmächtig, und doch durchdringend und siegreich wie das Ungreifbare dieser Elemente

des Lebens. Wer mit den Augen dieser göttlichen Drei die Welt zu sehen vermöchte, für den wäre sie nicht mehr unheimlich fremd und erschreckend. Er würde auch seiner Gestimmtheit und seiner vertrauenden Haltung nach zu dem Kinde Gottes, das im Garten seines Vaters wandelt, überall die brüderliche Gegenwart des Erstgeborenen vor aller Schöpfung verspürend, der ihm in allem das belebende Werk des Geistes zeigt. Auf dem heidnischen Menschen aller Zeiten lastet es als Schicksal, daß er glauben muß, die letzte Tiefe der Wirklichkeit sei unpersönlich, ohne Antlitz und ohne den verstehenden Blick der Liebe, ein Ungeheuer, das ihn eines Tages verschlingen muß, weil es selbst nicht anders kann. Darum weint hinter aller lärmenden Freude der Oberfläche die unaufhebbare Trauer der Verlorenheit und der Vergeblichkeit.

Nicht Bedürftigkeit, sondern reine Liebe bindet den dreifaltigen Gott an die Welt; aber sie bindet ihn ohne Abhängigkeit, sie bindet ihn nur, weil er ganz frei aus sich sich binden will. Dies mag uns erschrecken: kann Gott nicht diese freie Bindung nach Willkür wieder aufheben und uns unserm traurigen Schicksal überlassen? Eitle Furcht: diese Liebe bindet enger und unlösbarer als die Abhängigkeit. Ein Gott, der die Welt brauchte, der an ihr sich selbst entwickelte, der müßte ja genau wie der bedrohte Mensch zuerst an sich selbst denken. Er müßte im Menschen zuerst das Mittel der göttlichen Selbstverwirklichung sehen. Wo seine und des Menschen Interessen in Widerstreit gerieten, da müßte der Mensch zurücktreten. Wie grausam ist doch die List der Vernunft, die nach Hegel den Menschen betört und ihn für die Ziele der Gott-Welt-Entwicklung arbeiten läßt, indem sie ihm vorspiegelt, er täte es zu seinem eigenen Vorteil, um ihn dann wie ein verbrauchtes Werkzeug wieder fallen zu lassen! Ein Gott, dem die Welt keinen Zuwachs weder an Sein noch an Bewußtheit noch an Seligkeit zu bieten hat, der ist dazu frei, nur das Beste im Menschen im Auge zu haben; keine Macht sonst vermöchte es, ihn aus diesem Wohlwollen zu verdrängen oder ihn gegen den Menschen voreinzunehmen. Nur auf einen solchen Gott kann der Mensch sich immer und unter allen Umständen und gegen allen Augenschein vollkommen vertrauend verlassen. Nur ein solcher Gott kann die Väterlichkeit, die Brüderlichkeit und das freie Geisteswirken in Person sein; nur der dreifaltige Gott umfängt so liebend eine Welt, die er aus grundloser und unbedürftiger Liebe erschaffen hat, für den selbstsüchtigen Menschen kein geringeres Geheimnis als die Dreifaltigkeit selbst.

Und gerade dies ist unsagbar tröstlich. Der Mensch weiß dumpf, daß nur die vorbehaltlose Hingabe ihn erfüllen und zu sich selbst bringen könnte. Aber zugleich fürchtet er sich vor ihr; denn er meint, daß er sich in ihr als dieser einmalige Mensch verlieren, daß er untergehen muß. Und er verspürt nicht weniger klar, daß dies nicht sein darf, daß sich sein ganzes geistiges Sein gegen einen solchen Selbstverlust, gegen das Zergehen im Nichts sträubt. So wird er von dem Verlangen nach Hingabe und von der Sehnsucht nach Selbstsein hin und her gezerrt und kommt nicht zur Einheit und Geschlos-

senheit des Daseins. In sich zerrissen, bleibt er von sich selbst getrennt. Aber jetzt vernimmt er staunend, daß nur die falsche Hingabe an das Unterpersönliche den Tod des Selbstverlustes bringt und daß nur das falsche Selbstseinwollen der Selbstsucht von der wahren Hingabe bedroht wird. Das wahre, das beseligende Selbstsein hingegen erfüllt sich gerade in der Hingabe der Liebe. Die Personen der Dreifaltigkeit sind so einmalig, und darum so nur sie selbst, so verschieden, daß daran gemessen, die größten Unterschiede zwischen Geschöpfen wie langweilige Wiederholungen wirken müssen. Aber jede Person bejaht das Anderssein der beiden andern, ist mit ihm so tief und innig einverstanden, und sie durchdringen einander in ihrer reinen Geistigkeit so bis zum letzten Winkel ihres Seins, daß hier das verwirklicht ist, was als Ahnung nunmehr auch in jeder menschlichen Liebe ruft und lockt: die Drei sind *ein* Gott. Wie Liebende sehen sie durch die gleichen Augen, haben nur einen Geschmack und nur ein und dasselbe Urteil über alles. Sie sind schon im Sein so unzertrennlich, daß, wo die eine Person ist, durch die gleiche geistige Bewegung auch die andern sind, frei aus jener allerhöchsten Notwendigkeit, die die Liebe ist.

Stammelnd nur kann der Mensch versuchen, dieses göttliche Leben mit seinen so unendlich unzulänglichen Worten preisend zu sagen. Wenn er auch nur ein wenig begriffe, was es bedeutet, daß er aus freier Liebe berufen ist, in diese Gemeinschaft einzutreten, das Wort des Sohnes mitzusprechen, in der Liebe des Geistes zu atmen und sich eingehüllt zu fühlen in die Väterlichkeit, in der auch sein eigener Ursprung ruht, er müßte vor innerer Freude vergehen. Unausdenklich ist es, aus Gnade dazu berufen zu sein, einmal hineingenommen zu werden in die ewige Vertrautheit mit den Drei, in dieses glühende Meer, in diese wogenden Flammen, in den brausenden Sturm dieser Hingabe! Nur geleitet von dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung, an seiner Hand, gleichsam uns schützend hinter seiner brüderlichen Menschheit, in der Teilnahme an seinem Leben auf Erden sozusagen eingeübt für das Überschwengliche, das unser wartet, innerlich verwandelt durch den Geist und von ihm gestählt für das Übergeschöpfliche des neuen Lebens, nur so ist es uns gegeben, den heiligen Kreis zu überschreiten, ohne zu vergehen.

Der Gott der Philosophen, der Gott, den wir aus seinem Werk, der Welt, mehr erahnen als erkennen, hat leicht ein erschreckendes und unnahbares Aussehen. Wenn er überhaupt ein Gesicht hat. Und allzu leicht meint der Mensch, daß so ein Gott zu groß ist, als daß er sich um Welt und Menschen bekümmern könnte. Was bleibt ihm dann anderes als die Verzweiflung oder der Rückfall in eine Primitivität, wo das Größte und Schönste an ihm, seine eigene Menschlichkeit, seine Weltüberlegenheit und echte Geistigkeit wieder wie gebannt und versteinert in den Dämmerschlaf versinkt, und der Mensch sich dann als ein bloßes Naturwesen mißversteht, als ein Trauerspiel, das unterbewußte psychische Mächte auf der Bühne seines Bewußtseins aufführen, womit er selbst aber nichts zu tun hat, weil es ja ein Selbst

überhaupt nicht gibt. Verkrampfte Verzweiflung oder läppische Primitivität bieten sich dem heutigen Menschen als Erlösung an. Er beginnt an der Kultur zu leiden, weil er fühlt, daß seine geistige Kraft fast nicht mehr hinreicht, wie ein Atlas die selbstgeschaffene Welt auf die Schultern zu nehmen und vor dem Sturz in den Abgrund zu bewahren. Die Fremdheit der Welt, die in christlichen Jahrhunderten fast verschwunden war, so daß der Mensch sich voller Zuversicht an die Erforschung der Natur wagen konnte, wendet uns langsam wieder ihren versteinernden Anblick zu. Ihr Medusenhaupt steigt wieder herauf, das der in der Welt nicht heimische Mensch einst der Herrscherin der Welt zuschrieb. Alle Väterlichkeit, alle Brüderlichkeit, alle Freiheit des Geistes drohen wieder aus ihr fortzugehen, oder vielmehr, dem Menschen, der den wahren Gott vergessen hat, erblindet das Auge wieder, das ihm eröffnet worden war, und er sieht und verspürt nichts mehr von ihnen. Was hilft aber alle Technik in einer eisig gewordenen Welt? Wozu anders dient sie dann, als dazu, daß die Verzweifelten einander die Güter der Erde neiden, von der sie Heil und Friede süchtig erwarten, und daß sie die Technik dazu benützen, sich gegenseitig um dieser Güter willen zu morden? Doch der Gläubige weiß, daß auch über dem Unglauben des Menschen die reine Vaterschaft Gottes wacht, daß die Brüderlichkeit des Sohnes auch ihn nicht seinem Schicksal überläßt, und daß auch heute der Geist durch unsere Welt weht, wo er will, und das Tote wieder zum Leben erweckt.

So unausdenklich übermenschlich das Geheimnis des Dreifaltigen Gottes auch ist, so ist es doch zugleich das menschlichste aller Gottesbilder. Nicht nur wegen der uralten und ehrwürdigen Namen des Vaters und des Sohnes, sondern weil Gott lebendige Gemeinschaft, ein ewiges Sprechen, Vernehmen und Zustimmen ist in personhafter Reinheit und Fülle. Nicht mehr in Worten, die verhallen, sondern das, was das menschliche Gespräch, unwissend warum, von ferne erahnt, wenn es auf seinem Höhepunkt über der Fülle des zu Sagenden, nicht mehr zu Sagenden ins Schweigen übergeht, daß man als der, der man ist, ganz sagend und vernehmend und übereinstimmend sei.

Universität und katholischer Öffentlichkeitsanspruch

Von KARL H. PÄHLER

In merkwürdiger Weise hat sich heute gegenüber dem 19. Jahrhundert das Verhältnis von katholischer Kirche und Öffentlichkeit gewandelt. Der Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft, zwischen staatlicher und kirchlicher Hierarchie gehört der Vergangenheit an. In steigendem Maße mußte der Staat im „Zeitalter des Ausgleichs“ auf seine Omnipotenz verzichten gegenüber den wahren Trägern der gesellschaftlichen Entwicklung, gegenüber den aus den sozialen Kämpfen des 19. Jahrhunderts sich herausbildenden großen sozialen Gruppen. So wurde der Kulturkampf ebenso wie

das Sozialistengesetz beigelegt in der Erkenntnis, daß man weder der Kirche noch der organisierten Arbeiterschaft ihren Anspruch auf Öffentlichkeit verweigern konnte. Nicht zufällig steht also die Kirche heute im öffentlichen Leben eher als eine Machtgruppe neben anderen denn unmittelbar dem Staate gegenüber. Alle diese Machtgruppen aber, die Kirchen, Gewerkschaften, Parteien, Industrie- und Handelsverbände usw., stehen untereinander im konkurrierenden Versuch, auf die Gestaltung der Öffentlichkeit bestimmenden Einfluß zu gewinnen. Es ist hierbei gleichgültig, ob dies direkt oder indirekt, vermittelt durch den Staat, geschieht. So verstanden heißt Öffentlichkeit die handelnde Teilnahme aller einzelnen wie der Gruppen am Gesamtprozeß der Gesellschaft. Diese handelnde Teilnahme verlangt notwendig ein Bewußtsein vom sozialen „Ganzen", sowie ein Wissen über die tatsächlichen und möglichen Beziehungen der Gruppen innerhalb der Gesellschaft. Verfolgt man nun die Stellungnahme der Päpste zu den gesellschaftlichen Fragen aus der Zeit der letzten hundert Jahre, so kreisen sie vorzüglich um das Verhältnis der Kirche zur Arbeiterschaft wie um die Beziehung des katholischen Glaubens zur modernen wissenschaftlichen Bildung. So ergibt sich die Aufgabe, die beiden gesellschaftlichen Institutionen, Universität und Gewerkschaft, mit denen diese Auseinandersetzung geführt werden muß, in ihrer tatsächlichen und möglichen Beziehung zur katholischen Kirche darzustellen.

Der Anspruch auf eine akademische Öffentlichkeit bei der Verkündigung ihrer Lehre scheint für die katholische Kirche durch das Vorhandensein theologischer Fakultäten in einem positiven Sinne erfüllt zu sein. Dies angenommen, ergäbe sich nur die Forderung nach Errichtung katholisch-theologischer Fakultäten auch an den Universitäten, an denen bislang keine bestehen. Eine so verstandene Öffentlichkeit aber wäre rein formaler Natur. Die Beziehungslosigkeit im Verhältnis der heutigen Fakultäten ist so groß geworden, daß man — unbeschadet aller gegenteiligen Bemühungen — doch wohl nur in der Tatsächlichkeit der Arbeitsteilung eine gesicherte Grundlage für die „Einheit der Universität" finden kann. So sieht denn Jaspers bereits in der Möglichkeit des „Sichtreffens der Wissenschaften und Weltanschauungen" eine vorzügliche Eigenschaft der „Idee der Universität". Auf eine kurze Formel gebracht, erklärt es die heutige Universität weder für ihre wissenschaftliche Pflicht, die Theologie aus dem Lehrplan auszuschließen, noch sie als notwendig in den Studiengang aufzunehmen. Wie könnte sie auch diese Alternative angesichts der weltanschaulichen Situation unserer Zeit stellen! Gleichwohl enthüllt diese Unterscheidung deutlich die Situation, in der sich eine katholisch-theologische Fakultät innerhalb der Universität befindet.

Einen anderen Aspekt gewinnt unsere Frage in der Betrachtung der katholischen Studentenseelsorge. Diese Institution scheint eher geeignet — nicht einfach nach ihrer tatsächlichen Lage, wohl aber in ihren Möglichkeiten —, den Studenten aller Fakultäten eine konkrete Begegnung von Glaube und

Wissenschaft zu vermitteln. Es ist dies natürlich nur eine mittelbare Beeinflussung der Universität. Doch ist es einsichtig, daß das in unserer gesellschaftlichen Situation die einzige Möglichkeit im Verhältnis von katholischer Kirche und Universität ist, es sei denn, man erstrebe die Gründung rein katholischer Universitäten. Die diesbezüglichen Versuche nach 1945 beweisen, daß solche Absichten innerhalb einer staatlichen Kulturpolitik scheitern müssen. Was bleibt, ist die Alternative: entweder setzt man sich die Gründung rein katholischer Hochschulen auf privater Grundlage zum Ziele — mit allen sich daraus ergebenden Folgen für das Verhältnis von Staat und Kirche in kulturellen Fragen —, oder man erstrebt einen verstärkten Einfluß des katholischen Glaubens und seiner Lehre auf die gegebene Universität. Welche Möglichkeiten dazu in der Institution der Studentenseelsorge liegen, soll im folgenden aufgezeigt werden.

Nahezu unmerklich ist die Studentenseelsorge seit dem ersten Weltkriege zu einer ständigen Einrichtung der deutschen Hochschulen und Universitäten geworden. In unterschiedlicher Weise dem wissenschaftlichen Lehrbetrieb verbunden, erscheinen die Studentenpfarrer in den Vorlesungsverzeichnissen bald in Verbindung mit dem Lehrkörper, bald als Mitglieder des Prüfungsamtes der Philologen, sofern keine eigene katholisch-theologische Fakultät vorhanden ist. Immer aber ist die gegebenenfalls erteilte Lehrbefugnis an die Person des Studentenseelsorgers geknüpft, nicht an die Institution als solche.

Die Stellung der Studentenseelsorge innerhalb der Kirche schließt an die Formen der außerpfarrlichen Seelsorge an und ist von hier aus — im Unterschied zu den Arbeiterseelsorgern — niemals ernstlich in Frage gestellt. An Syllabus und „Antimodernisteneid" gemessen, darin ja in der Verurteilung moderner Irrlehren zwischen Liberalismus und Sozialismus durchaus kein Unterschied gemacht wird, ist dies nicht etwa eine Selbstverständlichkeit. Es ist aber wohl offensichtlich, daß der „aufklärerische" Geist des deutschen Bürgertums, so wie er jedenfalls an den Universitäten offenbar wurde, sich spätestens um 1900 so weit relativiert hatte, daß er den Kompromiß des legalen Nebeneinander von Glaube und Wissenschaft schließen konnte. Wie denn wohl auch das Amt des Theologen in einer bürgerlichen Gesellschaft eher mit der Institution der Universität vereinbar ist als mit einer Organisation der Arbeiterschaft und ihrer sozialen Existenzform. Schließlich und endlich darf nicht vergessen werden, daß den deutschen Katholiken der Ausbruch aus dem katholischen „Ghetto" des 19. Jahrhundert vorzüglich und zuerst auf politischem Gebiete gelang. Das erfolgreichste Mittel hierzu aber war zweifellos die sozialpolitische Vermittlungsrolle der katholischen Sozialbewegung in den Kämpfen zwischen Kapital und Arbeit, welches Mittel dem Zentrum dazu verhalf, den „Kulturkampf" siegreich zu beenden. Von nun an datiert die unbestrittene Teilhabe des katholischen Volksteils am öffentlichen politischen Leben ebenso wie der Abbau des „liberalen" Ressentiments gegenüber der Religion in dem Maße, in dem

diese in der Abwehr des atheistischen Sozialismus zu einem möglichen Faktor gesellschaftlicher Stabilisierung wurde. Es ist das gleiche „Rezept", das bis heute die „liberale" Politik bestimmt. In den Grundfragen der Wirtschaftspolitik bedient man sich gerne der Partnerschaft der katholischen, bzw. christlichen politischen Bewegung, und mit Vorliebe bedient man sich in der Verurteilung des Sozialismus bis heute der Methode, ihn des Atheismus zu verdächtigen. Wie aber noch die jüngsten Ereignisse bei der Regierungsbildung in Bayern beweisen, entdeckt der Liberalismus in allen Fragen der Kulturpolitik immer wieder seine enge Verwandtschaft zur eben noch der Gottlosigkeit geziehenen Sozialdemokratie und verbündet sich mit ihr, um die Freiheit der Indifferenz zu verteidigen. Da es aber inopportun wäre, diese Haltung der Entscheidungslosigkeit gegenüber dem unbedingten Wahrheitsanspruch der Religion zu verteidigen, bedient man sich eines Jahrmarktstricks, mit dessen Hilfe das antireligiöse Ressentiment plötzlich als antiklerikales erscheint.

Es war wichtig zu erinnern, in welcher Weise die katholische Kirche in Deutschland zu ihrer heutigen Stellung und der Öffentlichkeit gelangt ist, um zugleich die Grenzen zu sehen. So beginnt auch die erste unmittelbare Studentenseelsorge in der Person Carl Sonnenscheins nicht zufällig im Jahre 1906 als sozialstudentische Bewegung. Eine weitere Ausgestaltung erfuhr sie durch den 1917 gegründeten Hochland-Bund, der auch in kulturellen Fragen dem katholischen Denken zum Durchbruch in die Öffentlichkeit verhelfen wollte. Mit beiden Bewegungen teilt sie das Schicksal, auf dem Zustand der erreichten Öffentlichkeit zu beharren. So ist die Studentenseelsorge zu einer gesellschaftlich anerkannten Institution geworden, deren sich der „Zeitgeist" gerne bedient, ohne ihren Glauben zu teilen.

Der Studentenseelsorger aber befindet sich gleichsam in einer doppelten sozialen Stellung. Nach innen, für die gläubigen Studenten, ist seine Existenz als Priester bestimmend und unbestritten. Hier unterliegt er nur der Forderung einer „standesgemäßen" Seelsorge. Gegenüber der Frage, was aber nun gesellschaftlich der studentische „Stand" sei, hat er weniger als Priester denn als individuelle Person Einfluß. Gerade als „Seelsorger" wird er gezwungen sein, sich dem oft sehr unterschiedlichen sozialen Bewußtsein der verschiedenen katholischen Studentengruppen anzupassen.

Nach außen hin, in die Universität hinein, ist sein Tun nur legalisiert. Es begegnet nicht mehr a priori einer glaubensfeindlichen Haltung als vielmehr den vielfältigsten Abstufungen von einer vagen, subjektiven Religiosität bis hin zur Glaubenslosigkeit. Sie — die Universität — prüft nicht seinen Glauben, um mit Jaspers zu reden, „sondern die wissenschaftliche Leistung und das geistige Niveau eines Menschen, den sie zu ihrem Gliede machen möchte". In dieser Haltung richte sich der „Kommunikationswille" der Wissenschaft auch auf das Fremde und Ferne, ja selbst auf Menschen, die sich „in ihrem Glauben kommunikationslos abkapseln möchten"[1] (Jaspers). So betrachtet

[1] *Karl Jaspers,* Die Idee der Universität, Berlin 1946, S. 64.

es die heutige Universität durchaus als eine Bereicherung, im Programm des „studium generale", darin sie die Einheit der Wissenschaft zu bewahren sucht, auch der Theologie ihren Ort zuzuweisen. Sie hat ja nicht den Glauben des Theologen zu prüfen, sondern nur seine Vernunft. Das aber heißt, gegenüber dem in Gnade und Offenbarung gegebenen Glauben als Grundlage aller theologischen Aussagen behauptet sie nach wie vor, daß ohne die Autonomie der Wissenschaft menschliche Freiheit nicht gedacht werden könne. Hier findet die Öffentlichkeit des katholischen Theologen innerhalb der Universität auch heute noch seine Grenze, innerhalb der er der Relativierung seines Glaubens durch die Wissenschaft nicht entrinnen kann.

Auf diese so verstandene Situation des Studentenseelsorgers trifft — in einem wissens-soziologischen Sinne — das zu, was Newman im „Grammar of assent" über die Unterscheidung zwischen der realen und begrifflichen Erfassung einer Lehre aussagt. In der Interpretation, die Nikolaus Monzel in seinem Aufsatz über das Verhältnis von Theologie und Soziologie diesem Urteil gibt, heißt es, daß „eine Abstraktion (als ein Mittel bloß begrifflicher Erkenntnis und Zustimmung) willentlich gemacht werden könne. Sie sei deshalb am besten geeignet zum gemeinsamen Maßstab zwischen Geist und Geist." Dagegen „sei die reale Zustimmung wie die Erfahrung, die sie (die Zustimmung) voraussetzt, ein Akt des Individuum als solchem, die den Verkehr zwischen Mensch und Mensch eher vereitelt als fördert. Wenn aber gleiche reale Zustimmungen gegeben sind, so gilt: Sie entzünden Sympathien zwischen Mensch und Mensch und knüpfen die zahllosen Einheiten, die eine Rasse oder Nation konstituieren, zusammen. Sie werden das Prinzip ihrer politischen Existenz, sie verleihen ihr Homogenität des Denkens und Gemeinschaft der Ziele."[2]

Es ist einleuchtend: die von Jaspers als vorzügliche Eigenschaft der „Idee der Universität" geforderte „Kommunikation der Wissenschaften" entspricht genau dem, was Newman als ein „Mittel bloß begrifflicher Erkenntnis und Zustimmung" bezeichnet. Sie prüft nicht den Glauben, da sie von der realen Zustimmung wie der Erfahrung abstrahiert. Sie — die Wissenschaft und mit ihr die Wahrheit — ist vollkommen im Willen des Menschen gelegen, da ohne diese Autonomie Humanität und Freiheit nicht zusammengedacht werden können. Sie behauptet es als ihr höchstes Ziel, die Wahrheit um der Wahrheit willen zu suchen, und muß zugleich hilflos zusehen, wie diese Wahrheit nur nach ihrem Nutzwert berechnet in der Gesellschaft konkrete Gestalt annimmt. Erkennt sie doch als Wahrheit nur, was in Übereinstimmung ist mit den allgemeinen Verstandeskategorien oder als historisches Denken aussagt, wie es gewesen ist. Sie — die Wahrheit — ist entweder völlig außerhalb der Zeit oder nur in ihr. So wurde im „Zeitalter der Vernunft" die Wahrheit weder zum „Prinzip der politischen Existenz", noch verlieh sie der Gesellschaft „Homogenität des Denkens und Gemeinschaft der Ziele".

[2] *Nikolaus Monzel*, Die Soziologie und die Theologen; in: „Hochland", 41. Jahrg. 3. Heft, München 1949, S. 263.

Aber wie kann Wissenschaft bilden, wenn sie den Bezug ihrer Urteile auf die Zeit, darin sich das Menschsein aktuell vollzieht, als außerhalb ihrer Aufgabe ansieht! Nach Jaspers gründet die „Bildung durch die Universitätsidee" wesentlich auf dem „Erkennen als Selbstzweck". So verstanden ist sie immer nur den wenigen zugänglich, die dieser äußersten Abstraktion des Denkens fähig sind. Folgerichtig kommt Jaspers denn auch dazu, die „Universitätsbildung" als geistesaristokratisches Prinzip zu verstehen. Zugleich aber sagt er, daß die Erziehungseinheit und damit die Einheit der Bildung, „durch eine gesellschaftliche Einheit gegeben ist"; wie denn umgekehrt „darum auch das Nachdenken über Sinn und Mittel der Erziehung ganz von selbst bis zu Staat und Gesellschaft geführt wird".[3] Wenn dem so ist, dann kann es unmöglich das Bildungsideal der Wissenschaft sein, Forschung und Lehre als Selbstzweck zu betreiben. Dann ist wahr, was Newman sagt, daß die Lehre ebenso der realen Zustimmung wie der Erfahrung, die sie voraussetzt, bedarf, um zum Prinzip der politischen Existenz zu werden. Nur dann kann Wahrheit als Wahrheit in der Zeit von *allen* ergriffen werden.

So verstanden befinden sich die Hochschulen heute weniger nach ihrer wissenschaftlichen Leistung denn vielmehr als Träger einer allgemeinen Bildung in einer Krise. Nach Meinung des englischen Philosophen Karl R. Popper besteht die Einsicht der heutigen Wissenschaft hinsichtlich des ihr eigenen Ursprungs in der Vernunft darin, daß es außer auf dem Gebiete der Mathematik und der Logik keine exakten Beweise gibt. Die Antwort auf diese Einsicht aber sei vielleicht nicht so sehr eine Einigung, denn eine Auseinandersetzung in dem Sinne, daß beim Auseinandergehen jeder weitergekommen ist und seine eigenen Schwächen klarer sieht als vorher. Was als Minimum an *Gemeinsamkeit* daher zu fordern bleibe, sei nichts weiter als das vernünftige Gespräch in einer „offenen Gesellschaft", in der Standpunkte und Meinungen, die sich a priori nie werden beweisen lassen, zur Sprache kommen und abgeklärt werden. In dieser Situation aber ist die Universität das genaue Spiegelbild der modernen pluralistischen Gesellschaft und ihres Staates, der im längst deutlich gewordenen Verlust seines Begriffes und seiner Idee das gleiche Schicksal erlitten hat wie seine Hochschulen.

Es beweist nur den hohen Grad innerer Abhängigkeit von Wissenschaft, Bildung und gesellschaftlicher Ordnung, wenn die großen sozialen Gruppen in den letzten Jahrzehnten sich „eigenständige" Bildungsinstitute geschaffen haben. Deren öffentliche Anerkennung beruht naturnotwendig nicht so sehr auf ihren wissenschaftlichen Leistungen als vielmehr auf der gesellschaftlichen Macht und Repräsentanz ihrer Träger. Die Dreieinigkeit des „Staates" mit der „Wirklichkeit der sittlichen Idee" und mit der „Wirklichkeit des substantiellen Willens als eines an und für sich Vernünftigen", welch Hegelsche Idee in besonderem Maße für den Geist der Universität und der Bildung des 19. Jahrhunderts bestimmend war, ist zerfallen.[4]

[3] *Karl Jaspers*, a.a.O. S. 47.

[4] Vgl. dazu *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hrsgb. G. Lasson, Leipzig 1911, § 257—58.

Man mag dies vom philosophischen und theologischen Standpunkte aus begrüßen. In einer soziologischen Betrachtung sollte man jedoch nicht übersehen, daß diese Idee den bis heute letzten Versuch bestimmte, die Wissenschaft überhaupt nicht nur als eine Einheit zu begreifen, sondern ihr zugleich im Staate und in der Gesellschaft eine klar bestimmte Bildungsaufgabe zuzuweisen. So war denn diese Auffassung auch für das Verhältnis von Staat und Kirche von höchster Bedeutung. Es lag in ihrer Konsequenz, allein den Staat als möglichen Träger von wissenschaftlichen Hochschulen anzusehen, da nur von ihm — im Unterschiede zu den Kirchen — behauptet wurde, ohne Widerspruch zur Vernunft gedacht werden zu können. Die Einheit der Wissenschaft als Einheit der menschlichen Vernunft, und dazu in logischer Entsprechung die Einheit des Staates als die Einheit der sittlichen Idee der Menschheit, das waren die ideellen Grundlagen des Bildungsethos der bürgerlichen Gesellschaft, die die soziale Existenz des Katholizismus in ein Ghetto zu verbannen suchte und die Arbeiterschaft überhaupt ausschloß. Welch ein Unterschied zwischen dieser, sich in Übereinstimmung mit der Vernunft glaubenden Gesellschaft und der heutigen, darin Wissenschaft sich ihrer Grenze mehr als deutlich bewußt geworden ist! Und doch hat sich strukturell an dem Verhältnis von Kirche, Universität und Staat nur wenig geändert. Trotz des offensichtlichen Versagens ihrer oben geschilderten Bildungsidee behauptet die Universität nach wie vor ihre Autonomie, und trotz des offensichtlichen Verlustes seiner Idee sieht sich einzig der Staat auch heute noch legitimiert, die Öffentlichkeit der Hochschulen zu garantieren. Öffentlichkeit aber heißt hier ganz pragmatisch das Bildungsmonopol der Staatsexamina als vorzüglicher Kontrolle des Zugangs zu den führenden Stellen in Staat und Gesellschaft.

Nun ist eines bei diesem Prozeß nicht zu übersehen, in dem die Wissenschaft ihrer Bildungsmächtigkeit verlustig gegangen ist, ihren sozialen Einfluß als Träger der akademischen Prüfungsgewalt aber behalten hat: die scheinbar in der Hegelschen Geistlehre liegende Vermittlung von Religion und Wissenschaft verhinderte es, daß der atheistische Grundcharakter dieses Bildungsethos zum Bewußtsein kam. Nur so ist es zu erklären, daß in Deutschland der „Staat" sich als unbestrittener Herr der öffentlichen Ordnung wußte, „innerhalb deren er den Kirchen ähnlich wie den politischen Gemeinden einen Raum freier Entfaltung"[5] nach seinem Ermessen aussparen konnte, ohne daß es zu einer laizistischen Trennung von Kirche und Staat kam. Mit anderen Worten, nach langwierigen Kämpfen gelang es der Kirche im 19. Jahrhundert am öffentlichen Leben teilzunehmen, ohne jedoch einen entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung der Öffentlichkeit gewinnen zu können. Der Raum, den sie als Institution beeinflussen konnte, war und ist größer als der, den sie mit ihrer religiösen Verkündigung erfüllt. Dieses ambivalente Verhältnis meinten sowohl die Sozialisten, wenn sie die

[5] *Werner Weber,* Die Gegenwartslage des Staatskirchenrechts; in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 11, Berlin 1954, S. 169.

Religion als Ideologie der herrschenden Klasse zu entlarven glaubten, wie auch die Liberalen, wenn sie noch heute die politischen Forderungen des Katholizismus als Klerikalismus zu bekämpfen suchen. Sicherlich sind diese Urteile falsch, doch machen sie eines evident: die Öffentlichkeit der Kirche ist für unsere Erfahrung nicht identisch mit der Öffentlichkeit der Religion. Das Urteil wäre eine Trivialität, sähe man nicht zugleich, daß die so begriffene Situation das folgerichtige Ergebnis der politischen Bemühungen des deutschen Katholizismus ist. Nicht nach ihrer Absicht, wohl aber in ihrem tatsächlichen Erfolg war die katholische Kirche Deutschlands ein gewichtiger Faktor in jenem historischen Prozeß, in dem die Idee des Staates als Einheit der Gesellschaft zerfiel, um dem heutigen pluralistischen Staate Platz zu machen. Die dieser Entwicklung zugrunde liegende Frage aber war und ist die Auseinandersetzung von Religion, Wissenschaft und Arbeit. Diese Auseinandersetzung ist bei aller Strukturveränderung für unsere jetzige gesellschaftliche Situation ebenso bestimmend, wie sie nach wie vor einer konkreten Lösung bedarf.

Es bleibt also die Frage, wie die Kirche mit ihrem heutigen Öffentlichkeitscharakter diese Auseinandersetzung bestehen kann. Wie Werner Weber urteilt, steht der Kirche neben der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung in den Bereichen der Erziehung, Schule, Volksbildung, Hochschule, der Jugendpflege, des Filmes usw. eine viel größere Wirkungsmöglichkeit offen als früher. In all diesen Bereichen aber begegnet sie immer entgegengesetzten Ansprüchen ihrer Partner. Es ist nicht mehr wie früher der Staat, der ihr hier begrenzend entgegentritt, obwohl in diesem Zusammenhang weithin noch mit dem Staat als einer feststehenden Größe gerechnet wird, sondern es sind in Wahrheit die anderen „Stände": die Parteien, Gewerkschaften und ähnliche Einflußgruppen. Ein über den politisch-sozialen Machtgebilden (pressure-groups) als Dritter stehender Staat, der über die öffentliche Ordnung souverän verfüge, sei im Verfassungssystem der Bundesrepublik nicht mehr verwirklicht. So verstünden sich die Kirchen heute „wie der Stand des Ständestaates als öffentliche Institutionen aus eigenem, nicht verliehenem, abgezweigtem oder konzediertem Recht". Ihr *theologisch* begründeter Öffentlichkeitsanspruch, d. h. ihre von der kirchlichen Aufgabe her legitimierte Freiheit fließe darin mit ihrer „öffentlich-rechtlichen Privilegierung als eines unabhängigen und selbständigen Gliedes der politischen Gesamtordnung zusammen". Darin liege — so schließt W. Weber — „das Hintergründige, vielleicht könnte man auch sagen: das Abgründige ihrer gegenwärtigen Lage".[6]

Man mag einwenden, daß es sich bei diesen „Machtgebilden" um sehr unterschiedliche Größen handle, und daß es sehr fraglich sei, sie alle unterschiedslos als „pressure-groups" zu begreifen. Weber ist sich dessen auch sehr wohl bewußt. Denn das „Abgründige" in der Lage der Kirche beruht ja nach ihm gerade darin, daß sie sowohl „Verband" wie unendlich mehr ist.

[6] *Werner Weber*, a.a.O. S. 174.

Einflußgruppe ist sie für die Öffentlichkeit, d. h. für die Parteien, Gewerkschaften, Industrieverbände usw. Kirche im ganzen Inhalt des Begriffes ist sie — auch in der Erfahrung — nur für den Gläubigen. Für ihn ist sie nicht bloß ein realer Willensverband, wie es die genannten anderen Gruppen sind, und wie sie selbst diesen erscheint, sondern echte Gemeinschaft in der realen Erfassung ihrer Lehre und der Erfahrung ihres Glaubens. Und so gründet denn auch der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche nicht einfachhin auf dem Erweis ihrer Macht als gesellschaftlicher Gruppe. Auch für die Erfahrung beruht ihr Anspruch auf dem religiösen Status der Gläubigen und nicht auf dem natürlichen Status der sozialen *Funktion,* wie dies bei den Interessenverbänden der Fall ist.

So wird deutlich, daß die Kirche heute die einzige „Gruppe" mit einem universalen Anspruch auf Öffentlichkeit ist. Sie allein weiß um die Einheit des menschlichen Seins im Verhältnis der individuellen und sozialen Existenz, wie sie allein die Substanz eines allgemeinen Willens besitzt. Für die Erfahrung aber bleibt das „Hintergründige" ihrer sozialen Situation bestehen, solange die „reale Erfassung" ihrer Lehre in der „Zeit" nicht zu einer allgemeinen geworden ist. Das heißt mit anderen Worten, solange das Nebeneinander von Kirche, Staat und Gesellschaft, von Religion, Wissenschaft und Arbeit nicht zu einer neuen Einheit aufgehoben ist. „Wenn es wahr ist, daß das bürgerliche Leben in einem demokratischen Staate an die sittliche Reife jedes einzelnen Bürgers hohe Anforderungen stellt, dann muß man ohne Scheu zugeben, daß viele unter ihnen, selbst unter denen, die sich Christen nennen, ihren Anteil an der Verantwortung für die augenblickliche Verwirrung der Gesellschaft haben ... Doch vom einzelnen ausgehend wird der Mangel an staatsbürgerlicher Gesinnung rasch kollektiv. Darum ist die Gründung von mächtigen und aktiven Interessengruppen vielleicht die übelste Seite der Krise, ... Handle es sich um Unternehmer- oder Arbeiterverbände, um Wirtschaftstrusts, um berufliche oder soziale Gruppen ..., diese Organisationen sind zu einer Macht gelangt, die es ihnen ermöglicht, auf die Regierung und das Leben der Nation einen Druck auszuüben. Über dem Kampf mit den kollektiven, oft anonymen ... Kräften ist es dem demokratischen, aus den liberalen Normen des 19. Jahrhunderts hervorgegangenem Staat schwer möglich, über die täglich umfangreicheren und verwickelteren Aufgaben Herr zu werden." (Papst Pius XII. „Die Krise der Staatsgewalt, eine Krise der staatsbürgerlichen Gesinnung", in: Osservatore Romano vom 21. Juli 1954.)

„In der notwendigen Abwehr gegen diesen Zustand der Dinge muß der Katholik ein Beispiel geben. Denn die beiden Ordnungen der Pflichten, die dem Denken des echten Christen stets gegenwärtig sein müssen, die Treue zur Kirche und die Hingabe an die Interessen und das Wohl des Volkes und des Staates, sind durchaus nicht im geringsten unvereinbar, sondern in vollkommenster Harmonie innig miteinander verbunden." (Pius XII. s. o.)

Es bedarf keines weiteren Hinweises, daß bei der Erfüllung dieser Auf-

gabe dem katholischen Studenten wie dem Studentenseelsorger eine besondere Bedeutung zukommt. Wenn dies wahr ist, dann ist es klar, daß der „ambivalente" Charakter des katholischen Öffentlichkeitsanspruches in steigendem Maße aufgehoben werden muß. Damit ist das Ziel für die weitere Entwicklung der Institution des Studentenpfarrers bestimmt. Es wurde schon gesagt, daß er in einem stärkeren Maße als die theologischen Fakultäten der „Erfahrung der Zeit" in der seelsorgerlichen Begegnung mit den gläubigen Studenten gegenübersteht. So müßte für den akademischen Raum das erstrebt werden, was Newman als die „reale Erfassung einer Lehre" begriff, damit sie — die Lehre — für die Gemeinschaft ebenso zum „Prinzip ihrer politischen Existenz" würde, wie sie die „Homogenität des Denkens" darstelle.

Könnte nun eine solche Arbeit von den bestehenden katholischen Studentenvereinigungen getragen werden? Gewiß sind diese Korporationen eine erste Form, in der die katholische Bildungsarbeit eine akademische Öffentlichkeit gewinnen könnte. Doch sollte man nicht übersehen, daß ihnen hierbei enge Grenzen gesetzt sind. Über die studentische Selbstverwaltung hinaus vermögen die Korporationen kaum Einfluß zu gewinnen. Es sei denn, man betrachte sie zugleich als akademischen Lebensbund auf der Basis der Stellen- und Ehevermittlung, was ja die freien, konservativen Korporationen in einem vorzüglichen Maße sind. Bedarf es aber eines Beweises, daß diese Vereine zur Wahrung akademischer Standesinteressen nicht in der Lage sind, den Aufgaben der Zeit gerecht zu werden? Für sie bedeutet die Universität Wissensvermittlung als Berufsausbildung und Korporation die exklusive Wahrung ihres Gruppeninteresses, was beides mit den längst substanzlos gewordenen Worten: Ehre, Freiheit, Vaterland mehr enthüllt als verschleiert wird. Es ist einleuchtend, daß die katholische Studentenschaft ihre Aufgabe, durch die Vermittlung von Religion und Wissenschaft, von Glaube und wissenschaftlicher Erfahrung die Religion zur Grundlage einer allgemeinen Bildung werden zu lassen, in dieser Form kaum lösen kann. Soll dieses Ziel überhaupt erreicht werden, dann bedürfte es der Umwandlung der katholischen Studentengemeinde in ein katholisches Kolleg der jeweiligen Universität. Denn das, was heute der einzelne Studentenpfarrer an theologischem Wissen und katholischem Bildungsgut im Rahmen der Gemeinde vermitteln kann, ist naturgemäß für den Studenten nicht mehr als eine Anregung neben seinem Fachstudium. Es ist dies nicht eine Frage des bildenden Gehaltes der katholischen Lehre oder der wissenschaftlichen Qualifikation des Studentenpfarrers. Das Problem ist vorzüglich pädagogischer Natur und verlangt eine Lösung, wie innerhalb — und nicht neben — der heutigen Universität angesichts ihres wissenschaftlichen Selbstverständnisses Bildung auf der Grundlage einer Religion vermittelt werden kann. Diese Frage ist unausweichlich, da — wie schon dargelegt — an die Gründung katholischer Universitäten in absehbarer Zeit nicht gedacht werden kann. Wenn aber die Wissenschaft in ihrer heutigen Situation den Glauben nicht prüft,

wenn sie sich vorzüglich als ein „vernünftiges Gespräch in einer offenen Gesellschaft versteht", dann widerspricht es dieser Idee nicht, wenn die Universität einem katholischen Kolleg den Status der akademischen Öffentlichkeit, etwa in der Form einer mit ihr „verbundenen Anstalt" verleiht.

Es wäre vielleicht voreilig, über die konkrete Gestalt eines solchen Kollegs hier nähere Aussagen zu machen. Die Organisation ergibt sich immer aus dem Zweck und der je besonderen Situation. Gewiß könnte aus der Struktur der angelsächsischen Colleges manches übernommen werden. Vieles andere müßte man der praktischen Erfahrung und dem Experimentieren überlassen. Entscheidend ist nur, daß ein solches Kolleg bei prinzipieller Selbständigkeit mit der Universität eng verbunden ist, damit die katholische Anschauung der Welt nicht bloßes Akzidenz, sondern integrierender Bestandteil der wissenschaftlichen Ausbildung wird.

Die Welt als Ganzes

Aspekte der Kosmologie

Von WINFRIED PETRI

I. Begriffe und Voraussetzungen

Kosmologie und Kosmogonie

Beobachtungen des gestirnten Himmels haben von jeher den Menschen zu Gedanken über Raum, Zeit und Ewigkeit, über das Weltall und seine Entstehung veranlaßt. Der Inhalt dieser Gedanken war so verschieden wie die geistige Kultur und das naturwissenschaftliche Wissen ihrer Träger. Man sollte aber erwarten, daß in der Gegenwart, da die Astronomie bedeutende Fortschritte erzielt hat, die der ganzen Menschheit zugänglich sind, auch eine einheitliche Auffassung von Bau und Geschichte des Universums sich durchsetzen müsse. Diese Erwartung wird bestärkt durch den Umstand, daß die astronomische Forschung heute an einem einzigartigen Punkt ihrer Entfaltung steht. Während noch zu Beginn unseres Jahrhunderts Betrachtungen über die Entwicklung der Welt als eines Ganzen völlig spekulativ waren, werden wir heute dazu gedrängt, mehr und mehr von einer Einheit des gesamten Kosmos zu sprechen und von einer Gesamtentwicklung alles dessen, was der astronomischen Betrachtung zugänglich ist, in dem Sinne, daß wir bestimmte Erscheinungen gar nicht anders deuten können, als indem wir sie in diese Gesamtentwicklung hineinprojizieren.[1] Damit ist die Kosmologie als die Lehre von der Struktur und Gesetzmäßigkeit des Kosmos — d. h. der natürlichen Welt als einer geordneten Einheit — zu einer legitimen Disziplin naturwissenschaftlicher Forschung geworden, die hinsichtlich des in ihr zu verarbeitenden Beobachtungsmaterials in erster Linie der Astrono-

[1] *O. Heckmann*, Mitteilungen der Astronomischen Gesellschaft 1953.

mie und hinsichtlich des dabei anzuwendenden Formalismus der mathematischen Physik zuzurechnen ist. Untrennbar verbunden mit ihr ist die Kosmogonie, die sich mit der Entstehung und Entwicklung des Kosmos beschäftigt. Während Gegenstand der Kosmologie stets die Welt als Ganzes ist, pflegt man in der Kosmogonie auch die Genese und Evolution kleinerer Bestandselemente des Universums, wie Einzelsterne und Sonnensystem, abzuhandeln.

Das Homogeneitätspostulat

Die Erwartung, in der modernen Kosmologie eine einheitliche Lehrmeinung anzutreffen, bestätigt sich leider nicht. Die Gründe dafür liegen nicht nur in der eigentümlichen Schwierigkeit, daß wir das Universum nur zu einem sehr kleinen Teil überblicken und keine Vergleichsmöglichkeiten mit anderen „Universen" haben, sondern auch wesentlich darin, daß die Erforschung der Welt als eines Ganzen notwendig auf die Hintergründe und Ursachen dieser Welt, also in das im wörtlichen Sinne „Metaphysische" weist, wo der geistige Fundus und nicht zuletzt auch die religiöse Überzeugung des Gelehrten nicht mehr eliminiert werden können. Während aber in früheren Zeiten das, was man Kosmologie nannte, eher der Philosophie angehörte, ist heute jeder Astronom und Physiker bestrebt, sich auf die Tatsachen der objektiven Naturerscheinungen zu beschränken. Dennoch bedarf er einiger Grundannahmen, um das Beobachtungsmaterial überhaupt ordnen und auswerten zu können, die je nach dem Selbstbewußtsein ihrer Verfechter als Axiome, Postulate oder Prinzipien bezeichnet werden. Die wichtigste dieser Annahmen, ohne die eine ersprießliche kosmologische Arbeit schwer vorstellbar wäre, ist das Homogeneitätspostulat. Es besagt, daß das Universum mit Ausnahme örtlicher Unregelmäßigkeiten von jedem Ort aus den gleichen Anblick bietet.[2] Darin kommt eine Art verallgemeinerter kopernikanischer Haltung zum Ausdruck, wonach unser zufälliger Standort im Weltraum durch nichts besonders ausgezeichnet sein soll. Man hofft, daß der unserer Beobachtung heute zugängliche Teil des Universums einen repräsentativen Ausschnitt darstellt, daß wir also über die „örtlichen Unregelmäßigkeiten" hinausblicken können.

II. Beobachtungsergebnisse

Die Weite des Raumes

Die Weite des von den Astronomen heute überblickten Raumes läßt sich ziemlich genau angeben. Bis zu den schwächsten Spiralnebeln, deren Entfernung mit dem neuen Fünfmeter-Spiegelteleskop in Kalifornien bisher einigermaßen zuverlässig bestimmt wurde, braucht das Licht etwa eine Milliarde Jahre. Vorstellen kann man sich diese Entfernung nicht — schon

[2] *O. Heckmann*, Theorie und Erfahrung in der Kosmologie (Die Naturwissenschaften 38 [1951] 84); dort weitere Literatur.

gar nicht, wenn man bedenkt, daß das Licht in der Sekunde 300000 km zurücklegt und ein Lichtjahr demnach fast 10 Billionen km ausmacht. Wenn wir uns aber andererseits vor Augen halten, daß das Weltalter — ein später noch zu erläuternder Begriff — bei etwa 5 Milliarden Jahren liegt und die Lichtgeschwindigkeit die Grenzgeschwindigkeit alles physikalischen Geschehens darstellt, so können wir doch mit einigem Zutrauen annehmen, daß das Riesenauge auf dem Mt. Palomar wirklich einen nennenswerten Ausschnitt des Universums erfaßt.

Gas, Staub und Sterne

Am Himmel kann man unmittelbar nur solche Objekte sehen, die Licht aussenden. Das sind in erster Linie Sterne, leuchtende Weltkörper nach Art unserer Sonne, astrophysikalisch zu definieren als frei gravitierende Gaskugeln, in deren Innerem Energieumsetzungen stattfinden und die einen mehr oder weniger beständigen Strom von Strahlen — sowohl elektromagnetischer als auch korpuskularer Art — aussenden. Damit ist bereits gesagt, daß die Sterne auch unsichtbare Strahlung, von den kurzwelligen Röntgenstrahlen bis zu den Radiowellen, und materielle Teile ihrer Atmosphäre in den Raum schicken, wie wir dies vorzüglich an der Sonne beobachten können.[3] Von nicht selbstleuchtenden Himmelskörpern, also Planeten und erloschenen Sternen, wissen wir wenig, obwohl es immerhin sichere Anzeichen für ihre Existenz gibt. Sehr wichtig und auch an Gesamtmasse nicht zu vernachlässigen ist die fein verteilte Materie im Raum zwischen den Sternen, von groben Staub- und Eiskörnern bis herab zu einzelnen Gasatomen. Man unterscheidet Dunkelwolken, die sich nur durch Schwächung des Lichts dahinter stehender Sterne verraten, von solchen Nebeln, die durch heiße Sterne in ihrer Nachbarschaft oder auch durch sehr heftige Bewegungen und elektromagnetische Felder zu einem Reflexions- oder Emissionsleuchten angeregt werden. Zwischen dem stellaren und dem diffusen Zustand der Materie besteht ein ständiges Geben und Nehmen. Allerdings ist die Größenordnung der Prozesse noch umstritten. Während man meist annimmt, daß die Gas- und Staubwolken sozusagen das Rohmaterial für neu sich bildende Sterne abgeben, wird auch behauptet, daß die ganze jetzt im Weltall vorhandene diffuse Materie einmal von Sternen ausgestoßen worden sei.[4] Nach Ansicht eines englischen Astrophysikers soll es auf gealterte Sterne verjüngend wirken, wenn sie Gelegenheit finden, aus interstellaren Wolken Wasserstoff aufzusammeln.[5] Die Erforschung solcher Wolken ist in allerjüngster Zeit durch die Radio-Astronomie in ein ganz neues fruchtbares Stadium getreten.[6]

---

[3] Vgl. *W. Petri,* Moderne Sonnenforschung (in dieser Zeitschrift 149 [1952] 426).
[4] *B. A. Woronzov-Weljaminov,* Gasnebel und neue Sterne (Berlin 1953) S. 620; vgl. Deutsche Literaturzeitung 75 [1954] 562.
[5] *F. Hoyle,*
[6] *M. Waldmeier,* Radiowellen aus dem Weltenraum (Zürich 1954).

Sterngesellschaften und Sternvölker

Die genaue Durchmusterung des Himmels hat gezeigt, daß die Sterne ein ausgesprochen geselliges Verhalten zeigen — im Kleinen wie im Großen. Es gibt überaus viele Doppelsterne, die aus zwei umeinander laufenden Sonnen bestehen, und auch mehrfache Systeme. Dann gibt es mancherlei Sternhaufen und Sternströme. Besonders interessant sind die Sternassoziationen, Gruppen besonders junger Sterne, die sich durch physikalische Kennzeichen und Bewegungszustand aus dem Feld der übrigen Sterne herausheben.[7] Im großen schließen sich die Sterne zu Milchstraßensystemen zusammen, die man auch als Galaxien oder „Nebel" bezeichnet und deren jede bei einem Durchmesser von zehntausend bis hunderttausend Lichtjahren viele Millionen bis einige Milliarden Sterne enthält. Ihre meist spiraligen oder elliptischen Formen sind Gegenstand eifriger Untersuchung. Es war ein großer Fortschritt, als man vor zehn Jahren zwei Grenzfälle von Stern-„Populationen" unterscheiden lernte, die verschiedene Entwicklungs- und Altersreihen darstellen. Die Arme der Spiralnebel gehören zur Population I, deren Kerngebiete und die elliptischen Nebel aber zur Population II. Sehr interessant ist auch die Verteilung der interstellaren Materie, da sie mit dem Auftreten bestimmter Sterntypen eng verknüpft ist. — Wenn man die Milchstraßensysteme volkstümlich gern „Welteninseln" genannt hat, so ist das heute kaum mehr berechtigt. Auch unter ihnen findet sich eine ausgesprochene Neigung zu Gruppen- und Haufenbildung.[8] Unsere Milchstraße ist ein offener Spiralnebel und gehört zu einer „lokalen Gruppe", zu der unter anderem der berühmte Andromedanebel und die beiden Magellanischen Wolken des Südhimmels zählen.

Großräumige Bewegungen

Jeder Astronom weiß, daß ein Fixstern nicht eine stella fixa ist, sondern eine Eigenbewegung hat, die sich als langsame Ortsveränderung an der Sphäre darstellt. Freilich erfordert es lange Beobachtungsintervalle und überaus genaue Meßverfahren, um wenigstens bei den uns nächsten Sternen diese Bewegungen festzustellen. Darüber hinaus gibt es das Hilfsmittel der Spektralanalyse, die aus Linienverschiebungen die auf den Beobachter zu oder von ihm weg gerichtete Geschwindigkeitskomponente einer Lichtquelle direkt, etwa in km pro sec. zu messen erlaubt. Es ist gelungen, diesen Effekt auch bei der Radiokurzwellenstrahlung des interstellaren Wasserstoffs auszunutzen. Aus der Verbreiterung der Spektrallinien mancher Sterne kann man auf ihren Rotationszustand schließen. — Im ganzen ergibt sich folgendes Bild: Alles, sowohl die Sterne wie die diffuse Materie, ist in Bewegung, die sich kleinräumig als ungeordnet turbulent erweist, großräumig aber eine

---

[7] *W. A. Ambarzumjan* und Mitarb. in: Abhandlungen aus der sowjetischen Astronomie, Folge I (Berlin 1951).

[8] *F. Zwicky* in: Publications of the Astronomical Society of the Pacific 64 [1952] 247; vgl. *W. Petri* in: Die Sterne 29 [1953] 101.

gewisse Ordnung erkennen läßt. Von Sternströmen und Assoziationen war schon die Rede. Die gesamte Milchstraße rotiert in etwa 200 Millionen Jahren einmal um sich selbst. Da sie kein starres Gebilde ist, drehen sich ihre einzelnen Teile verschieden schnell, je nach dem Abstand vom Zentrum. Daraus kann man auch auf die Massenverteilung schließen. Dasselbe gilt für die nächstgelegenen Galaxien, bei denen der Spektrograph differentielle Bewegungen feststellen konnte. Im „kleinen" betrachtet, ist die Bewegung der Nebel im Raum genau so ungeordnet wie die der einzelnen Sterne, sofern nicht in Doppelnebeln und Nebelhaufen besondere mechanische Verhältnisse herrschen. In je größere Fernen aber die Beobachtung dringt, um so deutlicher zeichnet sich eine dem übergeordnete, auseinanderstrebende Bewegung ab, die man als Nebelflucht oder Expansion des Weltalls anzusehen gelernt hat.[9] Freilich ist die Vorstellung eines „platzenden" Universums manchen Leuten so unsympathisch, daß sie ängstlich bemüht sind, eine andere Erklärung für die Verschiebung der Spektren ferner Galaxien zu postulieren.

Das Alter der Welt

Auch die letzten, sorgfältigen und weitreichenden Nachprüfungen mit dem Riesenfernrohr auf dem Mt. Palomar haben keine merklichen Abweichungen von der Linearität und Isotropie des Auseinanderstrebens der Nebel ergeben. D. h. in beliebiger Richtung nimmt die Entweichgeschwindigkeit gleichmäßig mit der Entfernung zu. Von den „örtlichen Unregelmäßigkeiten" ist dabei abgesehen. Sie betragen bestenfalls einige hundert km/sec., während man bereits Entweichgeschwindigkeiten von über 60000 km/sec., also einem Fünftel der Lichtgeschwindigkeit, gemessen hat. Nehmen wir an und nichts liegt wohl näher —, daß die Expansion in der Vergangenheit unvermindert bestanden hat und daß sie auch für die noch weiter entfernten Nebel gilt, so können wir durch Rückrechnung einen Zeitpunkt angeben, zu dem das gesamte Weltall auf kleinstem Raum vereinigt war. Das war vor etwa 5 Milliarden Jahren. Es gibt noch andere Möglichkeiten, ein „Weltalter" abzuschätzen. Aus den Bewegungsverhältnissen innerhalb der Milchstraße können wir schließen, daß noch nicht allzu viele Rotationen seit ihrer Bildung vergangen sein können, da sich sonst eine gleichmäßigere Verteilung der Energien hätte einstellen müssen. Die Sterne haben ein individuelles Alter, das sich aus den Energievorräten und Elementumwandlungen in ihrem Inneren unter Berücksichtigung ihrer Masse, Zusammensetzung und Strahlungsbilanz näherungsweise angeben läßt. In manchen Fällen liegt es weit unter dem allgemeinen Weltalter, das ja auch die natürliche Obergrenze darstellen sollte. Man darf mit Sicherheit annehmen, daß der Vorgang der Sternentstehung auch in der Gegenwart noch andauert. — Eine sehr zuverlässige Altersbestimmung gibt die Analyse der Erdkruste und der Meteorite auf radioaktive Substanzen. Sie steht mit dem Expansionsalter der Welt

[9] *E. Hubble,* Das Reich der Nebel (Braunschweig 1938).

in guter Übereinstimmung. Darin liegt eine sehr wertvolle und völlig unabhängige Bestätigung einer durch Beobachtungen mit dem neuen Riesenteleskop gewonnenen Erweiterung der kosmischen Entfernungsskala auf das Doppelte, die neben der Radio-Astronomie die größte Sensation der Nachkriegszeit auf himmelskundlichem Gebiet bedeutet hat.[10]

Die Entstehung der chemischen Elemente

Zusammenfassend halten wir fest, daß die astronomischen Beobachtungen auf zahlreiche Entwicklungsprozesse und eine großräumige Expansion im Weltall hinweisen und daß sich das Universum vor einigen Milliarden Jahren in einem Zustand befunden haben dürfte, der von dem jetzigen so verschieden war, daß es berechtigt erscheint, von einem zeitlichen Anfang desselben zu sprechen. Diese Vermutung erhält noch eine Stütze in dem Umstande, daß die chemischen Elemente in der Welt allenthalben eine recht gleichmäßige und sehr charakteristische Häufigkeitsverteilung zeigen, die kaum als zufällig verstanden werden kann und auf einen gemeinsamen Ursprung hindeutet, zumal wir im gegenwärtigen Zustande des Universums nirgends — oder nur sehr gezwungen — Gebiete anzugeben vermögen, in denen ein Aufbau schwerer Elemente vonstatten gehen könnte. Die dafür erforderlichen Werte von Druck und Temperatur sind auch im Sterninnern nicht anzutreffen, mögen aber wohl in einem „prästellaren" Zustand des Weltalls geherrscht haben, als die gesamte Materie auf kleinstem Raum unvorstellbar eng zusammengedrängt war und gewissermaßen einen einzigen riesigen Atomkern bildete. Jedenfalls hat die aus astronomischen Beobachtungen gefolgerte Hypothese eines extremen Anfangszustandes der Welt gerade bei Kernphysikern Anklang gefunden, die die kosmische Häufigkeitsverteilung der schwereren Elemente — die leichteren werden durch Kernreaktionen im Sterninneren allmählich umgewandelt nach Analogie der Wasserstoffbombe — als eingefrorenes kernchemisches Gleichgewicht verständlich zu machen wußten.

III. Weltmodelle

Kosmische Hierarchie

Solange man die Erde oder Sonne als Zentralgestirn der Schöpfung ansah, war es eine ganz natürliche Vorstellung, daß das Weltall eine geschlossene Einheit sei, die in irgend einem metaphysischen Untergrund ruhe. Man denke etwa nur an die Mythen vom Weltei oder an den überhimmlischen Ort in Platons Phädros. Im Laufe der letzten Jahrhunderte haben sich aber folgende Erkenntnisse durchgesetzt. [1] Die Sonne ist nur ein Stern unter sehr vielen. [2] Die Entfernungen zwischen den Sternen sind überaus groß, auch gemessen an den Entfernungen im Sonnensystem. [3] Die erkennbaren

[10] *W. Baade* vor der Internationalen Astronomischen Union 1952; spätere Ergebnisse referiert *W. Petri* in: Umschau 54 [1954] 650.

Sterne bilden ein Milchstraßensystem unter sehr vielen, die ihrerseits wieder durch noch viel gewaltigere Zwischenräume von einander getrennt sind. [4] Die Galaxien schließen sich wieder zu noch größeren Übersystemen zusammen. — Dieser „hierarchische" Stufenbau, dem ein gewisser Wahrheitsgehalt und ein hoher ästhetischer Reiz nicht abgesprochen werden können, scheint sich ins Unendliche zu verlieren. Tatsächlich wird er auch heute noch gern von den Verfechtern des dialektischen Materialismus ins Feld geführt, um eine schlechthin unendliche Ausdehnung des Weltalls plausibel zu machen.[11]

Der dunkle Nachthimmel

Wenn das Weltall sich wirklich ins Unendliche erstreckt und so gleichmäßig mit Sternen angefüllt ist, daß in jedem hinreichend großen Volumenelement eine bestimmte, nicht verschwindend kleine Produktion von Strahlungsenergie stattfindet, so müßte das nächtliche Firmament gleichmäßig strahlend hell erscheinen. Die Dunkelheit des Nachthimmels ist daher einer der interessantesten kosmologischen Befunde. Auch die absorbierende Dunkelmaterie müßte bei unendlicher Dauer des Weltprozesses längst ins Leuchten gekommen sein. Als letzte Rettung einer Unendlichkeit von Zeit und Raum im naiven Sinne bleibt nur die Annahme einer unendlich verdünnten Welt, in der die Mittelwerte von Masse und Energie im großen verschwinden.

Gekrümmter Raum

Aus dieser Schwierigkeit hat die Relativitätstheorie einen Ausweg gezeigt. Sie lehrt, daß die Welt zwar unbegrenzt, aber nicht unendlich ist. Das mathematische Hilfsmittel dafür ist die Annahme einer Krümmung des Raumes. Man denke sich eine Kugeloberfläche. Sie ist ein zweidimensionales Gebilde, das in einen dreidimensionalen Raum eingebettet ist. Ihre Flächengröße kann man zahlenmäßig genau angeben; man kann auf ihr aber in beliebiger Richtung unendlich lange Strecken zurücklegen, ohne je an eine Grenze zu kommen. Um sich einen gekrümmten dreidimensionalen Raum

[11] *B. A. Woronzov-Weljaminov,* Die Sternenwelt (Moskau-Leningrad 1950) schreibt u. a.: „Der Aberglaube wollte sich nicht zufrieden geben mit den Folgerungen der Wissenschaft darüber, daß das Weltall, die Sternenwelt, sich endlos in die Tiefe erstreckt, daß wir, wie weit wir auch fliegen würden, vorbei an den nahen Sternen, immer neue und neue Gestirne auf unserem Wege antreffen würden. Er gab sich auch nicht damit zufrieden, daß das Weltall ewig ist, daß es nicht ein seit der Zeit seiner vermeintlichen Erschaffung erstarrendes Bild darstellt, daß es ewig war und sein wird, sich ewig entwickelnd und verändernd, daß es ein endloses Ganzes ist, von dem der Mensch und die Erde ein Teil sind (S. 4). — Alle sichtbaren Galaxien, aber auch eine große Menge anderer, entfernterer, die von den Riesenteleskopen der Zukunft entdeckt werden werden, bilden eine große Anhäufung von Galaxien, die sogenannte Metagalaxis. Wenn die Galaxien Inseln sind, so ist die Metagalaxis ein ungeheurer Archipel; und wenn wir mit unseren Teleskopen bis an die Grenzen der Metagalaxis kommen, so werden wahrscheinlich andere Metagalaxien entdeckt werden, ähnlich der unsern, und so ohne Ende (S. 71). — Das gigantische Bild des endlosen Weltalls, das von der materialistischen Wissenschaft durch die Arbeiten sowjetischer Gelehrter geklärt wird, beweist uns die unbegrenzte Erkennbarkeit der Natur, widerlegt jeglichen religiösen Aberglauben und hilft uns, indem wir die Natur besiegen, den Übergang zu beschleunigen zu der neuen, kommunistischen Gesellschaft (S. 72)." (Wörtl. übers. a. d. Russ. v. Ref.)

vorzustellen, müßte man in höheren Dimensionen denken können, als dem Menschen gegeben ist. Wohl aber lassen sich diese Dinge mathematisch so beherrschen, daß es möglich ist, Krümmungsradius, Masse und Energieinhalt des Universums bei relativitätstheoretischer Betrachtung durch zwar sehr große, aber durchaus endliche Zahlen abzuschätzen. Die Frage nach einem Außerhalb ist physikalisch sinnlos.

Explosion oder Zusammenbruch

Noch vor Entdeckung der Nebelflucht hatte man erkannt, daß die Grundforderung der Homogeneität mit den bewährtesten Theorien der Mechanik und Schwerkraft — sowohl der klassischen als der relativistischen — nur unter der Annahme zu vereinbaren ist, daß das Weltall sich in einem Zustande großräumiger Bewegung befindet. Es mag sich ausdehnen oder zusammenziehen; auch ein Wechsel zwischen beidem ist theoretisch denkbar. Die Beobachtung entschied, daß die Welt sich, jedenfalls in kosmologischer „Gegenwart", ausdehnt. Diese Ausdehnung stellt sich jedem Beobachter in gleicher Weise dar. Man denke an einen Gummiballon oder eine Seifenblase. Bei Vergrößerung der Oberfläche durch Aufblasen sind die Beträge, um die die auf der Fläche gemessenen Entfernungen zweier Punkte zunehmen, stets diesen Entfernungen selbst proportional.

Logarithmische Zeitskala

Es gibt eine überaus geistvolle Theorie, die die Struktur des Weltalls und die grundlegenden Naturgesetze aus einem Mindestmaß von Annahmen und zunächst ohne jede Rücksicht auf die tatsächlichen Beobachtungen durch rein logische und mathematische Erwägungen abzuleiten sucht. Sie geht aus von dem Homogeneitätspostulat in einer besonders strengen Form und operiert mit einem expandierenden System fundamentaler „Beobachter", deren Hauptaufgabe die Registrierung und der Vergleich von Zeitsignalen ist. Es werden zwei Zeitskalen angenommen, eine gewöhnliche, in der die Zeit linear dahinfließt, und eine andere, die durch eine logarithmische Transformation aus der ersten gewonnen wird. Da der Logarithmus von Null gleich „minus Unendlich" ist, kann man den Zeitpunkt des Weltanfangs nach Belieben in unendlich ferne Vergangenheit rücken. Ein größerer Wahrheitsgehalt wohnt dieser Theorie nicht inne, und sie hat fast allgemein Ablehnung gefunden, da sie mit dem Bereich der Erfahrung zu wenig Berührungspunkte aufweist.[12]

Materie aus dem Nichts

In den letzten Jahren machte in England eine „neue Kosmologie" von sich reden, die das Problem einer zeitlichen Änderung des Universums ein-

[12] *E. A. Milne,* Relativity, Gravitation and World Structure (Oxford 1935). Hierzu und zum folgenden scharfe Kritik durch *H. Dingle* in Monthly Notices of the Royal Astronomic Society 113 (1953] 393; deutsche Übersetzung im Druck in: Naturwissenschaftliche Rundschau 8 [1955].

fach dadurch zu umgehen sucht, daß sie diese zeitliche Änderung leugnet. Das geschieht durch die sehr anspruchsvoll als „perfektes kosmologisches Prinzip" bezeichnete Annahme, das Weltall müsse nicht nur von jedem Beobachtungsort aus, sondern auch zu allen Zeiten mit Ausnahme örtlicher Unregelmäßigkeiten den gleichen Anblick bieten. Die mit der Expansion des Universums, die als Phänomen anerkannt wird, verbundene zunehmende Substanzverdünnung soll durch eine ad hoc postulierte kontinuierliche Erzeugung von Materie aus dem Nichts stets genau ausgeglichen werden. Man beeilt sich hinzuzufügen, daß dieser Prozeß zu schwach sei, als daß man ihn mit den heutigen Beobachtungsmitteln feststellen könne.[13] Es gibt noch andere kosmologische Theorien, die zum Beispiel mit einer zeitlichen Änderung der universellen Naturkonstanten arbeiten, von der uns aber in concreto nichts bekannt ist. Auch in diesem Zusammenhange ist schon früher der Gedanke einer spontanen Entstehung von Materie aus dem Nichts als ein auf Grund eines Erhaltungssatzes in der Gegenwart noch andauernder Prozeß geäußert worden. Irgendwelche Beweise kennen wir dafür nicht.[14]

IV. Grenzfragen

Ewiger Fortschritt

Rückschauend stellen wir fest, daß auch in der modernen, naturwissenschaftlichen Kosmologie persönlicher Geschmack und Spekulation eine mitunter recht bedeutende Rolle spielen. Selbstverständlich soll der Wert, den Intuition und Kombinationsvermögen für das forschende Ertasten wissenschaftlichen Neulandes haben, keineswegs bestritten werden. Es ist aber unerfreulich, wenn eine reine Arbeitshypothese als universelles „Prinzip" verkündet wird oder wenn andersartige, etwa philosophische oder gar politische Gesichtspunkte in die streng naturwissenschaftliche Diskussion hereingetragen werden. So gilt in der Sowjetunion die Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit als Dogma. Die anders denkenden Gelehrten des Westens werden mitunter in ausfallender Weise beschimpft.[15] Während Kosmologie ein heißes Eisen ist, wird alles, was Kosmogonie heißt, drüben gefördert in der Hoffnung, daraus geistige Waffen für den weltanschaulichen Kampf schmieden zu können. Insbesondere wurde die wahrscheinliche Annahme, daß der Prozeß der Sternentstehung in der Gegenwart noch andauert, drü-

---

[13] *H. Bondi,* Cosmology (Cambridge 1952).

[14] *P. Jordan,* Die Herkunft der Sterne (Stuttgart 1947).

[15] Zum Beispiel *I. I. Ikaunieks,* Die räumliche Verteilung und Kinematik der Kohlenstoffsterne (Riga 1952, russisch) S. 75: „Die gegenwärtig in der bourgeoisen Wissenschaft herrschende Zersplitterung und Verwirrung in der Kosmogonie wird von den angloamerikanischen Imperialisten immer mehr als ideologische Waffe benutzt bei der allgemeinen Vorbereitung eines neuen Weltkrieges." Oder *B. A. Woronzov-Weljaminov* l. c. (11.) S. 71: „Die bourgeoisen Pseudogelehrten, indem sie den Anschein erwecken, als ob sie an die Wissenschaft glaubten, verdrehen oft den wahren Sinn wissenschaftlicher Entdeckungen. Bald behaupten sie, daß das Weltall endlich sei, bald bemühen sie sich, neue Grenzen für das menschliche Wissen aufzurichten, bald versuchen sie mit Hilfe komplizierter Formeln den Eindruck zu erwecken, als ob sie „genau" den Tag berechnet hätten, an dem die ganze Welt geschaffen wurde." (Übers. v. Ref.)

ben mitentwickelt und stark begrüßt.[16] Natürlich hat für den Anhänger einer materialistischen Weltanschauung die Erforschung des konkreten Weltalls eine viel größere Bedeutung als etwa für den Christen, weil sie jenem mangels einer höheren Welt das einzige Thema darstellt, mit dem die Beschäftigung sich lohnt. So wird mit naivem Optimismus an der Verwirklichung des „ewigen Fortschritts" gearbeitet, ohne sich tiefere Gedanken zu machen. — Daß ein über unendliche Zeiten sich erstreckender Weltprozeß innerlich sinnlos ist, haben die Inder längst erkannt. Sie wußten auch, daß ein solcher Prozeß nur in endloser Wiederholung vorstellbar ist.[17]

Der unerklärte Rest

Während in früheren Zeiten die Arbeit des Astronomen ohne innere Beziehung zu seiner religiösen Überzeugung auf sich selbst stehen konnte, ist eine solche Trennung heute jedenfalls im Bereiche der Kosmologie praktisch nicht mehr möglich. Man kann es manchen modernen Theorien und Weltmodellen gut ansehen, ob ihre Schöpfer Atheisten, Deisten oder Theisten sind. Das liegt in der durch die neuen Beobachtungen zwangsläufig aufgeworfenen Frage nach Anfang und Hintergrund des Weltprozesses. Hier scheiden sich die Geister zunächst in solche, die die Welt als singulär und so, wie sie ist, notwendig — und solche, die sie als kontingent ansehen, indem sie der Überzeugung sind, sie könnte auch ganz anders oder gar nicht sein. Während eine kontingente Welt dem freien Willen des Schöpfers entspringt, wird Gott im anderen Falle nur als letzte Singularität, als irreduzibler Rest verstanden, vor dem auch die scharfsinnigste Deduktion Halt machen muß. Man kann sagen: Für den Deisten hat Gott mit der Welt nur einen einzigen echten Berührungspunkt, für den Theisten aber umfängt er sie ganz. Es gibt auch Vermittlungsversuche, wenn etwa ein englischer Deist und berühmter Kosmologe, der sich für einen überzeugten Christen hält, das Wirken des persönlichen Gottes auf die Sphäre des Organischen beschränkt wissen will.[18]

Kosmologie und Gottesbeweise

So gedrängt und unvollkommen der gebotene Überblick sein mußte — eines dürfte klar geworden sein: Ein echter Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion besteht — jedenfalls auf dem hierfür eminent zuständigen Gebiete der Kosmologie — nicht. Man kann sogar sagen, daß die Atheisten und Materialisten es heute schwerer haben denn je zuvor, da die eindeutige Richtung der zeitlichen Entwicklung und die hohe Wahrschein-

[16] Zahlreiche Stellen, zum Beispiel bei *I. I. Ikaunieks* (a. a. O.) und in den Abhandlungen aus der sowjetischen Astronomie (Berlin 1951 ff.).

[17] Vgl. etwa *E. Frauwallner,* Geschichte der indischen Philosophie, Bd. 1 (Salzburg 1953) S. 118. Zum Weltenei: *Chantepie de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. Bd. 1 (Tübingen 1925) S. 107 u. 481; Abbildungen in: *C. G. Jung,* Symbole der Wandlung (Zürich 1952) S. 440, 666, 667.

[18] *E. A. Milne,* Modern Cosmology and the Christian Idea of God (Oxford 1952); dazu Besprechung von P. J. Treanor S. J. in: The Observatory, 73 [1953] 30.

lichkeit eines Beginns des uns bekannten Universums in der Zeit überaus eindrucksvolle Stützen der klassischen Gottesbeweise des heiligen Thomas von Aquin, insbesondere seines ersten und fünften Satzes, darstellen.[19] Und daß die Konzeption einer kontinuierlichen Entstehung von Materie aus dem Nichts, wenn sie zutreffen sollte, einen allmächtigen Weltschöpfer überflüssig mache, kann nur geistige Blindheit behaupten.[20]

Vincent van Gogh, „halb Mönch, halb Maler"

Von HERBERT SCHADE S. J.

Es gibt Menschen, deren Schicksal den Sinn und die Not ihrer Zeit so stark sichtbar werden läßt, daß es scheint, als wäre es ihre einzige Aufgabe, Spiegel für die eigene Epoche und Wegweiser für die Zukunft zu sein.

Zu diesen Menschen gehört der Maler Vincent van Gogh.

Religiöse Fragen erschüttern ihn. Sie suchen eine erste Antwort im Sozialen: Van Gogh geht zu den Bergarbeitern und wird so zum Typus eines Arbeiterseelsorgers. Sie finden einen eigenen Ausdruck und Ausweg in seiner Kunst: Der Maler aus der Zeit des Impressionismus wird zum Wegbereiter einer neuen religiösen Kunst. Und schließlich bestimmen sie seine psychische Erkrankung sichtbar: Der Mensch Vincent van Gogh erreicht die Grenzen seelischer Tragkraft und zerbricht.

Das Soziale, das Künstlerische und das Psychologische aber sind Elemente der modernen Geistigkeit, die in Gefahr sind, ihren religiösen Sinn zu verlieren.

Ohne die Eigenständigkeit dieser Bereiche zu verkennen, sollen hier die religiösen Fragen van Goghs aufgezeigt und als Spiegel der Anliegen unserer Zeit verstanden werden. Dabei wird sich eine religiöse Entwicklung abzeichnen. Jedoch hat diese Entwicklung nicht mehr den klassischen Rhythmus eines Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweges, wie ihn das Mittelalter kennt, sondern sie verläuft gegensätzlich, zeigt große Umwege und endet tragisch.

Trotz dieser Verschiedenheit werden die Grundstufen mittelalterlicher religiöser Entwicklungsvorstellung noch durch alle modernen Irrgänge hindurch spürbar, ob man sie nun mit Dante Hölle, Läuterungsberg und Himmel nennt oder ob Wolfram von Eschenbach seinen Parzifal die Stadien der Tumbheit, des Zweifels und der Sälde durchwandern läßt. Auch van Gogh geht in eine Unterwelt, er begegnet Frau Welt und erreicht in seinem

---

[19] Grundlegend und richtungweisend hierfür zwei Ansprachen von *Papst Pius XII.*: (a) Die Gottesbeweise im Lichte der modernen Naturwissenschaft (22. November 1951, gedruckt in fünf Sprachen durch die päpstliche Akademie der Wissenschaften 1952) S. 55 ff.; (b) Ansprache vor dem Internationalen Astronomischen Kongreß in Rom am 7. September 1952, deutsch abgedruckt in: Physikalische Blätter 8 [1952] 433.

[20] *P. Daniel O'Connell S.J.* in: Irish Astronomical Journal 2 [1953] 127, 3 [1954] 70.

Werk religiöse Vollkommenheit, mag er selbst dabei auch psychisch und moralisch scheitern.

In der „Unterwelt" der Proletarier

Es ist eigenartig, daß eine Reihe großer Revolutionäre aus bürgerlichen Verhältnissen stammen: Nietzsche war Pastorensohn, Karl Marx der Sohn eines Rechtsanwaltes.

Der älteste Sohn des Pastors Theodorus van Gogh, der am 30. März 1833 in dem Dorf Zundert in Holland geboren wurde, erhielt das reiche Erbe einer christlichen Lehrer- und Predigerfamilie calvinischer Prägung, ein Erbe, das sein Leben weithin bestimmen sollte. „Es ist mein inniges Verlangen, daß der Geist meines Vaters und Großvaters auf mir ruhen möge und daß es mir gegeben sein möge, ein Christ und ein Christusarbeiter zu sein."[1]

Zunächst ließ sich dieses Verlangen nicht verwirklichen. Vincent trat auf Wunsch seines Oheims 1869 als Lehrling in dessen Kunsthandlung in Den Haag ein und arbeitete dann in der Londoner und Pariser Filiale derselben Firma.

Doch seine religiös bewegte Seele ließ sich durch den geruhsamen Beruf eines Kunsthändlers nicht zufriedenstellen. „Schon in England habe ich mich um eine Stelle als Missionar unter Bergleuten in den Kohlenminen beworben; damals schlug man meine Bitte in den Wind und sagte, ich müßte mindestens 25 Jahre alt sein."[2] Erst 1876 drang sein Wunsch durch, und er übernahm eine Lehrer- und Hilfspredigerstelle in Ramsgate. Ein Jahr ordentliches Studium der Theologie schloß sich an. Aber auch diese Zeit reichte nicht aus, seinen apostolischen Eifer in ruhigere Bahnen zu lenken.

Nach drei weiteren Monaten Missionsschule in Brüssel ging Vincent in den Borinage (ein Bergwerksgebiet), um unter den Grubenarbeitern das Amt eines Seelsorgers auszuüben. Für ein halbes Jahr erhielt er sogar eine kirchliche Anstellung. Aber seine originelle Art und die Ideen von einer neuen christlichen Gemeinschaft ließen ihn sehr schnell mit der kirchlichen Behörde in Konflikt geraten. Das hinderte Vincent van Gogh jedoch nicht, weiterhin auf eigene Faust Seelsorge zu treiben.

Die Berichte aus dieser Zeit erinnern in Form und Inhalt an schwierige Seelsorgsverhältnisse unserer Tage: „Bereits verschiedene Male habe ich hier (im Borinage) gesprochen, zuweilen in einem ziemlich großen, besonders für religiöse Versammlungen eingerichteten Raum, dann auch bei anderen Zusammenkünften, die man des Abends in den Arbeiterwohnungen abzuhalten pflegt; man kann sie am besten Bibelstunden nennen."

„Ich sprach darüber, wie Jesus Christus der Meister ist, der einen Mann wie diesen Mazedonier, einen Werkmann und Arbeiter mit einem mühsamen Leben stärken, trösten und erleuchten kann, weil er selbst der große Mann

---

[1] *G. F. Hartlaub,* Vincent van Gogh. Leipzig 1922, Klinkhardt & Biermann S. 43.
[2] *H. W. Bähr,* Vincent van Gogh. Von Feuer zu Feuer. Der Lebensroman des Künstlers von ihm selbst erzählt. München 1952, Piper S. 11.

der Schmerzen war, der unsere Krankheiten kennt, der selbst der Zimmermannssohn genannt wurde, obwohl er der Sohn Gottes war; wie er 30 Jahre lang arbeitete, in einer Zimmermannswerkstatt, um den Willen Gottes zu vollbringen; wie Gott will, daß der Mensch in der Nachfolge Christi demütig leben und wandeln soll auf Erden, daß er nicht nach hohen Dingen trachten, sondern sich in Demut fügen und aus dem Evangelium lernen soll, sanftmütig zu sein und von Herzen demütig.“[3]

Nach diesen Berichten hat also nicht nur der Seelsorger van Gogh den kirchlichen Raum verlassen und sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, in profanen Versammlungsstätten und Arbeiterwohnungen zu sprechen, selbst Christus wird außerhalb des Kirchenraums und der gewohnten Vorstellungen als Werkmann und Arbeiter gesehen.

Diese eigene Sicht verwandelt auch die Umwelt seiner apostolischen Wirksamkeit, die van Gogh bei der Einfahrt in ein Bergwerk auf folgende Weise beschreibt: „Es ist ein düsterer Fleck, und auf den ersten Blick hat alles im Umkreis etwas Trauriges und Totes.“ „Ich hatte einen guten Führer, einen Mann, der schon dreiunddreißig Jahre dort tätig ist, einen freundlichen und geduldigen Menschen, der alles gut erklärte und sich bemühte, es verständlich zu machen. So gingen wir zusammen nach unten, diesmal siebenhundert Meter tief, bis in die verborgenen Winkel dieser Unterwelt.“ „Die Einrichtung ähnelt den Zellen in einem Bienenkorbe, einem dunklen finsteren Gang in einem unterirdischen Gefängnis . . .; eigentlich aber sehen diese Zellen wie eine Reihe von Backöfen aus, . . . oder wie Nischen in einem Grabgewölbe.“ „Der Arbeiter der Kohlengruben ist ein Mensch von der Tiefe eines Abgrundes ‚de profundis‘, . . .“[4] Diese Deutung einer Industrielandschaft als „Unterwelt“, „Grabgewölbe“, „Abgrund“, einmal sogar als „Koloß der Arche Noahs . . . in der Finsternis der Sintflut“ erinnert an Dantes Abstieg in die Hölle; ja, sie führt sogar über Dante hinaus und ruft Bilder frühchristlicher Katakombenkunst zurück. Zweifellos offenbart sich in diesen Beschreibungen seiner Briefe eine urgewaltige, religiöse Sicht, aus der van Gogh die moderne, technische Welt schaute.

Seine Kunst, die uns die Erlebnisse dieser Zeit vergegenwärtigt, bringt eine Fülle von sozialen Motiven: Arbeiter, Bauern, Weber und „Kartoffelesser“. Der letzte Ausdruck gibt den Namen eines Bildes wieder und bedeutet eine eigene Welt. Es gibt nämlich eine Reihe von Werken des Malers, die sich um das Thema, Kartoffel, gruppieren lassen: Kartoffeln als Stilleben, das Stecken der Kartoffeln, das Graben, das Schälen, das Essen der Kartoffeln usw. Sie schildern in eindrucksvoller Weise die Welt der Menschen, deren Geld nur ausreicht, Kartoffeln mit Salz zu essen und Malzkaffee dazu zu trinken. Eine Welt, die man in Industriegebieten finden kann, eine Welt, zu der van Gogh selbst gehörte: „Ich bin ein Arbeiter, daher gehöre ich zum Arbeiterstand. Und ich werde mehr und mehr darin

[3] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 13/14.
[4] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 15/16.

leben und mich darin einwurzeln. Ich kann nicht anders, und ich habe keine Lust zu anderem und ich kann mir etwas anderes nicht vorstellen."[5]

Es ist nicht auffällig, wenn die zu radikale Angleichung an die Lebensweise der Proletarier den Seelsorger van Gogh mit anderen sozialen Schichten, namentlich mit der Kirchenleitung, immer wieder in Konflikte brachte. „Eine der Ursachen, daß ich seit Jahren ohne Stellung bin, liegt einfach darin, daß ich andere Ideen habe als die Amtsherren, welche die Stellen solchen Menschen geben, die denken wie sie. Das ist nicht eine einfache Toilettenfrage, wie man mir heuchlerischerweise vorgeworfen hat, es ist eine ernstere Frage."[6] Tatsächlich schlugen hier zwei Welten gegeneinander, die zunächst in verschiedenen sozialen Schichten sichtbar wurden, hinter denen aber im Grunde zwei gegensätzliche Weltanschauungen standen. Für die Kirchenleitung war die Welt die Summe überlieferter Gegebenheiten, die man in bürgerlichen Geleisen weiterzuleiten hatte, van Gogh sah die Welt als apokalyptischen Kampfplatz, auf dem jede Rücksicht auf Herkommen und Gewohnheit unangebracht schien.

Wir wollen nicht die Frage stellen, wer „recht" hatte, die Kirchenleitung oder van Gogh. Das führte hier zu weit. Aber bei aller Ehrfurcht gegen den Menschen und das Genie, mehr noch gegen das lautere religiöse Wollen van Goghs lassen sich einige Schwierigkeiten nicht übersehen:

Ein religiöser oder sozialer Reformator muß auf ein Potential zurückgreifen können, das es ihm möglich macht, seine Pläne zu verwirklichen. Dieses Potential kann in Geld bestehen, es kann eine Organisation sein oder eine religiöse Idee und persönliche Heiligkeit. Van Gogh besaß nichts von dem. Er besaß nicht einmal die nötige Gesundheit, um das gewöhnliche Leben eines Bergarbeiters auf die Dauer aushalten zu können. Das, worauf sich seine Unternehmungen stützten, war seine starke Erlebnisfähigkeit, seine Sensibilität.

Das soziale wie religiöse Unternehmen in der „Unterwelt" der Proletarier schlug fehl, weil es nicht genug vorbereitet war. Vincent war wie der junge Parzival auf einem Klepper und mit einer Holzlanze ausgeritten, um eine aus den Fugen geratene Welt zu erobern. Diese Welt aber nahm ihn nicht ernst. Selbst seine Eltern zeigten große Zurückhaltung. „Ich fühle, wie Vater und Mutter instinktiv, jedoch nicht bewußt, über mich denken. Es besteht eine ähnliche Scheu davor, mich ins Haus zu nehmen, wie wenn man einen großen zottigen Hund im Hause haben sollte. Er wird mit nassen Pfoten ins Zimmer kommen — und dann ist er überhaupt so zottig! Er wird einem jeden in den Weg laufen. — Und bellt so laut. Kurzum — es ist ein schmutziges Vieh."[7]

Im Dienste von Frau Welt

Seinen Beruf als Seelsorger hatte van Gogh verloren. Vielleicht können wir auch sagen, er hat ihn nie gehabt. Weihnachten 1881 verließ er nach

[5] *G. F. Hartlaub*, a.a.O. S. 50.
[6] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 18/19.
[7] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 76.

einer heftigen Szene mit seinem Vater das Elternhaus und zog in Den Haag. Vincent war allein. „Sich herumtreiben auf Werften, in Gassen und Straßen und in Häusern, in Wartesälen, sogar in Schenken, das ist kein angenehmer Beruf, es sei denn, daß man ein Künstler ist."[8]

Aber auch der Künstler kann nicht allein leben, „eine Nullität oder ein Sonderling, ein unangenehmer Mensch, jemand, der in der menschlichen Gesellschaft keine Stellung hat oder haben wird, etwas Geringeres als die Geringsten."[9] Schließlich sucht auch er einen Menschen, der ihn versteht, der ihm Freund oder Lebensgefährtin ist.

Wenn man von den tiefen Beziehungen, die zwischen Vincent und seinem Bruder Theo bestanden, absieht, sind alle Versuche van Goghs, das Herz eines Menschen zu gewinnen, fehlgeschlagen. So groß seine Träume von menschlicher Gemeinschaft waren, die Menschheit mochte ihn nicht. Namentlich auf Frauen hat der Maler keine besondere Anziehungskraft ausgeübt. Und Gauguin, um dessen Freundschaft er in so erschütternder Weise warb, mußte eines Tages vor ihm fliehen, weil van Gogh sein Leben bedrohte.

Nur gelegentlich, wenn man ihn brauchte, ergab sich ein eigenartiges Zusammenleben. So betete er mit einer greisen Köhlersfrau und las ihr aus der Heiligen Schrift vor. Er teilte einen ganzen Winter lang sein Essen mit einem alten Manne. Einen verunglückten Grubenarbeiter pflegte er sechs Wochen lang. Und so fand er eines Tages auch eine Frau. Er berichtet über diese Begegnung selbst in einem Brief aus Dem Haag vom April 1882: „Ich bin in diesem Winter einer schwangeren Frau begegnet, die von dem Manne, dessen Kind sie im Leibe trug, verlassen war.

Eine schwangere Frau, die im Winter auf der Straße umherirrte und ihr Brot verdienen mußte; man weiß wohl wie.

Ich habe die Frau als Modell genommen und den ganzen Winter mit ihr gearbeitet.

Den vollen Tagelohn eines Modells konnte ich ihr nicht geben, aber das schließt nicht aus, daß ich ihr die Miete bezahlt habe und sie und ihre Kinder vor Hunger und Kälte, Gott sei Dank, bisher habe bewahren können, da ich mein Brot mit ihr teilte. Als ich dieser Frau begegnete, fiel mein Auge auf sie, weil sie krank aussah."[10]

Dieses Zusammenleben löste sich erst im Herbst 1883.

In diesen Jahren persönlicher Wirrnis war Vincent van Gogh zum Künstler geworden. Er lebt nicht mehr nach seinen evangelischen Idealen, sondern weltlich. Aber auch die Welt hatte für ihn noch immer die dunklen Farben und ein gekreuzigtes Antlitz behalten.

Sein Leben mit Christine z. B. — so hieß die oben erwähnte Frau — war voller Dunkelheiten und Sorgen. Seine Lehrzeit bei dem Maler Antonij

[8] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 35.
[9] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 44/45.
[10] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 36.

Mauve wurde infolge von Meinungsverschiedenheiten verfrüht abgebrochen. In Antwerpen, wo er seit November 1885 an der Akademie arbeitete, hielt man die Manier seiner Zeichnungen für närrisch.[11]

Diese Welt, in die er eben hinausgezogen war, glich also in ihren Dunkelheiten den Bildern von den „Kartoffelessern" und den Webern, die sein Leben unter den Arbeitern charakterisieren und die schon manchen an die Düsternis einiger Werke Rembrandts erinnert haben.

Erst „in Paris entdeckte er das Sinnenhafte, die Welt des Lichtes und der Farbe, die ihm bislang fremd geblieben war und die er nun als Befreiung aus traditioneller Gebundenheit und als Lösung von einer engstirnigen, nicht mehr lebensfähigen Religion und Dörflerwelt begrüßte."[12] Hier war ihm wirklich „Frau Welt" in den schillerndsten Farben begegnet, die sie auftreiben konnte. Die Impressionisten hatten damals einen neuen Kosmos entdeckt, den magischen Reiz der Oberfläche, das Flimmern des Lichtes und das Vibrieren der Farben. Noch kämpften sie mit einem allzu steifen Akademismus in der Malerei. Van Gogh aber hatte die Werte der neuen Malweise erfaßt und verehrte sie stürmisch. Sein Aufenthalt in der Seinestadt, das Leben mit seinem Bruder Theo, der dort Kunsthändler war, ließen ihn die Werke von Monet, Pissaro, Degas, Cézanne, Seurat, Signac u. a. kennenlernen. Mit einem Male weichen die dunklen Schatten aus seinen Bildern und eine neue Welt der Farbe wird frei. Es ist das ein Vorgang von ungeheurer Wucht, der nicht so sehr in dem atmosphärischen Montmartrebild faßbar wird, als vielmehr in Bildern, wie das von Père Tanguy, wo der schwerfällige Pinselstrich und dunkle Farben noch mit dem lichten Kolorit zu kämpfen scheinen. Auch inhaltlich kontrastiert in diesem Bild die bäuerliche Gestalt des Père Tanguy mit den heiter-gefährlichen Japanerinnen des Hintergrunds. In diesem Durchbruch zu impressionistischer Gestaltung hat gleichsam der kranke abendländische Mensch, der durch die Fülle seiner Reflexionen in seiner eigenen Seele unterzugehen drohte, ein neues Ja zur sichtbaren Welt der Erscheinung gesprochen.

Aus diesem Ja zur Welt entstand aber im Werk van Goghs etwas ganz Neues, etwas, was mit der „Weltlichkeit" und Oberflächenkunst im Grunde nichts mehr zu tun hatte. Seine Begegnung mit dem Impressionismus war die Geburtsstunde einer neuen religiösen Malerei. Es scheint nicht unbedeutend, daß Asien bzw. der japanische Farbholzschnitt mitgeholfen haben, dieses Neue zu finden.

Maler des Unendlichen

Als Vincent im Februar 1888 von Paris nach Arles aufbrach, war es die Sehnsucht nach der Sonne des Südens, nach dem „Japanischen", die ihn dorthin trieb. Die Eigenart japanischer Farbholzschnitte hatte er mit den

---

[11] *H. W. Bähr,* a. a. O. S. 102 und 103.

[12] *Meyer-Schapiro,* Van Gogh Stuttgart 1954 Kohlhammer S. 11. Die Einschränkung dieser Worte von Meyer-Schapiro bringt der Aufsatz in seinem weiteren Verlauf.

Impressionisten zusammen in Paris bewundert. Nun wollte er das Licht und die Geistigkeit, die darin lebten, im Süden wiederfinden. Was er zu suchen aufbrach, war die Welt der Impressionisten. Was er fand, war die religiöse, um nicht zu sagen, sakrale Form und Farbigkeit.

Seine ersten Bilder in Arles sind noch erfüllt von der lichten Farbigkeit des Frühlings: Rosafarbene Blüten, strahlendes Blau des Himmels und das helle Grün des sprossenden Grases flimmern und machen aus der Welt ein Fest von Farben, an dem die Engel und die Kräfte einer jenseitigen Welt völlig unbeteiligt scheinen. Erst nachdem diese Pracht der Erscheinung erkannt und bejaht ist, bricht sich das Neue Bahn, das später die Expressionisten so tief beeindruckt hat.

Worin besteht nun dieses Neue, Religiöse?

Zunächst treten an die Stelle des flimmernden Spieles der Farbtupfen Flächen, die z. T. von unvermischten Farben getragen werden. Das verschwimmende Licht muß Gegenständen und Figuren weichen, die von großen Konturen zusammengehalten werden. Der Mensch und seine Dinge stehen quer zur Perspektive des Raumes. Die Perspektive selbst — seit den Tagen der Griechen die Art und Weise, die Welt in den Sehwinkel des Menschen zu zwingen — wird verbaut und in Frage gestellt. Und das Licht modelliert nicht mehr mit dem Schatten zusammen, sondern verleiht Würde oder verrät dämonische Kräfte. Dinge und Menschen leuchten wieder aus sich wie im frühen Mittelalter.

Um die Entdeckung neuer Gestaltungsmöglichkeiten, die sich hier nur kurz andeuten lassen, ganz zu verstehen, muß man den Hintergrund der Zeit kennen, auf dem die Kunst des Holländers erwuchs.

Die führende Kunst der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde durch den Impressionismus bestimmt. Er gab die „Sensationen", den Reiz, den das Licht auf die Netzhaut ausübte, künstlerisch wieder. Ohne Frage eine bedeutende Malweise; aber eine Malweise, die aus sich nicht in der Lage ist, transzendente Werte zu gestalten.

Die traditionelle Kunst der Zeit aber beherrschte ein geistloser Akademismus. „Naturgetreue" Wiedergabe der Außenwelt war das von der Fotographie mit angeregte Ideal. Der ausgezogene Mensch war ein beliebtes Thema dieser gutgesitteten, bürgerlichen Welt. Die Armseligkeiten einer solchen „Kunst" wurden durch den Gebrauch einer bombastischen Mythologie und einer Fülle von sentimentalen Heiligenfiguren nur unzureichend übertönt. Diese profane Umwelt betritt der „merkwürdig ergriffene Mensch, grobknochig, linkisch, rothaarig, der alle für Genies hält, nur sich nicht", und schafft die neue Form.[13]

Man hat in dieser Form eine Verwandtschaft zu den Mosaiken frühchristlicher und byzantinischer Kunst gesehen. Vielleicht zeigen sich hier auch die Grundstrukturen des Sakralen, die wir trotz aller Stilverschiedenheiten

[13] *Werner Haftmann*, Malerei im 20. Jahrhundert, München 1954, Prestel S. 28.

in den religiösen Bildern aller Epochen annäherungsweise wiederfinden: Fläche, Frontalität, das Infragestellen der Perspektive, das sakrale Leuchtlicht u. ä. Für ein profanes Zeitalter bedeutet die Erfassung dieser sakralen Strukturen in der Malerei eine Entdeckung, deren Größe niemand anzweifelt. Nur bei der Deutung ihres Ursprungs ergeben sich Schwierigkeiten. M. Schapiro meint, es war nicht ein „übernatürlicher Glaube", der van Gogh zu seinen Gestaltungen verhalf, sondern sein Schaffen aus der sinnesbedingten Erfahrung und seine leidenschaftliche Liebe zur Natur und zu schlichten Menschen, die keinen anderen Vorzug hatten, als ihre Menschlichkeit und Güte.[14]

Uns will scheinen, daß Menschlichkeit und Güte, sinnesbedingte Erfahrung und leidenschaftliche Liebe zur Natur — alles Kategorien eines landläufigen Humanismus — die Entstehung einer solchen Form nicht erklären. Vielmehr ist es der Primat der Seele, der Vorrang des psychischen Erlebnisses vor dem Sinneseindruck, der diese Form geschaffen hat. Und dann sind es in der Tat die weiterwirkenden Kräfte religiöser, christlicher Werte, die das Werk van Goghs bestimmen.

Für den Vorrang des Seelischen vor dem Sinneseindruck sei auf ein Selbstbildnis von 1888 hingewiesen.[15] Auf diesem Porträt stellt sich der Künstler mit Pinsel und Palette vor seiner Staffelei dar. Mensch, Dinge und Hintergrund erscheinen im Licht aufgelöst und verraten eine Malweise, die dem Neoimpressionismus eignet. Und doch ist die Persönlichkeit nicht in die Reflexe des Lichtes aufgelöst. Vielmehr bewahrt die Gestalt, namentlich der Kopf, seine Eigenart. Vor allem aber bricht das Licht der Augen, der Träger des menschlichen Ausdrucks, mit ungestümer Kraft aus dieser Gestalt hervor und erhält so das Eigenleben der Persönlichkeit. Es stehen sich also in diesem Bild die sinnesbedingte Malweise des Impressionisten und die aus dem Innern hervorbrechende seelische Erregung gegenüber.

Im Porträt des Briefträgers Rolin haben diese psychischen Werte der Persönlichkeit die impressionistische Gestaltungsweise völlig verdrängt. Das Vibrieren der neoimpressionistischen Tüpfeltechnik gibt es kaum noch. Der Hintergrund bildet eine grau-blaue Fläche. Frontal und ungelenk blickt uns der Briefträger an wie ein Mensch, der über die Grenzen des Diesseits zu schauen vermag. In dem Vorrang seelischer Werte also zeigt sich eine Ursache des neuen Gestaltungswillens des Künstlers.

In dem Weiterwirken christlicher Gedanken wird eine zweite Quelle dieser Bildwerte deutlich.

Sicher ist dieser Glaube konfessionell nicht mehr bestimmt, d. h. man kann wohl kaum van Gogh als calvinistischen Maler ansprechen; aber die Seele des Malers ist geradezu aufgewühlt von allen Fragen des Glaubens.

---

[14] *Meyer-Schapiro*, a.a.O. S. 18.

[15] *J.-B. de la Faille* und *Charles Terrasse*, Vincent van Gogh. Paris 1939 Hyperion Taf. 425 S. 307.

Immer wieder spricht er in seinen Briefen von der Schuld, von Gott als dem Leuchtturm in der Finsternis, von der ewigen Frage nach dem Sinn des Lebens usw.

Auch für eine religiöse Deutung seiner Bilder haben wir eine Reihe von Anhaltspunkten. Zunächst malt van Gogh religiöse Themen nach Rembrandt, Delacroix und Millet. Erschüttert beobachten wir in der Auferweckung des Lazarus, wie die Sonne die Stelle Christi vertritt. Im Bilde des Sämanns wird diese Sonne wie ein Nimbus hinter der Gestalt des arbeitenden Menschen aufsteigen. Ausdrücklich deutet er während der Arbeit am Porträt eines befreundeten Künstlers diese Kompositionsweise: „Hinter dem Kopf male ich an Stelle der gewöhnlichen Mauern das Unendliche. Ich mache einen Grund von reichstem Blau, das kräftigste, das ich herausbringe. So bekommt der blonde, leuchtende Kopf auf dem Hintergrund von reichem Blau eine mystische Wirkung wie der Stern im tiefen Azur.“[16] „Ich muß Dir sagen, hätte ich die Kraft gehabt, fortzufahren, so hätte ich Bilder von heiligen Männern und Frauen nach der Natur gemalt, die das Gesicht unserer Zeit getragen hätten. Es wären Bürger von heute gewesen und trotzdem hätten sie Beziehungen gehabt zu den ersten Christen. Die Erregung, die mir das verursacht hätte, wäre indes zu stark gewesen, als daß ich dabei hätte bleiben können. Aber ich will nicht sagen, ob ich nicht viel später einmal zu dieser Aufgabe zurückkehre ...“[17]

Diese Hinweise — man könnte sie noch vermehren — scheinen die Erklärung der neuen künstlerischen Welt van Goghs aus einer religiös bewegten Seele zu rechtfertigen. Und zwar waren es, nach seinen Briefen zu urteilen, die Fragen des alten Glaubens, die ihn beschäftigten. Die Erwähnung solcher Fragen ist so häufig, daß man sich fragen darf, wie dieser Zug im Leben des Malers übersehen werden konnte.

An den Grenzen der Menschheit

Van Gogh hatte für die bildende Kunst neues, unbekanntes Land entdeckt und zugänglich gemacht, das Reich der Seele. Aber wie viele Entdecker, blieb er in großer Einsamkeit und ging in der „neuen Welt“ unter.

Vielleicht kann man sein Schicksal mit dem des Christoph Kolumbus vergleichen, der 1503 in Jamaika von seinen gestrandeten Schiffen aus einen Brief an seinen König schreibt: „... Vereinsamt in meinem Schmerze, jeden Tag den Tod erwartend, von einer Million grausamer, feindlicher Wilden umringt, bin ich den Heilsmitteln unserer heiligen Kirche so fern, daß meine arme Seele wird vergessen bleiben, falls sie sich hier vom Leibe trennt. Wer Barmherzigkeit kennt und Wahrheit und Gerechtigkeit liebt, der weine über mich.“[18]

Die Katastrophe des Malers war noch größer als die des Seefahrers. Sein stets erfolgloses Arbeiten hatten sein Nervensystem in der strahlenden, süd-

[16] *H. W. Bähr,* a.a.O. S. 144.
[17] *G. F. Hartlaub,* a.a.O. S. 49.
[18] Diese Zeitschrift. 42. Bd. (1892) S. 145.

lichen Sonne ruiniert. Eine Krankheit, in der man heute eher die Epilepsie als eine andere Nervenkrankheit sieht, tat ein übriges. Am 27. Juli 1890 ging Vincent van Gogh, getrieben von einem plötzlichen Anfall, hinaus auf das Feld und brachte sich durch einen Pistolenschuß schwere Verletzungen bei. Zwei Tage später starb er in den Armen seines Bruders Theo. Seine letzten Worte waren: „Ich wünschte, nun könnte ich heimgehen."[19]

Auftakt zu diesem tragischen Ende bildete die furchtbare Auseinandersetzung vom 23. 12. 1888 mit Gauguin, den van Gogh so sehr liebte und mit dem er zusammenarbeitete. Bei diesem Streit bedrohte Vincent seinen Freund mit einem Rasiermesser und schnitt sich selbst ein Ohr ab. Das Selbstporträt mit dem verbundenen Kopf erinnert an diesen ungeheuerlichen Vorgang.

Im Mai 1889 wurde Vincent van Gogh in die Anstalt des Dr. Peyron nach St. Remy überführt. Am 21. Mai 1890 siedelte er in die Klinik von Dr. Gachet in Auvers sur Oise über.

Selbst in dieser Zeit schafft der Künstler noch eine Fülle von Werken. Es ist, als wollte er durch seine unermüdliche Arbeit die dunklen Schatten vertreiben, die sich über seine Seele legten. Die Bilder werden merkwürdig bewegt. Eine vergleichsweise barock zu nennende Bogenlinie charakterisiert den Pinselstrich. Im Bilde des Bagno, das er nach einer Vorlage von Dorée gemalt hat, sehen wir, wie Gefangene in einem geschlossenen Hof im Kreise herumgehen. Der Blick in den Porträtgestalten wird stechend. Das Gefüge des Bildaufbaus scheint auseinanderzufallen. Bis schließlich in seinem letzten Werk, Krähen über dem Weizenfeld, ein dunkler, bleiern lastender Himmel sich über die goldenen Ähren neigt, während drei Wege ziellos in einem Chaos von Farben und Formen untergehen. Darüber schwingen wie ein Schwarm von Schicksalsvögeln, schwarz, mit ungelenker Hand geschrieben, die Krähen. Es ist dieselbe geistige Not, die Nietzsche in einem Gedicht gefaßt hat:

„Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n —
Weh dem, der keine Heimat hat!"

Vielleicht bestätigt diese Schilderung von van Goghs Ende die Ansicht vieler, daß die künstlerische Existenz eine Grenzsituation des Menschen darstellt. Der Künstler ist nach ihnen ein mehr oder weniger psychisch belasteter Mensch.

Demgegenüber erklärt van Gogh selbst, daß es eine „faule und offizielle Tradition" ist, die den Künstler in diese geistige Isolierung hineinzwängt. „Die neuen Maler, einsam, arm, werden wie die Irren behandelt, und zum Schluß werden sie auch noch wirklich irr davon, zum wenigsten was ihr soziales Leben angeht."[20] „Unsere Neurose kommt gewiß von unserer etwas zu künstlichen Lebensweise, aber sie ist doch auch ein fatales Erbe. Denn

[19] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 221.

[20] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 137/138.

in der heutigen Zivilisation vermehrt sich die Schwäche von Geschlecht zu Geschlecht. Wollen wir unserem wahren Gesundheitszustand ins Gesicht sehen, so müssen wir uns in die Reihe der Menschen stellen, die bereits an einem Nervenübel leiden, das sich von ferne ankündigt."[21]

Darüber hinaus lesen wir bei ihm vor mehr als einem halben Jahrhundert: „... vielleicht wird eines Tages die ganze Welt neurotisch sein."[22]. Leider scheint mit diesem Ausspruch der Maler mehr Prophet gewesen zu sein, als es dem modernen Menschen lieb sein kann. Und so wird er nicht teilnahmslos zuschauen, wenn er in den Briefen des Malers die leidvollen und doch wieder großen Erfahrungen seelischen Krankseins wiederfindet. Wenn er liest von dem beständigen Schreien in der Anstalt und dem furchtbaren Heulen wie von Tieren in einer Menagerie, aber auch von den wahren Freundschaften der Kranken, die sich gegenseitig helfen. Das stundenlange Bad als wesentliches Mittel einer älteren Therapie wird erwähnt und der Doktor, der dem Patienten manchmal kranker zu sein scheint als er selbst; dessen Können und Glauben der Maler aber bewundert. Und schließlich erfassen wir den immer wieder durchscheinenden religiösen Hintergrund seiner psychischen Not. „Beinahe bin ich in die Tollheit des Hugo van der Goes auf dem Bilde von Emil Wauters geraten und wenn ich nicht etwas wie eine Doppelnatur besäße, halb Mönch, halb Maler, so wäre ich schon seit langer Zeit völlig wie jener auf den Hund gekommen. Ich glaube allerdings nicht, daß mein Irrsinn Verfolgungswahn ist, weil meine Empfindungen im Zustand der Erregung immer auf eine Beschäftigung mit der Ewigkeit und dem ewigen Leben gerichtet sind."[23]

Auch diese Deutung seiner Krankheit wird der moderne Mensch nachvollziehen können; denn auch seine seelische Überanstrengung wächst aus dem fortwährenden Anblick einer Welt, die aus den Fugen geraten zu sein scheint, weil sie ihren religiösen Sinn verloren hat.

Am Ende des Weges eines der Begründer unserer modernen Malerei steht man erschüttert vor der Größe „Göttlicher Tragödie". Bedeutungs- und gefahrvoll waren die seelsorglichen Versuche van Goghs in der „Unterwelt der Proletarier", überraschend seine Begegnung mit der Welt des Impressionismus, wegweisend die Schaffung einer neuen künstlerischen Form, tragisch sein seelisches Leid. Im Grunde zeichnete sich in seinem Leben der Kampf des abendländischen Menschen mit seiner säkularisierten, verweltlichten Tradition ab. Die Sozialordnung war brüchig geworden, die Kunst bis in den Sakralraum hinein verweltlicht und entnervt, der Mensch in tiefster Seele getroffen.

In diese Not und Nacht hinein geht als einsamer Wanderer zwischen den Welten ein Mensch, „halb Mönch, halb Maler".

---

[21] *H. W. Bähr*, a.a.O. S. 119.
[22] *Meyer-Schapiro*, a.a.O. S. 31.
[23] *G. F. Hartlaub*, a.a.O. S. 62.

Sein religiöses Anliegen wurde von der Kunstkritik und Wissenschaft seiner Zeit kaum gesehen. Auch kirchliche Kreise standen seinen Bemühungen im besten Falle zurückhaltend gegenüber.

Hier erweisen sich die Fragen der Dominikaner Couturier und Régamey als berechtigt: „Wenn man Daumier, Van Gogh, Gauguin, Cézanne, Seurat, Degas, Manet, Rodin oder Maillol die Ausschmückung von Kirchen anvertraut hätte, wenn man das bei ihnen (die sicherlich kaum daran dachten) durchgesetzt hätte, wenn sich französische Priester und Bischöfe gefunden hätten, die an sie geglaubt und mit ihnen freundschaftliche, vertrauensvolle Beziehungen aufrechterhalten hätten, wenn man auch nur einigermaßen Verständnis oder Achtung für ihr heroisches Abenteuer und ihre unbeugsame Redlichkeit gehabt hätte — macht man sich überhaupt eine Vorstellung, wie dann heute unsere französischen Kirchen aussehen würden? Welche Hypothesen! Gab es denn während des ganzen 19. Jahrhunderts einen einzigen französischen kirchlichen Würdenträger, der sich nicht über die Werke dieser Künstler, wenn er sie zufällig kannte, einfach summarisch entrüstete oder ‚geistreich' über sie witzelte?"[24]

Eine furchtbare Reihe von Mißverständnissen und Leiden zeichnen sich in dem Schicksal dieses Künstlers ab. Doch er ging unbeirrt seinen Weg.

Mit seinem Bekenntnis zu Christus mögen diese Hinweise auf das religiöse Schicksal eines modernen Malers schließen: „Christus allein hat gegenüber allen Philosophen, Magiern, als fundamentale Gewißheit das ewige Leben, die Unendlichkeit der Zeit, die Nichtigkeit des Todes, die Notwendigkeit und Berechtigung heiterer Gelassenheit und der Aufopferung bekräftigt.

Er hat in heiterer Gelassenheit gelebt, als größter Künstler, den Marmor, den Ton und die Farbe verschmäht und in lebendigem Fleisch gearbeitet.

Das heißt, dieser unerhörte und mit dem stumpfen Instrument unserer nervösen und abgestumpften modernen Gehirne kaum faßbare Künstler schuf keine Statuen, keine Gemälde, keine Bücher. Er bekräftigte es laut, er machte lebendige Menschen, Unsterbliche.

Diese Betrachtungen führen uns weit, sehr weit, sie erheben uns sogar über die Kunst. Sie lassen uns die Macht ahnen, das Leben zu gestalten, die Kunst unsterblich-lebendig zu sein. —

Doch unser eigenes und wahres Leben ist sehr bescheiden, das Leben von Malern, die unter dem abstumpfenden Joch der Schwierigkeiten eines Berufes vegetieren, der auf diesem undankbaren Planeten fast nicht mehr auszuüben ist: einem Planeten, auf dessen Oberfläche ‚die Liebe zur Kunst' doch wohl dem wirklichen Leben entgegensteht."[25]

---

[24] *P. Pie Régamey,* Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert. Graz 1954 S. 307/308.
[25] *H. W. Bähr,* a.a.O. S. 130/131.

Berufung und christliche Verantwortung des Arztes

Von GEORG TRAPP S. J.

Mit der fortschreitenden Entfaltung der menschlichen Gemeinschaft und Kultur haben sich Berufsstände herausgebildet, die als Begegnung von einzelpersönlicher Anlage mit allgemein menschlichem Bedürfnis zutiefst im Wesen des Menschen wurzeln. Einer der urtümlichsten ist der Beruf des Arztes.

Unbeschadet vielfältiger Wandlungen seines Erscheinungsbildes ist dem Arztberuf das wache Bemühen um die Gesundheit des natürlichen Lebens wesenseigen. Indem die Sprache den Bereich ärztlichen Wissens und Handelns als „Heilkunde" bezeichnet, offenbart sie das Bewußtsein von grundlegenden Wirklichkeiten. Als Urerlebnis des Krankseins erscheint das Spüren eines behindernden Andersseins der einzelmenschlichen Natur entgegen der ihr eigentümlichen Ordnung lebendigen Daseins. Das Anliegen des Heilkundigen zeigt sich als Hinsuchen und Hinführen zum Wieder-heil-sein.

Von den antiken Äskulapmysterien, die in der Inkubation das Heilwerden als Widerfahrnis von seiten der Gottheit vermitteln wollten, bis zu den letzten Folgerungen positivistischer und materialistischer Geistlosigkeit vordergründiger Symptombeseitigung führt ein weiter Weg. Es ist kein Weg im Sinne einer geradlinigen Bewegung, sondern ein solcher der immer neuen Begegnung von Ansatz und Gegensatz im Bemühen um eine gespannte Mitte zwischen äußersten Gefährdungen. Auf diesem Weg zeigt sich die Heilkunde unausweichlich auf die Frage nach einem Richtbild des Gesundseins als Ziel des Heilens angewiesen. Diese Frage läßt sich nicht trennen von der nach dem Woher und Woraus des Krankseins. Letztlich aber wird die Frage nach der Herkunft des Krankseins auf der Suche nach dem Gesundwerden als Wieder-heil-sein zum Fragen nach dem Wesen des Menschen. Jedenfalls muß dem Menschen, der auf die Dauer die Frage nach dem eigenen Wesen gar nicht hört oder vor ihrer Beantwortung stehen bleibt, schließlich auch der Sinn seines Gesundseins unerweckt bleiben, und sein Kranksein wird ihn über kurz oder lang vor die Wahl zwischen Auflehnung und Erstarrung des Herzens stellen, ohne Aussicht auf Reife und Frucht.

Der Arzt, selbst ein Mensch auf dem Wege zwischen Gesundsein und Kranksein und in seinem Beruf zur Führung anderer auf diesem Weg ausersehen, wird notwendig dies Fragen drängender erfahren, kann aber auch desto verhängnisvoller an ihm vorbeihören oder eine Antwort geben, die in die Irre führt.

Tatsächlich ist die Geschichte der Heilkunde die im Blickfeld des Arztes erscheinende Geistesgeschichte des Menschen im Bemühen um sein Selbstverständnis.[1]

Der christliche Arzt wird von vornherein nicht erwarten, daß die allge-

[1] Eine vortreffliche Führung durch die Problemgeschichte bietet: *W. Leibbrand*, Heilkunde. Eine Problemgeschichte der Medizin. Verlag K. Alber (Orbis Academicus II 4) 1953.

mein menschlichen Wirklichkeiten, Fragen, Probleme und Nöte des Menschen in der Not des Krankseins ihm, dem Gläubigen, weniger drängend begegnen als den Menschen vor Christus oder einem Arzt ohne Christusglauben. Die Menschwerdung des Gottessohnes geschah ja nicht zum Vorbeigehen an der innerweltlichen Not des Menschen und seiner Welt, sondern als Begegnung mit ihr, sie heimzuholen.

Der Arzt, der aus dem Christusgeheimnis lebt, wird auch nicht der Meinung sein, seine Heilkunst sei zuinnerst ein Gnadengeschenk übernatürlichen Seins, das ihn von der behutsamen Beachtung der natürlichen Ordnungen entpflichten würde. Er weiß vielmehr, daß „in der Fähigkeit, Kranke zu heilen, an sich kein unmittelbar göttliches Tun in Erscheinung tritt", daß sie durchaus „nicht nur dem Gottverbundenen, sondern auch dem Gottlosen" geschenkt sein kann und daß nur der „ein tüchtiger Arzt wird, der die verschiedenen Schulen studiert und sich, sorgfältig prüfend, an deren beste anschließt".[2]

Der christlich gläubige Arzt weiß auch, daß mit dem durch die Sünde erfolgten Einbruch der Disharmonie in die ursprüngliche Schöpfungsordnung Gottes die natürlichen Ordnungen nicht schlechthin zerstört wurden, wenngleich sie leidvoll spürbar gestört sind. Die Schatten über der Natur können deren gottgemeinten Sinn nicht überwältigen und das drückend gewordene Gesetz der Natur bleibt als Ganzes verpflichtend. Was das erste Buch der Offenbarung vom innersten Bezirk des Du-sagens zwischen Mann und Frau sagt: „In Schmerzen sollst du Mutter werden und doch nach dem Manne verlangen" (Genesis 3, 16), ist beispielhaft für die ganze Weltwirklichkeit, die unter den Folgen der Schuld steht. Auch das Kranksein ist als allgemeine Wirklichkeit eine ferne Folge der ersten Absage von Gott oder im Einzelfall die Sichtbarkeit der sich verfehlenden Seele: und doch verpflichtet die gottgewollte Gesundheit des Lebens. Der Auftrag an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, ist durch das „Disteln tragen" (Gen 3, 18) des am Fluche teilhabenden Erdbodens zur Mühe geworden, aber vom Schöpfer nicht zurückgenommen. Von hier aus stellt sich dem christlichen Arzt sein Beruf des Dienstes am Leben dar als die oft schwer auf ihm lastende Mühewaltung in der Sorge um Gottes erste Schöpfergedanken. Christus „kam nicht, die Natur zu unterwühlen, die er selbst als Gott und Wort geschaffen hat".[3] Die Urkunden der beginnenden Kirche bezeugen, daß die lebendige Gläubigkeit des von Christus erlösten Menschen ein sehr eingehendes Wissen um die natürlichen Quellen der Heilkunde nicht verdrängen wollte.[4] „Die glühende Feindschaft Tatian des Assyrers und Tertullians gegen die griechische Medizin war für die christliche Welt nicht charakteristisch."[5]

---

[2] *Origenes,* Gegen Celsus III (Migne PG XI).
[3] Maximus der Bekenner, Opusc. theol. et polem. (Migne PG XCI).
[4] Vgl. z. B.: *A. Harnack,* Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, Leipzig 1892.
[5] *P. Lain Entralgo,* Das Werk Freuds und das ärztliche Denken des Frühchristentums. Mchn. Theol. Z. 5 (1954) H. 3.

Immer wieder freilich, und vor allem in der Entgegnung auf einen neuzeitlichen Naturalismus isolierter Einzelwissenschaftlichkeit, mußte und muß der christliche Arzt dafür eintreten, daß der kranke Mensch nicht ein Etwas inmitten des Vielen der lebendigen Natur ist, sondern das persönliche Du seines Gottes, der ihn in Christus anspricht. Man wird gewiß nicht sagen dürfen, daß der weite und mühsame Weg der Einzelforschung in Anatomie, Physiologie und Pathologie einfachhin ein Irrweg eines naturwissenschaftlichen Zeitalters gewesen sei. Das Verfehlen des Zieles kam mehr vom Stehenbleiben auf dem Weg. Denn wenn der Arzt als „Naturforscher" von vornherein „die Transzendenz . . . als eine Verirrung des menschlichen Geistes" betrachtet, wie von einem Gespräch R. Virchows mit L. Schleich überliefert wird,[6] bleibt er bei aller Größe des Forschers im einzelnen auf dem Wege zum Ganzen stehen. Die besten unserer heutigen Ärzte und medizinischen Forscher sehen auch klar, daß „unberührt von den beachtlichen Ergebnissen der aufgezählten Disziplinen . . . die Ratlosigkeit in allem . . ., was den Sinn und Wert der menschlichen Existenz im letzten betrifft" andauert.[7] Die „Medizin der Person" muß die Medizin der absoluten Naturwissenschaft heimholen, ohne freilich zu glauben, der echten, exakten naturwissenschaftlichen Einzelforschung entraten zu können.

Der christliche Arzt findet in der Begegnung mit dem kranken Leib und der leidenden Seele den Menschen in seinem Kranksein und weiß, daß der kranke Körper gleichermaßen aufgegebene Not wie Erscheinung der schuldigen Seele oder des verirrten Geistes sein kann. Aus seinem Wissen heraus, daß der Kranke wie der Arzt unmittelbar von Gott angesprochen sind, pflegt er die Demut vor den Schöpfungsgesetzen der lebendigen Natur, deren Diener er aus Berufung ist. Aus dem gleichen Wissen heraus leitet ihn die Ehrfurcht vor der Person, die sich ihm anvertraut. Der christliche Arzt handelt aus dem Glauben an den „Menschen als Gottes Abbild" (Gen 1, 27) und bekennt sich im Bereich der Natur an den Schöpferwillen seines Gottes gebunden, der eben diesen Menschen „aus dem Staub der Erde" (Gen 2, 7) bildete. Demut im Dienst an der Natur und Ehrfurcht vor der von Gott erweckten Person sind christliches Grundgesetz ärztlicher Berufsverantwortung.[8]

Nach dem uralten Bild eines Arztes, „der zu Gott betet", wie es das 38. Kapitel des Buches Sirach zeichnet, wird sich der christliche Arzt immer wieder formen müssen. Dann weiß er, daß er gerufen ist, um „Heilmittel aus der Erde" bemüht zu sein, damit Gottes „Schöpfungswerke nicht brachliegen". Dann wird aber auch seine Wissenschaft ein gottgewolltes „helfendes Wissen" und sein Beruf ist vom Schöpfer gesegnet als „Heilung zur Erhaltung des Lebens".

Es gibt aber nicht nur eine Versuchung zur falschen Wertung der ärztlichen Naturwissenschaft. Der christliche Arzt muß auch einem falsch ge-

[6] Virchows Arch. IX, S. 20.

[7] *V. E. v. Gebsattel,* Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947, S. 152.

[8] Einen sehr guten Überblick bietet: *P. Müller,* Vom Berufsethos des Arztes, München 1954.

zeichneten Humanismus begegnen. W. Leibbrand spricht einmal mit Bezug auf die aristotelische Prägung des griechischen Idealbildes vom Arzt treffend vom „Höchstmaß abendländischen Optimismus' in der Heilkunde".[9] Für Plato war das Urbild der Gesundheit als Heilsein die göttliche Wirklichkeit der „Idee" des Schönen, in der sich Gutsein und Rechtsein zur Einheit finden (vgl. u. a.: Staat 490 b; Kriton 48 b). Dieses Urbild war ihm der eigentliche Seinsgrund des gesunden menschlichen Lebens in der Begegnung von Natur und Geist wie auch in der Gesamtheit der großen Welt, die als „Kosmos" Schönheit im Maße ungestörter Ordnung zeigt (vgl. u. a.: Staat 490 b; Kriton 48 b; Phaidr. 270 c; Gesetze IX). Deshalb war es für Plato der Blick für das geordnete Ganze und für das hintergründige Wesen der vereinzelten Sichtbarkeit, die den Arzt echten Berufes kennzeichnen, ihn dem Künstler verwandt (Protag. 311 b, c) machen und vom heilkundigen Empiriker unvergleichlich geschieden sein lassen, der eigentlich Sklave geblieben ist (Gesetze IV). So war auch der kultursoziologische Ort des berufenen Arztes innerhalb der führenden Oberschicht des Staates, die, in der Schau der Idee einsichtig geworden, zur Wegweisung berufen schien (Theät. XX). Aristoteles vollzog dann die Begegnung mit der göttlichen Seinsmächtigkeit der Idee und der erfahrbaren Einzelnatur. Das geistgeprägte Maß der zur Schönheit geordneten Mitte ist für ihn das jedem einzelnen Seienden innerliche und formende Wesen. Der von beiden Philosophen hochgeschätzte Arzt Hippokrates hatte schon vorher auf seine Weise das Göttliche und das Menschliche des Naturbereiches einander genähert. Die Kenntnis dessen, was die gottbegründete Natur geschaffen hat, war ihm die wahre Weisheit des Arztes.[10]

In Zeiten der Verflachung, in denen die Heilkunde im Ganzen eines zum Naturalismus oder zum Materialismus absteigenden Kulturverlustes Ideal und Person vergißt, wird man immer wieder mit Recht zu Plato und der ärztlichen Ethik der hippokratischen Eidesformel hinsuchen. Welch weiter Weg führt jedoch von der idealen Gottheit Platos und der vornehmen Menschlichkeit des Hippokrates zu „Lukas, dem geliebten Arzt" (Kol. 4, 14), der den erlösenden Gott als den verkündet, der gekommen ist, „zu suchen und zu retten, was verloren war" (Lk 19, 10)! Der christliche Arzt darf sich den Blick dafür nicht trüben lassen, daß es im Humanismus der griechischen Klassik und in jeder Form eines humanistischen Ideals autonomer Menschlichkeit dem Ethos des Arztes entspricht, „die an Leib und Seele von Natur Wohlgestalteten sorglich zu fördern, die anderen, soweit sie körperlich untüchtig sind, sterben zu lassen, soweit sie aber der Seele nach von Natur schlecht und unheilbar sind, selbst zu töten" (Plato, Staat III).

Für den autonomen Humanismus ist die Heilkunde Weisheit auf dem Wege zu edlem Menschentum. Für den Christen ist noch wunderbarer als

[9] a.a.O. S. 78.

[10] Vgl. *M. Pohlenz,* Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin. 1938.

der erste Gedanke des Schöpfers vom leiblichen und seelischen Heil-sein des gesunden Menschen die erlösende Güte Gottes, der dem Menschen die Liebe über den „Verlust der Mitte" hinaus als Barmherzigkeit bewahrt hat. Was für den Humanisten „das Hinsterben in die Länge ziehen" (Plato, Staat III) bedeutet, wird für den Christen ein Dienst an Christus dem Verblutenden, ein Werk der leiblichen Barmherzigkeit. Aus dem Glauben an die verheißene Auferstehung des erlösten Leibes kann der Arzt am Ende seiner Heilkunst mit dem Unheilbaren wartend ausharren. Christus gesellt dem Arzt als dem Wissenden um viele Geheimnisse der Natur und um deren noch größere Rätsel den pflegenden Bruder und die barmherzige Schwester bei. Der christliche Arzt muß mit der Weisheit des Hippokrates des Parazelsus Barmherzigkeit einen, die Wissenschaft von Leib und Seele des Menschen mit dem Glauben an die erlösende Gnade des Christus als „Ecce Homo" pflegen.

Friedrich Schiller

Von WILHELM GRENZMANN

Problematische Klassik

Die Gedanken der Gegenwart sind durch mannigfaltige Jahresfeiern mit der deutschen Klassik verbunden, jener Epoche, in der unsere Dichtung kraft einer geheimnisvollen Begnadung ihre größte Höhe erreichte. Vor sechs Jahren gedachten wir des 200. Geburtstages Goethes; heute steht die Gestalt Schillers vor unsern Augen, der vor 150 Jahren starb. In vier Jahren[1] hat man wohl noch bessere Gelegenheit, sich seiner zu erinnern. „Denn er war unser!" Aber nicht nur Goethe und Schiller, sondern eine große Anzahl von Gestalten, die vor und nach der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert lebten, tragen den Glanz eines Ruhmes, der auch in unserer Zeit nicht verblaßt ist. Die Sprache gewann ihre höchste poetische Ausdruckskraft, Deutschland wurde das Land der Philosophen, es schrieb dem künftigen Jahrhundert die Gesetze der Bildung vor. Aber können wir mit gutem Gewissen feiern? Die Huldigung vor unsern Großen in diesen Tagen verbindet sich durch den Zwang der Ereignisse mit dem Gedanken an den Untergang einer Barbarei, und die Welt, die sich ihres Triumphes freut, weiß sehr wohl, daß sie selbst durchaus in einen Abgrund stürzen kann. Ist die Botschaft von der Humanität, die aus der Klassik Deutschlands in die Welt hinausgetragen wurde, so verraten worden, daß wir uns vor der Größe jener Zeit schämen müssen? Sie ist es gewiß. Aber tun wir nicht gut, die Dichter und Denker jener gesegneten Zeit in die großen Realitäten des Lebens hineinzustellen und sie nach Wahrheit und Irrtum ihrer Verkündigung zu befragen? Die Feier eines bedeutenden Menschen ist für uns heute mehr als je zugleich eine Gelegen-

[1] 1959 wird der 200. Geburtstag Schillers begangen.

heit, das Bleibende und das Vergängliche zu unterscheiden. Zwischen damals und heute liegen Kriege, Zerstörungen und Umwälzungen, Entdeckungen und Erfindungen, die das Weltbild verändert haben; Klassik erscheint uns trotz ihrer Wirkung in das 19. Jahrhundert hinein nicht wie der Anfang einer neuen, sondern wie das Abendrot einer alten Zeit. Und dennoch werden wir nie von ihr lassen. Wohl aber müssen wir uns ihrer Güter neu versichern.

„Um der Menschheit große Gegenstände"

Mit dem Andenken Schillers verbindet sich zunächst die Vorstellung einer unbeirrt strebenden, reinen, idealistischen und auf die hohen Dinge des Daseins gerichteten Natur. Das oben zitierte Wort findet sich im Prolog zum „Wallenstein"; indessen ist das ganze Werk des Dichters, von den „Räubern" bis zu „Wilhelm Tell" von solcher Gesinnung getragen. Es ist das Leitmotiv seines Lebens und Schaffens. Er stand im Umkreis seiner Zeit und in der Nachbarschaft der Größten als ein stürmisch den höchsten Zielen zustrebender Dichter, der die im Niedrigen und Gemeinen befangenen Menschen ungeduldig und unerbittlich über sich selbst hinaus wies und mit jedem Werk ein neues Beispiel eines großen Herzens schuf. Schiller war seiner Natur nach ein enthusiastischer Mensch. Wo immer wir sein Werk, seine Gedichte, seine Dramen, seine philosophischen Abhandlungen und seine Briefe aufschlagen, finden wir ihn erfüllt von dem Erlebnis der Größe und voll Abneigung gegen das Geringe und Niederträchtige, das er in polemischen Auseinandersetzungen vernichtend treffen konnte. Sein dichterischer Urtrieb ist die Bewunderung des Großen und der Wille, es darzustellen und zu verwirklichen. Sein Leben hindurch ist er unterwegs nach großen Dingen, immer beunruhigt von der fordernden Kraft der Idee, unzufrieden mit dem jeweiligen Zustand, von der Überzeugung tief durchdrungen, daß der Mensch sich nicht mit eigenen, sondern mit höheren Maßstäben messen müsse. Die eigentliche Wirklichkeit des Menschen liegt nicht in seinen empirischen Verhältnissen, sondern im Reich der Idee. Er sucht nach einer philosophischen Klärung in jahrelanger Auseinandersetzung mit Kant; er verwandelt seine Welt in Bild und Geschehnis in der langen Reihe seiner Gedichte und Dramen. So verkündet sein Werk in höherem Maße als das seiner Zeitgenossen einen Idealismus der Größe, der sich entzündet an überragenden Menschen, an der großen Tat und am absoluten Maß der Idee. Schiller hat bildende Absicht. Er will erziehen und umgestalten. Er will von der Bühne herabwirken. Denn er war von Sorge um den Menschen erfüllt.

Die Urerlebnisse

Der verborgene Gott

Schiller stand unter einer Reihe von Urerlebnissen, die, untereinander verbunden, seinem Leben und seinem Werk Gestalt und Richtung gaben. Im

Wandel seiner Entwicklung bleibt ein Muster sichtbar, das in den wechselnden Formen mitwanderte. Das Verhältnis von Gott und Mensch ist das allgemeinste, umfassendste und am tiefsten greifende. Es macht Wandlungen durch, nimmt verschiedene Formulierungen an, aber es bleibt als das Grundproblem seines Lebens dasselbe. Von Anfang an verbindet es sich mit dem Pathos des Weltverbesserers. Schiller stammte aus frommem Hause, in dem — wenigstens von der Mutter her — der Geist des schwäbischen Pietismus lebte. Bekannt ist der Bericht der Schwester, daß er als Knabe Predigergefühle in sich entwickelte und von den Schauern pietistischer Frömmigkeit überwältigt werden konnte. Der göttlichen Weltführung war er lange gewiß; der beste Kenner seiner Jugend, Ernst Müller (Der junge Schiller, 1947), nennt ihn den letzten Leibnizianer. Aber er wurde doch ganz andere Wege geführt. Maßgebend war für ihn das — protestantisch gefärbte — Erlebnis der unendlichen Majestät Gottes und seines Abstandes von den Menschen. Zwischen Jenseits und Diesseits liegt eine Kluft, und es wird noch auf der Höhe des Denkens seine Aufgabe bleiben, die „Wechselbeziehung zwischen dem Absoluten und dem Endlichen" zu suchen (an Körner am 29. Dezember 1794). Die Entfremdung sowohl vom pietistisch erlebten wie dogmatisch geglaubten Christentum trat gleichwohl früh ein und machte stufenmäßig Fortschritte. Schon seine Akademielehrer Jahn und Abel, Männer von Rang, klassischer Philolog der eine und der andere Philosoph, riefen in ihm den Willen auf, „Selbstdenker" zu werden und sich Gesetz und Regel selbst zu geben. Wichtige Probleme seiner späteren Zeit kündigen sich in der Frühzeit an, der Zwiespalt zwischen Pflicht und Neigung, Selbstbestimmung oder Unterwerfung; es sind Fragen einer ethisch gerichteten, jedoch leidenschaftlichen Natur. Es ist möglich, daß die ununterbrochene Kette von Verhängnissen, die ihm das Leben schwer machten, das Erlebnis der Gottesferne in ihm verstärkten; es fällt auf, wie oft er bei seinen häufigen und so begreiflichen Klagen über seine Mißgeschicke das Wort „Schicksal" gebraucht. Man findet in seiner Jugend Zeugnisse einer bedrückenden Einsamkeit, denen ähnlich, wie sie in der Aufklärung so oft auftraten; sie verraten das Bewußtsein einer metaphysischen Verlassenheit. Im April 1783 schreibt der 24jährige aus Bauerbach, noch weit von allen kantischen Studien entfernt und von einem Orte aus, wo ihm immerhin Geborgenheit und Liebe bereitet war: „Liebe, mein Freund, das große unfehlbare Band der empfindenden Schöpfung ist zuletzt nur ein glücklicher Betrug. Erschrecken, entglühen, zerschmelzen wir für das fremde uns ewig nie eigen werdende Geschöpf? Gewiß nicht. Wir leiden jenes alles nur für uns, für das Ich, dessen Spiegel jenes Geschöpf ist. Ich nehme Gott selbst nicht aus. Gott, wie ich ihn mir denke, liebt den Seraph so wenig als den Wurm, der ihn unwissend lobt. Er erblickt *sich,* sein großes, unendliches Selbst in der unendlichen Natur umhergestreut" (an seinen späteren Schwager Reinwald). Hinter der Augenblicksbedeutung dieses Satzes steht eine tiefere und bleibende Überzeugung: daß wir von den ewigen Dingen durch einen Abgrund getrennt

sind, für uns allein dastehen und von unbekannten Mächten umdroht sind. Daraus ergab sich eine Schlußfolgerung, die des Starken würdig ist: die Notwendigkeit, sich auf sich selbst zu stellen und sich aus sich selbst zu bestimmen.

Problematik der geschichtlichen Welt

Aber vorerst war der Zwiespalt ganz auszukosten. Schiller war durchdrungen von der Kraft des Bösen unter uns. Schon der junge Dichter glaubte ihm Aug in Auge gegenüberzustehen. In den „Räubern" konstruierte er mit Franz Moor eine real nicht mögliche, allein vom Gedanken her gebildete Personifizierung des Bösen, und am Ende seiner Laufbahn, im „Demetrius", dem hinterlassenen Fragment seines letzten Lebensjahres, erscheint der Mensch in einer undeutbaren Weise verflochten mit dem undeutbar Bösen, das jenseits des Menschen seinen Ursprung hat. Das Studium der Geschichte, dem sich der für die Historie schon früh interessierte Dichter durch seine amtliche Berufung nach Jena zuwandte, vermehrte seinen Pessimismus. Die Einsicht, daß menschliches Dasein nur als geschichtliches Dasein möglich ist, führte ihn zu ständigen Untersuchungen darüber, wie der Mensch im Zusammenhang mit den geschichtlichen Mächten sein Leben gestaltet, sich findet und sich verliert — und er stellt fest, daß es keinen freundwilligen Einklang mit der Geschichte gibt, sondern nur den Kampf und die Auseinandersetzung mit ihr. Die Geschichte ist die gefährliche Gegenmacht, die den Menschen in ihr Netz zieht und ihn schuldig macht. Schillers Geschichtsbild erweckt — auf das Ganze gesehen — die Vorstellung einer von der Idee abgefallenen und auf sich selbst gestellten Menschheit. Das Böse, dem der Student durch seine schmerzlichen Erfahrungen begegnet zu sein glaubte, bezeugte dem Dichter seine immerwährende Anwesenheit durch die Gewalt der kleinen und der großen Verhängnisse.

Idee und Wirklichkeit

Aber das Ganze ist es ja nicht. Schillers philosophisches Grundproblem blieb die Beziehung zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, dem Absoluten und dem Relativen — diese bis in die Formulierung späterer Jahrzehnte angenäherte Ausdrucksweise weist zugleich darauf hin, in welchem Maße der Dichter künftige Probleme vorausahnte. Es ist die Frage für ihn, wo wir dem Göttlichen begegnen. Die „Spuren Gottes" sind trotz aller Dunkelheiten in uns erkennbar und zeigen ihre Kraft durch ihre Vorschriften in unserm Herzen. Wir stehen unter der Herrschaft der „Idee". Am erschütterndsten war dem Dichter wohl die Gewißheit von dem abgründigen Unterschied zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein sollen. Der Schmerz der Erfahrung, daß wir aus dem Reich der Idee ausgestoßen sind, verbindet sich mit dem Trost, daß es das Göttliche unter und in uns doch gibt. Schiller hat nie daran gezweifelt, daß der Mensch einer unbedingten, aller irdischen Wirklichkeit überlegenen Welt zugehört, die ihn über das Gemeine erhebt und ihn dazu verpflichtet, das Große zu verwirklichen, ihn

in eine dauernde Spannung setzt zu den konkreten Verhältnissen der Welt, ja daß er dazu berufen ist, die Welt zu überwinden, die eigene, innere Freiheit zu gewinnen und damit zu seiner eigentlichen Bestimmung, der Würde des Menschen, zu gelangen. Es gab für Schiller keine größere Gewißheit, aber auch keinen festeren Punkt in der Welt, als die Überzeugung, im eigenen Willen souverän zu sein und dem in diesem Willen zum Ausdruck kommenden überindividuellen Gesetz Geltung zu verschaffen. Das Ich hat keinen anderen Maßstab des Handelns als das Gesetz. Es kommt nicht darauf an, ob das menschliche Tun erfolgreich ist oder nicht.

Das Werk selbst entfaltet in einer Folge von Dramen Schillers Grunderlebnis. Der Zusammenstoß des Menschen mit der Geschichte kann nur tragisch sein; wo immer der Mensch, der der Träger der Idee ist und ihrer Verwirklichung dienen soll, in den Zusammenhang der Geschichte, ihrer Kräfte und Täter tritt, setzt er sich ihren Verwirrungen aus und wird in ihre Verhängnisse einbezogen. Von „Don Carlos", diesem ersten (aus einer Liebestragödie ins Historische verwandelten) Drama geschichtlicher Mächte und Ideen bis zu „Demetrius" wird das Gegenüber von ewigen Verpflichtungen und geschichtlichen Realitäten erprobt und abgewandelt, wird der Mensch in der Vielfalt der Bezüge zu beidem beobachtet, geprüft und dargestellt. Der Dichter schwankt zwischen optimistischer und tiefpessimistischer Beurteilung der Daseinssituation des Menschen, seiner Kraft zum Guten und seiner Fähigkeit, das Ziel seiner Bestimmung zu erreichen. Aber wesentlich ist, daß das Gesetz unter uns nicht verdunkelt ist, sondern seine Leuchtkraft behält, was auch geschieht. Es ist das Zeichen, durch das der sonst so ferne und fremde Gott seine ewige Anwesenheit bekundet. Es gehört zu den eindrucksvollsten Leistungen des großen Dramatikers, wenn es ihm gelingt, von der Bühne aus den Sieg des ewigen Gesetzes zu verkündigen und in der zusammenbrechenden Welt menschlicher Konstruktionen das Zeichen des unsichtbaren Gottes aufzurichten: am Ende der „Räuber", als nicht nur die Pläne des Frevlers zunichte gemacht werden, sondern auch Karl, der edle Rebell, der die Schöpfung wiederherstellen wollte, gezwungen wird, sich zu beugen — oder in „Kabale und Liebe", wo im Augenblick des scheinbaren Sieges der Übeltäter ihrem Werk die Stützen vor ihren Augen weggenommen werden — und in „Wallenstein", wenn auf die Schuld des Lebens die Sühne des Todes folgt oder — wie im Falle des Octavio — die langerwartete Ehrung nur noch wie eine furchtbare Ironie dargeboten wird. So bleibt die Brücke zwischen beiden Welten doch geschlagen. Schiller stand bereits tief im Dunkel der Zeit, aber erst, was nach ihm kam, sah sich der Verfinsterung ausgeliefert. Er hat die höheren Ordnungen der Welt bewahrt und seine Sendung darin gesehen, sie zu verteidigen.

Der Jünger Kants

Dies alles ist nicht in erster Linie religiös gemeint und entstammte auch wohl nicht wesentlich einem religiösen Bedürfnis. Schiller war auf Sicherung

des Menschen bedacht aus anderen Gründen: philosophisch-anthropologischen und ethischen. Gefühlsmäßige Durchbrüche ins Religiöse lassen sich nach seiner Jugendzeit nicht mehr auffinden; er war rational, auf gedankliche Klarheit bedacht und auch vom Gedanken gehemmt. Von Wilhelm von Humboldt stammt das Wort: „Was jedem Beobachter an Schiller am meisten als charakteristisch auffallen mußte, war, daß in einem höheren und prägnanteren Sinn als vielleicht je bei einem anderen der Gedanke das Element seines Lebens war." Dichten und Denken waren auf dem Grunde seiner Anlage eins. Er strebte nach einer sicheren Orientierung im Dasein, verlangte nach philosophischer Besinnung und ruhte nicht, bis sein Denken in Ordnung war. Die Hinordnung auf eine ideale Welt, das Mißvergnügen an der Realität, gab dem Gedanken oft das Übergewicht und versetzte ihn Jahre hindurch in den Bereich der Philosophie. Die Beschäftigung mit Kant, zu dem er zunächst zögernd fand, um sich dann — wie von einem übermächtigen Magneten angezogen — leidenschaftlich zu ihm zu bekennen, bestätigte ihn in seinem Wesen: in einer undeutbaren und letztlich unbekannten Welt steht der Mensch allein, aber aus dem Erlebnis des Herzens vermag er die Metaphysik wenigstens zu postulieren. Er ließ sich von Kant in die Schule nehmen und ging dann ein gutes Stück über den Meister hinaus. Die Auseinandersetzung mit ihm endete mit eigenen bedeutsamen Beiträgen zur Ethik und zur Ästhetik, die für die Bildungsgeschichte des kommenden Jahrhunderts von ungewöhnlichem Einfluß waren. An die Stelle des ethischen Menschen, wie Kant ihn forderte, setzte er den „ästhetischen" Menschen als die höchste Form dessen, was wir erreichen können. Er war sich bewußt, daß er damit Kant verließ und seinen eigenen Weg beschritt.

Der „ästhetische" Mensch

Das Problem des „ästhetischen" Menschen ist einer der Angelpunkte zum Verständnis Schillers. Das 19. Jahrhundert ist weithin seinen Lösungen gefolgt, und eben dadurch ist Schiller zu einer Bildungsmacht ersten Ranges geworden. Aber gerade die Idee des ästhetischen Menschen hat den Stürmen der Zeit nicht standgehalten, sondern ist in ihnen widerlegt worden. In seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1795) hatte Schiller nach einer Lösung des Problems gesucht, wie man den Menschen von der Zerrissenheit seiner Natur erlösen, den Bedrängnissen der Zeit entreißen, Sinnlichkeit und Vernunft, Neigung und Pflicht in einer höheren Einheit vereinigen könnte, und gewann auf diesem Wege die Vorstellung von der menschlichen Ganzheit, die sich aus dem Zusammenspiel der Kräfte und Anlagen ergibt. Der Wunsch der Zeit, den ganzen und vollendeten Menschen zu sehen, erhielt in Schillers Gedanken ihren höchsten Ausdruck. Ästhetisch ist für ihn das über der moralischen Verwirklichung liegende Bild des ganzen und vollkommenen Menschen. Der Ausdruck darf nicht irreführen. Er selbst hat die Problematik des Ausdrucks anerkannt, aber keinen anderen, besseren gefunden. Schiller vertraute den Kräften des Menschen

mit gedämpftem Optimismus. Wie Rousseau sah er in der Entwicklung der Kultur — wenigstens zumeist — ungünstige Bedingungen. Wir befinden uns durch den Gang der Wissenschaften, die politischen und sozialen Verhältnisse im Zustand der Auflösung oder gar der Zerrüttung. Die Entfaltung der Arbeitswelt bedroht den Menschen von Tag zu Tag mehr. Es sind Gedanken, die weit in die Zukunft reichen. Schiller erachtete es bereits für seine Zeit als notwendig, daß sie sich auf den Menschen besänne. Er glaubte, mit der „ästhetischen" Erziehung das Mittel zur Heilung in der Hand zu haben.

Das Ästhetische ist die Grenze dessen, was Schiller philosophisch erreichte. Er nimmt teil an dem verhängnisvollen und folgenreichen Irrtum der Zeit: als könne der Mensch sich selbst erlösen zu einer Art irdischer Vollkommenheit. In Gedanken solcher Art befangen, entwickelte er vor allem in den „Briefen" mit der Anstrengung des Begriffs eine Schönheitslehre, die zwar über die Möglichkeiten Kants hinausging und doch den eigentlich wichtigsten Punkt verfehlte, weil er nicht in den Gesichtskreis des eifernden Denkers fiel: die religiöse Wirklichkeit und die Rettung durch Gott und den Dienst an ihm. Das letzte Wort hat bei ihm nicht die Religion, sondern die Kunst.

Das Unglück ist, daß als Endstufe betrachtet wurde, was nur Vorstufe menschlicher Verwirklichung ist. Schiller mag geahnt haben, daß erst jenseits des Ästhetischen die letzte Höhe des Menschen zu sehen ist. Denn zweimal kommt er in die Nachbarschaft des Heiligen: in „Maria Stuart", die er durch Selbstverleugnung und Buße die Schuld eines Lebens tilgen läßt, und in der — legendär verstandenen — „Jungfrau von Orleans", worin er die innere Einigung durch den Einklang mit dem Willen Gottes vollzieht. In einem Briefe an Goethe stoßen das grundsätzliche Mißverständnis der Heiligkeit und eine — vielleicht nur sehr leise — Ahnung der wahren Verhältnisse zusammen, wenn er über das Christentum urteilt: „Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung *schöner* Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion" (17. 8. 95). Es fand nicht seinen Beifall, als ihm der Philosoph Reinhold in Jena erklärte, daß Kant „nach hundert Jahren die Reputation von Jesus Christus haben müsse" (an Körner, 29. 8. 87).

Der Dichter

Dem Herzen des Volkes nahe blieb er jedoch nicht als Denker, sondern als Dichter; er verstand sich selbst als Künstler und wehrte sich dagegen, wenn man in seiner „Gedankenlyrik" weniger das Gedicht als die Philosophie sah. In der Tat löst die Flut der Bilder den Gedanken auf und transponiert ihn ins Poetische. Seine Wendung zur Philosophie war notwendig und kein Irr-

weg, aber er betrat danach wieder sein Reich, so wie er es vorher bewohnt hatte. In einem Brief an Körner (25. Mai 1792) charakterisierte er sich selbst: „Eigentlich ist es doch nur die Kunst selbst, wo ich meine Kräfte fühle, in der Theorie muß ich mich immer mit Prinzipien plagen. Da bin ich bloß Dilettant." Er dichtete als Denker und dachte als Dichter, nicht „naiv", sondern „sentimentalisch", immer sich selbst und seinen Problemen gegenüber, nicht ohne daß er sich die Mängel eingestand. „Aber um der Ausübung selbst willen", fährt er fort, „philosophiere ich gern über die Theorie; die Kritik muß mir jetzt selbst den Schaden ersetzen, den sie mir zugefügt hat. Und geschadet hat sie mir in der Tat; denn die Kühnheit, die lebendige Glut, die ich hatte, eh mir noch eine Regel bekannt war, vermisse ich schon seit mehreren Jahren." In der Lyrik ist er der Darsteller der großen Kulturprobleme unter wechselnden Perspektiven („Die Götter Griechenlands", „Die Künstler", „Der Spaziergang", „Das Ideal und das Leben") oder anthropologischer Urfragen („Die Worte des Glaubens", „Die Worte des Wahns"); in der Ballade der Erzähler von Begebenheiten mit dem Charakter des Beispiels und der Lehre. Das große deutsche Theater hat er recht eigentlich gestiftet; es lebt bis heute von seiner Kraft und seinem Adel. Die lange Reihe der Dramen sind der unverlierbare Besitz des deutschen Volkes und darüber hinaus der Welt geworden, Zeugnisse eines Genius, der das Größte auszudrücken wußte, innerhalb dieser Gattung mit immer neuen Stilmitteln seiner eigenen Welt zum Durchbruch verhalf und doch ganz er selbst blieb, der Dichter des Pathos, der auch die einfachen Verhältnisse der Idee entgegenhob. Diese Spannung zum Bedeutenden und zu einer von der Idee beglänzten Welt war sein Leiden und sein Glück. „Die Gegenwart ist leer und traurig um mich herum — und in ungeborenen Fernen blühen meine Freuden."

Zum Verständnis des Menschen

Die Zeugnisse, die uns zum Herzen des Dichters führen können, sind reich und vielseitig. Sein Briefwechsel,[2] umfassend wie wenige, führt uns unmittelbar in sein Denken, Planen und Dichten. Man gewinnt den Eindruck, daß er von zwei Kräften bewegt wurde: der Not, die seine Kraft zum Widerstand herausforderte und langsam verzehrte, und den dichterisch-philosophischen Plänen; beides hielt die Unruhe in ihm wach. Daß er kein Vollendeter werden würde, hat er frühzeitig geahnt und sehr darunter gelitten. In einem Briefe an Baggesen, der dem Kranken in der Stunde der Bedrängnis unerwartet eine dreijährige Pension des Prinzen von Augustenburg und des Ministers Schimmelmann anbot, gab er ein zusammengefaßtes Bekenntnis seines Elends: „Von der Wiege meines Geistes bis jetzt . . . habe ich mit dem Schicksal gekämpft, und seitdem ich die Freiheit des Geistes zu schätzen weiß, war ich dazu verurteilt, sie zu entbehren. Zugleich die strengen Forderungen der Kunst zu befriedigen und seinem schriftstellerischen Fleiß auch

[2] *Friedrich Schiller*, Briefe. Hsgb. v. Gerhard Fricke. (669 S.) München 1955, Carl Hanser. Ln. DM 16,—.

nur die notwendige Unterstützung zu verschaffen, ist in unsrer deutschen literarischen Welt . . . unvereinbar. Zehn Jahre habe ich mich angestrengt, beides zu vereinigen; aber es nur einigermaßen möglich zu machen, kostete mir meine Gesundheit" (16. 12. 1791). Dann höhlte ihn die Krankheit in vierzehn schweren Jahren aus; im Kampf mit ihr schuf er sein großes Werk vom „Wallenstein" an. Der Rastlose und Getriebene suchte nach der Ruhe des Idylls. Die Ehe mit Charlotte von Lengefeld bot ihm Glück und Geborgenheit, aber aus der Ferne kam eine andere Gestalt auf ihn zu, der Tod, und trieb ihn an, sein Werk zu Ende zu führen, solange es ihm erlaubt war. Die immer wieder ausgesprochene Sehnsucht „nach einer gleichförmigen Zufriedenheit", nach einem idyllischen Dasein, macht es verständlich, daß er in der Vergangenheit des Menschengeschlechts den paradiesischen Zustand der Welt suchte und verherrlichte und mit den Farben der Phantasie ausmalte, was die Wirklichkeit nicht bietet. Nur sehr selten vermochte er die Not des Lebens und zugleich die Last der Gedanken abzuwerfen und im Durchbruch des Gefühls ganz er selbst zu sein. Wir spüren es zum Beispiel im „Lied an die Freude" und in den ersten Liebesbriefen an seine Braut.

Uns bleibt Schiller der große Dichter, der mit uns weiter wandert. Und es ist wichtig, daß wir wissen, was an ihm bleibend ist und in unser Leben eingehen soll.

Zeitbericht

Die chinesische Jugend — Die deutsche akademische Emigration nach den USA 1933—1941 — Zum belgischen Schulkampf — Spannungen innerhalb der Freimaurerei — Der Kirchenkampf in Argentinien — Ausschnitt aus den Elendsgebieten des italienischen Südens — Bevölkerung der UdSSR

Die chinesische Jugend. China hat einen jährlichen Geburtenüberschuß von schätzungsweise 12—15 Millionen Menschen. Wie überall, so legt es auch hier der Bolschewismus vor allem darauf an, die Jugend für sich zu gewinnen. Er hat dazu zwei große Jugendorganisationen geschaffen, eine für die Jugendlichen von 9 bis 14 Jahren, die andere für die Heranwachsenden von 14 bis 25 Jahren. Jene zählte 1953 rund 7 Millionen Mitglieder, diese an die 9 Millionen. Die Methoden der bolschewistischen Jugenderziehung sind überall die gleichen: Auflösung jeglicher natürlicher Ordnung, Zerstörung des Glaubens an Gott und das Jenseits. Deswegen überschüttet man die Jugendlichen mit bolschewistischen Schlagworten, deren Hohlheit die Jugend aus eigener Kraft noch nicht oder doch nur in den seltensten Fällen durchschauen kann. Die Jugendlichen werden der Familie entrissen, die seit alters her gerade in China geheiligten Bande der Familie werden systematisch aufgelöst. Das Gewissen des einzelnen wird nach dem Kollektivgewissen ausgerichtet.

Mit Recht sieht der Bolschewismus in der Kirche den schärfsten Gegner für seine Bestrebungen. Es scheint jetzt ein Befehl vorzuliegen, wonach nun die letzten auswärtigen Missionare das Land verlassen müssen, insgesamt noch 38 Priester, davon 17 im Gefängnis, 1 Laienbruder und 20 Schwestern.

Wie schwer es unter diesen Umständen die katholische Jugend Chinas hat, sieht man aus einem Bericht über das Seminar in Shanghai, das von den französischen Jesuiten geleitet wurde. Shanghai war mit seinen 45000 Katholiken, seinen

9 Pfarren und 5 Hilfskapellen, sowie seinen vielen Priestern und Ordensleuten einer der bedeutendsten Mittelpunkte des katholischen Lebens in China. Die Kommunisten wagten es daher nicht, offen gegen das Seminar vorzugehen, zumal dies auch nicht ihrer Taktik entsprach, jeden Schein einer Kirchenverfolgung zu vermeiden. So versuchten sie, das Seminar von innen her zu unterwühlen, indem sie die Angestellten und Diener aufwiegelten. Daß sich unter diesen eine Zahl von Querköpfen und Unzufriedenen fand, nimmt nicht wunder. Und da diese die Macht hinter sich wußten, setzten sie auch die Gutwilligen unter Druck. Sie stellten Lohnforderungen und erhoben sonstige Repressalien; vor allem aber, sie überwachten den ganzen Verkehr des Seminars nach außen. Sie sammelten Material gegen diesen und jenen Pater, gegen diesen und jenen Seminaristen. Und da die Denunziation zu den vorzüglichsten Methoden des Bolschewismus gehört, so finden sich hie und da auch Leute, die bereit sind, dieses oder jenes gegen die Bewohner des Seminars auszusagen. Im Februar dieses Jahres wurde für das gesamte Personal ein dreimonatiger Schulungskurs angeordnet, durch den man offensichtlich erreichen will, was bisher mißlang. Eine geheime Hoffnung der Bolschewisten scheint außerdem darin zu bestehen, daß die Seminaristen eines Tages sich den „nationalen", d. h. den von Rom abgefallenen Priestern anschließen. Zu dieser Hoffnung bietet ihnen allerdings das Verhalten der Seminaristen nicht den geringsten Anlaß. Diese arbeiten trotz der vielfachen Belastungen, denen nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Angehörigen ausgesetzt sind, mit einem wahren Feuereifer an ihrer geistigen und religiösen Ausbildung. Ob sie ihr Ziel, das Priestertum, erreichen werden, ist ganz ungewiß, da sie nicht nur jeden Augenblick verhaftet und allen möglichen Schikanen unterworfen werden können, sondern auch damit rechnen müssen, eingezogen zu werden. Am 12. Februar verkündete die Regierung die allgemeine Mobilisation aller Männer zwischen 18 und 40 Jahren, was ihr die Aufstellung eines Heeres von rund 100 Millionen Mann ermöglichte. Man vermutet, daß ihr dieses Gesetz zum Vorwand für neue Anschläge gegen die Kirche dienen wird.

Am 3. Dezember 1552 starb Franz Xaver einsam vor den Toren Chinas, dem Land seiner Sehnsucht. Ungezählte Missionare haben seitdem dort gearbeitet. Ein Sturm ist über die Frucht ihrer Mühen und Sorgen hereingebrochen. Chinas Volk ist im Aufbruch, biologisch, geistig, politisch. Daß es dabei von einem guten Engel geführt werde, ist das Anliegen der Kirche in diesem Monat, wenn sie für die Jugend Chinas betet.

Die deutsche akademische Emigration nach den USA 1933—1941. Von 1933 bis zum Kriegseintritt Amerikas wanderten insgesamt 104098 Deutsche, einschließlich der durch den Einmarsch in Österreich vertriebenen Österreicher, nach den USA aus. 98 % davon darf man als Flüchtlinge vor dem Nationalsozialismus ansprechen. 7622 von ihnen, 7,3 %, gehörten akademischen Berufen an, und von diesen wiederum bezeichneten sich 1090 als Professoren oder Universitätslehrer. Die USA kamen vor allem deswegen als Auswanderungsland in Frage, weil dort Professoren nicht unter die dem betreffenden Land zugeteilte Einwanderungsquote fallen, wenn sie einen Anstellungsvertrag einer amerikanischen Hochschule vorweisen können und mindestens zwei Jahre schon in ihrem Herkunftsland gelesen haben. Schon im Juli 1933 riefen 142 Collegepräsidenten zur Unterstützung emigrierter jüdischer und katholischer Gelehrter auf. Die New York Times und andere Zeitungen berichteten regelmäßig über die Entlassungen in Deutschland. So war die öffentliche Meinung den Emigranten durchaus günstig gestimmt. Freilich konnten dadurch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die sich vor allem für die Geistes- und Sozialwissenschaft, weniger für die Naturwissenschaftler und die technischen Berufe ergaben, nicht ohne weiteres beseitigt werden. Amerika stand

1933 noch unter den Folgen der großen Krise von 1929. So hatten die amerikanischen Universitäten in diesen Jahren rund 2000 Personen entlassen müssen.

Neben vielen Privatagenturen und Komitees entstanden vor allem drei große Hilfsorganisationen. Daneben gab es eine eigene „Universität im Exil" an der New School for Social Research in New York. 1934 kam eine geschlossene Gruppe deutscher Gelehrter, als das Institut für Sozialforschung an der Universität in Frankfurt wegen staatsfeindlicher Tendenzen aufgelöst wurde. Diese Gruppe arbeitete nur für die Forschung an der Columbia-Universität in New York.

Der Einfluß der deutschen Geistes- und Sozialwissenschaftler läßt sich der Natur der Sache nach schwerer feststellen als jener der Naturwissenschaftler. Auf zwei Gebieten jedoch liegt er offen zutage, auf dem Gebiet der Kunstgeschichte und der Musikwissenschaft. Deutsche Gelehrte haben an mehreren Universitäten kunstgeschichtliche Bibliotheken aufgebaut, junge amerikanische Kunstgeschichtler zum erstenmal im eigenen Land ausgebildet und der amerikanischen Forschung viele von ihr bisher vernachlässigte Gebiete erschlossen. Ein Ähnliches gilt von der Musikwissenschaft. Auf den übrigen Gebieten ist der Einfluß schwerer festzustellen, da die amerikanische Forschung bereits vor 1933 mit der deutschen regen Austausch pflegte. Immerhin ist es bemerkenswert, daß heute die Lehrstühle für klassische Sprachen und alte Geschichte an den meisten großen Universitäten mit zentraleuropäischen Gelehrten besetzt sind. Im allgemeinen kann man sagen, daß die amerikanische Forschung durch die deutschen Gelehrten eine Bereicherung erfahren hat.

Für die Eingewanderten jedoch bedeuteten die ersten Jahre meist eine große Belastung wirtschaftlicher und geistiger Natur. Inzwischen hat sich aber die größere Mehrzahl von ihnen in Amerika beheimatet. Zum neuen Deutschland stehen sie im allgemeinen positiver als die nichtakademischen Berufe. (Helge Proß, Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten 1933 bis 1941, Berlin 1955, Dunker & Humblot.)

Zum belgischen Schulkampf. In Belgien wird offenbar öfters der Versuch gemacht, politischen Zwiststoff durch aufregende Massendemonstrationen zu bereinigen. Wasserwerfer, berittene Polizei und verwundete Demonstranten erscheinen dann in den Wochenschauen des Auslandes. 1950 gelang es den belgischen Sozialisten, durch öffentliche Tumulte die Abdankung König Leopolds zu erzwingen, und im März dieses Jahres wurde Brüssel zum Schauplatz ähnlicher Proteste, die dem Schulprogramm der sozialistischen Regierung galten. Wie ist es möglich, daß in einem Lande, dessen Bevölkerung zu 90 Prozent katholisch ist, der Bestand katholischer Schulen mit so energischen Mitteln verteidigt wird?

Eine erste Erklärung dafür liegt in der fast unvermeidlichen Labilität jeder Regierung, die wie immer sie gebildet sein mag, eine fast gleichstarke Opposition gegen sich hat. Das politische Leben Belgiens wird hauptsächlich von zwei Parteien, der christlich-sozialen und der sozialistischen, geformt. Welche von beiden aber die Regierung bildet und sich im Parlament durchsetzt, darüber entscheidet eine dritte, verhältnismäßig unbedeutende, die liberale Partei, die im belgischen Parlament als Zünglein an der Waage wirkt. Mit ihren zwölf Stimmen kann sie sowohl der stärksten Partei des Landes, der 45stimmigen christlich-sozialen, wie auch der nicht viel schwächeren 40stimmigen sozialistischen Partei zur Mehrheit verhelfen. Verdankt aber eine Regierung ihre Macht dem erfolgreichen Umbuhlen einer Splitterpartei, dann leidet darunter das Ansehen ihrer Legitimität. Das hat die gegenwärtig amtierende sozialistische Regierung genau so wie die ihr vorangehende christliche erfahren müssen.

Im November vorigen Jahres brachte der sozialistische Erziehungsminister Leopold Collard einen Vorschlag ein, den Staatszuschuß für private, d. h. zumeist

katholische Schulen um etwa 40 Millionen DM zu kürzen. Die Schulen hätten dann, um weiterbestehen zu können, von den betreffenden Eltern Schulgeld fordern müssen. Auch sollten in Zukunft katholische Schulen nur noch nach Erweis ihrer wirtschaftlichen und sozialen Notwendigkeit eröffnet werden dürfen. Es sah so aus, als sollte den staatlichen Schulen ein grundsätzlicher Vorzug gegenüber den freien Schulen zugeschanzt werden, ein Vorzug, kraft dessen man die belgische Jugend von zentraler Stelle aus allmählich im sozialistischen Sinne erziehen konnte. Während das katholische Schulwesen etwa 900000 Schüler betreut, erfassen die staatlichen Schulen nur an die 700000. Weil nur 45 Prozent der belgischen Bevölkerung ihren Glauben praktizieren, ist das nach sozialistischer Ansicht ein Mißverhältnis, das abgestellt werden müsse.

Herr Collard sollte indes bald erfahren, daß er mit seinen Plänen auf einen empfindlichen Nerv gestoßen war. Nach wiederholten Zwischenfällen in Löwen, bei denen sich katholische Studenten, Bergarbeiter und Bauern auf der einen, Polizei, Staatsmiliz, Sozialisten und Kommunisten auf der anderen Seite gegenüberstanden, kam es am 26. März zu einem Massenprotest in Brüssel, obwohl der dortige Bürgermeister, ein Liberaler, der vorhergegangenen Unruhen wegen die Stadt für diese Kundgebung gesperrt hatte. 7000 Polizisten und Miliz wurden aufgeboten, Brüssel in Ordnung zu halten. Die Demonstranten antworteten darauf mit der Aufstellung von Bereitschaften, die sie, wenn nötig, einsetzen wollten.

Zündstoff für Gewaltanwendung und rauhes Vorgehen der Polizei war also gegeben. Trotzdem wurde aus dem Protest kein Aufruhr; denn im allgemeinen hielt man sich in vernünftigen Grenzen. Was aber die Regierung bis dahin nicht hatte wahrhaben wollen: daß nämlich gegen die Abdrosselung katholischer Schulen eine ebenso volkstümliche wie handlungsfähige Opposition besteht, das war nicht mehr zu leugnen.

Dennoch behält der Hinweis auf die verhältnismäßig geringe Zahl praktizierender Katholiken seine Bedeutung. In ihr liegt in der Tat eine zweite Erklärung für die Möglichkeit und Heftigkeit des belgischen Schulkampfes. Zwar ist das sozialistische Argument, daß sich die Schülerzahl der katholischen Schulen nicht über den Anteil der ihren Glauben praktizierenden Bevölkerung erheben dürfe, hinfällig — oder müssen sich etwa in den Augen einer sozialistischen Regierung katholische Eltern ihr Recht auf die katholische Erziehung ihrer Kinder erst durch den Sakramentenempfang erwerben? —, doch laden gerade die zahlreichen Namenskatholiken M. Collard zu Experimenten im Schulwesen ein, von denen er sonst gewiß auch ohne Straßendemonstrationen seine Finger ließe. „Die katholische Welt wird während der nächsten Monate für das, was sich hier abspielt, ein waches Auge haben. Die Katholiken Belgiens brauchen das Gebet ihrer Brüder in anderen Ländern." (Vgl. „America" 23. April 1955, S. 99.)

Spannungen innerhalb der Freimaurerei. Die Großloge von England besitzt in der Welt der Freimaurerei ein hohes Ansehen. Um so härter trifft es zwei von den drei großen Logen Frankreichs, daß sie trotz wiederholter Eingaben von der Großloge Englands nicht anerkannt werden. Man muß wissen, daß es in Frankreich folgende drei Logen gibt: 1) Le Grand Orient de France: rue Cadet. 2) La Grande Loge: rue de Puteaux. 3) La Grande Loge nationale française: boulevard Bineau, in Neuilly. Nur diese dritte Loge wird von der Großloge Englands anerkannt. Die beiden erstgenannten dagegen werden von ihr heftig abgelehnt, weil sie sich von den Grundprinzipien des Maurertums getrennt hätten. Als solche werden vor allem genannt: Der Glaube an Gott, den Weltbaumeister, der Glaube an die Bibel, an die Unsterblichkeit der Seele und andere Punkte. Das Maurertum, ursprünglich im Raum der mittelalterlichen Kirche im Schatten der Orden und Gilden erwachsen, besitzt in England einen stark traditionsgebundenen Charakter. Man kann

dort die Maurerei fast als einen Dritten Orden der Anglikanischen Kirche bezeichnen. Anglikanische Bischöfe und Erzbischöfe gehören ihr ebenso an wie zahlreiche Herzöge und Pairs.

Die englischen Maurer sind beunruhigt von der völlig anderen Entwicklung, die das Maurertum in den romanischen Ländern, insbesondere in Frankreich genommen hat. Dort ging der Weg vom christlichen Glauben zum Deismus; von da zu einer zunächst freundlichen, dann ausgesprochen feindlichen Neutralität und schließlich zum entschlossenen antikirchlichen Laizismus und Atheismus. Da aber die ursprünglich christlichen und gläubigen Formulierungen ohne offenen Bruch nicht einfach über Bord geworfen werden konnten, sind die genannten atheistischen Logen Frankreichs darauf verfallen, ihren Atheismus zu tarnen: sie halten an den Formeln und Zeichen fest, sehen in ihnen jedoch nur *Symbole,* die jeder deuten mag, wie er will.

In der englischen Großloge durchschaut man dieses Manöver: „Wenn die Große Loge von Frankreich glaubt, sie könne die Anerkennung der Großloge von England damit erreichen, daß sie sich als Beweis für ihren Traditionalismus darauf beruft, sie habe in ihrem Ritual das ‚Symbol' des Weltbaumeisters bewahrt, und sich über das ‚non possumus' wundert, das man ihr entgegensetzt, dann beweist sie nur, daß sie die Mentalität der englischen Maurer vollständig verkennt. Für diese ist der Weltbaumeister kein Symbol. Jedes Symbol gründet in einer Wahrheit, und er, der Weltbaumeister, ist die Wahrheit, von der alle maurerischen Symbole ihren Ausgang nahmen. Wenn man ihnen diese ursprüngliche Kraft nimmt, wird auch alles übrige hinfällig."

Nicht für alle englischen Maurer ist Gott der lebendige Gott der Bibel. Dennoch halten sie das Wort „Gott" in Ehren, weil es für eine spiritualistische Lebensauffassung, für eine spiritualistische Moral und eine spiritualistische Auffassung vom Menschen steht und weil sie so ihre Freiheiten am besten aufgehoben wissen. Sie spüren, wenn man Gott verwirft, zerstört man den Menschen. Die Zeit, da die Logen in der katholischen Kirche ihren eigentlichen Hauptfeind sahen, ist vorüber. Die angelsächsischen Logen wenigstens begreifen, daß heute der gemeinsame Feind aller Christen der Kommunismus ist, während die Logen der lateinischen Länder immer noch einem längst überholten Antiklerikalismus huldigen.

Eine weitere Spannung zwischen der angelsächsischen Freimaurerei und der lateinischen liegt auf politischem Gebiet: die angelsächsischen Logen sind regierungs- bzw. königstreu; die der romanischen Länder sind politisch links orientiert und neigen stark dem Marxismus und Kommunismus zu. Als Beispiel für die marxistisch-kommunistischen Querverbindungen kann Rumänien dienen, wo Kryptokommunisten immer mehr die Kreise der Logenbrüder durchsetzt haben, sie für ihre Zwecke ausnutzten, um sie dann Ende 1948, als sie ihre Dienste nicht mehr nötig hatten, fallen zu lassen. Der Aufsatz von J. Berteloot S. J., dem diese Angaben entnommen sind, deutet an, daß die Wirklichkeit komplexer ist, als diese etwas schematische Zeichnung; es mag auch sein, daß er aus pädagogischen Absichten Licht und Schatten zu ungleichmäßig verteilt hat; immerhin gibt er Einblicke in Zusammenhänge, die bei uns zu wenig bekannt sein dürften. (Vgl. Table Ronde, Nr. 87, März 1955, S. 28—42; abgedruckt in La Documentation Catholique, Nr. 1198. 1. Mai 1955, Sp. 557—570.)

Der Kirchenkampf in Argentinien. Mit der Trennung von Kirche und Staat ist in Argentinien der erste Abschnitt des Kampfes gegen die Kirche beendet. An seinem Anfang stand die Veröffentlichung eines Artikels gegen die „klerikale Infiltration" in dem Organ der Einheitsgewerkschaft; an seinem Ende finden wir den auf Antrag derselben Einheitsgewerkschaft gefaßten Beschluß der Partei, die Trennung von Kirche und Staat zu vollziehen. Damit wird klar, worum es bisher ging: die

Gewerkschaft hat im Kampf um die Alleinherrschaft den Einfluß der Kirche auf den Staat ausgeschaltet.

Obwohl Oberst des Heeres, kam Perón als Führer einer sozialen Bewegung, der sogenannten „Ohnehemden" (vgl. die Schwarzhemden, Braunhemden usw.), bei der Präsidentenwahl am 24. Februar 1946 an die Macht. Es waren aber keineswegs die sozialen Forderungen allein, die ihm zum Sieg verhalfen. Die Bewegung hatte einen betont nationalen Charakter und galt als die Vorkämpferin gegen den nordamerikanischen, in engster Verbindung mit der Freimaurerei auf das Land wirkenden Einfluß. Das sicherte ihr die Sympathien nicht nur der Nationalisten, sondern auch der Katholiken ganz Lateinamerikas. Da auf dem Programm der Gegenseite, die eine von den Konservativen bis zu den Kommunisten reichende „Union" darstellte, die Ehescheidung, Trennung von Kirche und Staat und die Laienschule stand, mußte der Hirtenbrief der Bischöfe, mochte er auch noch so vorsichtig abgefaßt sein, eindeutig die Kandidatur Peróns unterstützen.

So hatte die Kirche anfangs eine starke Stellung im neuen Regime. Auch in der Parteidoktrin kam ihr, als dem Band der nationalen Einheit, eine große Bedeutung zu. Katholische Geistliche wirkten führend in Partei und Gewerkschaft mit. Doch zeigten sich schon damals deutlich Ansätze einer Gegnerschaft von Gewerkschaft und Kirche. Sie traten jedoch bis auf weiteres zurück, denn das Regime mußte sich zuerst festigen. Wenn sie nicht schon früher wieder hervortraten, war das ohne Zweifel das Verdienst einer überragenden Frau, Eva Duarte de Perón. Man sprach es schon damals offen aus, daß Perón ihr alles zu verdanken hatte. Sie hielt ihn in der „Kampfzeit" aufrecht; sie befestigte sein Ansehen durch ihre aufopfernde Tätigkeit als „Anwältin der Besitzlosen", zu der sie ihr Mann ernannt hatte; sie veranlaßte ihn, sich mit ihr auch kirchlich trauen zu lassen und sich öffentlich als Katholiken zu bekennen. Eva Perón ist schon einige Jahre tot. Ihr Andenken nimmt im Volk immer mehr legendäre Züge an; man errichtet ihr kolossale Denkmäler, aber das vermag nichts an der Tatsache zu ändern, daß ihr Einfluß schwindet. Und so kann die Gewerkschaft es wagen, offen gegen die Kirche aufzutreten.

Diese Entwicklung fürchteten verantwortungsvolle Katholiken schon lange. Daher bauten sie die katholische Aktion aus. Im Zuge eines in ganz Südamerika wahrnehmbaren Erwachens der Kirche zu einer Betätigung auch außerhalb der „Sakristei" nahm sie sich zusehends der Arbeiter an. Das mußte die auf ihre Vormachtstellung eifersüchtige Einheitsgewerkschaft nur noch mißtrauischer gegenüber der Kirche machen. Das größte Hindernis für den offenen Kampf gegen die Kirche war die Haltung des Präsidenten und der irgendwie doch noch fortwirkende Einfluß Eva Peróns. Der Präsident wollte offenbar nicht mit der Kirche brechen. Noch am 10. November sagte er zu den Gouverneuren: „Meine Herren, ich halte die peronistischen Organisationen zurück, die mich schon seit einem Monat drängen, ihnen freie Hand (gegen die Kirche) zu geben." Er schien einen Ausweg zu suchen: „Ich pflichte der Hierarchie bei, wenn sie mir versichert, daß es sich nicht um die Kirche, sondern um einzelne von der Kirche abweichende Pfarrer handelt" (von denen ihm berichtet wurde, sie opponierten gegen ihn).

Die Bischöfe hofften daher, durch eine zurückhaltende Sprache den schon im Gang befindlichen Umschwung aufzuhalten. Sie ermahnten die Gläubigen zum Gehorsam gegen den Staat. Noch im März versprach man sich im Vatikan viel von einer Unterredung zwischen Kardinal Copello und dem Präsidenten. Doch sowohl nach dieser oberhirtlichen Verlautbarung als auch nach dem Besuch beim Präsidenten erließ das Unterrichtsministerium Verordnungen, die sich eindeutig gegen die Kirche als solche richteten: am 2. Dezember das Dekret über den Religionsunterricht, das der Kirche das Recht abspricht, Einfluß auf die Abfassung der Religionsbücher und die Bestellung der Religionslehrer zu nehmen (!); Ende

März die Anklage gegen 80 katholische Schulen wegen mißbräuchlicher Verwendung von Staatszuschüssen. Perón hatte sich offenbar umstimmen lassen.

Wie kam es zu diesem Umschwung? Man kann darüber nur Vermutungen aussprechen. Hat eine Persönlichkeit die Nachfolge Eva Peróns angetreten, die den Interessen der Einheitsgewerkschaft, genauer gesagt, ihrem linksradikalen Flügel, dient? Man weiß es nicht! Offenbar ist es aber den kirchenfeindlichen Elementen gelungen, Perón einzureden, die bisherige Mitarbeit der Kirche in Partei und Gewerkschaft habe nur den Zweck verfolgt, sein Regime mit der Zeit durch ein klerikales zu ersetzen. Man wies darauf hin, wie stark sich unterdessen die katholische Aktion entwickelt habe und wie sehr sich die Kirche auch außerhalb der staatlichen Organisationen der Arbeiter annehme. Dabei waren besonders drei Bischöfe hervorgetreten, die man nicht als von der Kirche nicht gedeckte Einzelpersonen bezeichnen konnte. Tatsächlich war es dem Erzbischof von Córdoba, Msgr. Lafitte, gelungen, in die Provinzregierung und besonders in das Richterkollegium eifrige Katholiken zu bringen. In Mendoza vermochte die katholische Aktion eine starke Stellung innerhalb der Universität zu beziehen. Diese Kreise waren sicher nicht gewillt, sich dem linken Flügel zu beugen. Und wenn sie sahen, daß sie innerhalb der Partei keine Aussichten hatten, so konnten sie durch Gründung einer katholischen Partei gefährlich werden.

Die allgemeine Stimmung der nationalen, sozialen und auch moralischen Erneuerung ließ in den ersten Jahren die kirchenfeindlichen Elemente nicht recht aufkommen. Aber solche Perioden pflegen nicht allzulange zu währen. Der Umschwung war denn auch um so heftiger. Das zeigt die überstürzte Verabschiedung des neuen Gesetzes über die Regelung der Ehescheidung, das weit über die Ehegesetze in entchristlichten Ländern hinausgeht. Ihm folgte sofort die mit dem Namen „soziale Prophylaxe" beschönigte Wiedereinführung der öffentlichen Prostitution. Schließlich zeigt das schon erwähnte Dekret des Unterrichtsministeriums vom 2. Dezember, daß diese Kreise auch der Versuchung nicht widerstehen können, eine eigene Moral zu begründen. Nach all dem steht zu erwarten, daß der Kampf gegen die katholische Kirche in Argentinien nicht so bald zur Ruhe kommen wird. Inzwischen hat die Kirche Zeit, sich innerlich zu festigen und eine einheitliche Stellung gegenüber dem Regime zu beziehen, was bisher keineswegs der Fall war. Die katholische Jugend war die erste, die gesprochen hat. Sie hat ein Manifest erlassen, in dem sie offen von einer zu erwartenden Verfolgung spricht. Sie möchte Gott dafür danken. Denn sie ist überzeugt, daß die Kirche gestärkt aus ihr hervorgehen wird.

Ausschnitt aus den Elendsgebieten des italienischen Südens. Die Theologiestudenten einiger Regionalseminare Süditaliens haben während der Ferien praktisch-soziologische Untersuchungen in ihrer Heimat angestellt. Aus dem Ergebnis wählen die „Aggiornamenti Sociali" (6. Jahrgang, 4. Heft, April 1955, S. 185 ff.) einen Bericht über eine größere Berggemeinde des Apennins aus. Um sicher zu gehen, haben sie über die gleiche Gemeinde von anderer Seite Erkundigungen eingezogen, welche die Angaben des Berichtes bestätigen. Was hier geschildert wird, ist gewiß kein Fall, der für alle und jede Gemeinde Unteritaliens oder auch nur der Berggegenden typisch wäre — aber eine Musterkarte des Elendes, die für manche Orte mehr oder weniger gilt, ist es doch. Nur wenn man die dargestellten Zustände auf sich wirken läßt, versteht man, warum gerade der ländliche Süden der italienischen Halbinsel vom Kommunismus her so gefährdet ist.

Es ist die Berggemeinde Baselice, die uns nachstehend beschäftigt. Sie befindet sich an einem Punkt, wo drei Provinzen zusammenstoßen: Benevent, Foggia und Campobasso, und zählt 4200 Einwohner. Die Höhenlage ihrer Gemarkung er-

streckt sich von 350 auf 900 m; der eigentliche Flecken liegt auf 620 m. Es gibt Post, Telegraph und Telefon am Ort, Arzt und Apotheke, aber das nächste Krankenhaus ist erst zu Benevent, 70 km entfernt.

Die Verbindung mit der Außenwelt ist schlecht: die nächste Eisenbahnstation liegt 40 km entfernt. Nur eine einzige fahrbare Straße zieht sich durch die verlorene Einsamkeit. Aber sie berührt die Ortschaft nicht direkt, sondern führt nur an den Grenzen der Gemeindegemarkung vorbei. Im übrigen gelangt man nur auf fast ungangbaren, elenden Rillen ins Weite. An Verkehrsmitteln existieren ein Postomnibus, einige Geschäfts- und Privatautos und eine Anzahl Motorräder. Es gibt keine Industrie am Orte, nur einen begrenzten Kleinhandel und ein dürftiges Handwerk. So müßte man die Wirtschaftsform als ländlich, bäuerlich bezeichnen, wenn sich diese Kategorien von unseren deutschen Verhältnissen auf die süditalienischen übertragen ließen. Der Boden ist arm, die Anbaumethoden primitiv, Dreiviertel der Gemarkung sind in der Hand von sechs oder sieben Eigentümern. Die kleinbäuerlichen Besitzer, die vor 200 Jahren neben dem einzigen Großbesitz, dem Rittergut, noch die Mehrzahl der Bürger ausmachten, sind heute auf einige Dutzend zusammengeschmolzen. Das übrige sind Pächter verschiedener Größen und Rangklassen und Landarbeiter. Das jährliche Einkommen dieser letzten übersteigt kaum 30 bis 50000 Lire (100 Lire = 70—80 Pfg.) und einen Zentner Korn. Während großer Teile des Jahres herrscht bittere Arbeitslosigkeit. Das Dorf ist übervölkert, die Abwanderung gering, weil für ungeschulte Arbeitskräfte draußen wenig Aussichten bestehen.

Seit etwa hundert Jahren wurden keine neuen Häuser mehr gebaut, während die Bevölkerung ständig zugenommen hat. Was an Bauten vorhanden ist, zerfällt und kann die Menge der Bewohner nicht fassen. Wenn junge Leute heiraten wollen, so fragen sie nicht wie bei uns nach einem eigenen Häuschen oder einer eigenen Wohnung, nicht einmal nach einem eigenen Zimmer. Sie müssen die Hochzeit bisweilen verschieben, weil sie nicht einmal mehr eine Ecke in einem von vielen bewohnten Raume finden, wo sie ihre Betten aufstellen könnten. Wer außerhalb des Dorfes auf dem freien Felde wohnt, ist eher noch schlechter daran: elende Hütten und Strohschuppen umfassen meist in einem einzigen, dazu noch finsteren Raum zugleich Stall, Scheune, Wohn- und Schlafgemach und Küche. Wenn schon im Flecken selbst nur in 700 von 1200 Wohnungen elektrisches Licht angetroffen wird, so fehlt es in den zerstreuten Gehöften und Weilern der Campagna vollständig.

Unbeschreiblich sind die hygienischen Zustände; dabei ist die Ernährung nicht nur einfach, sondern kärglich. Natürlich begünstigt das Seuchen und Infektionen. Aber nur wenige sind so gut gestellt, daß sie im Krankheitsfall den Arzt rufen können, und wenn der Arzt gekommen ist, fehlt das Geld für die Apotheke. Deswegen ist ein Kranker für die Familie meist eine fast unerträgliche Last.

Kinderarbeit ist allgemein und der Schulbesuch schlecht. Zwanzig Prozent der Kinder gehen überhaupt nicht zur Schule, und sechzig Prozent absolvieren nur einen Teil der vorgeschriebenen Volksschulklassen.

Die Folge des allgemeinen Notstandes ist ein Kampf aller gegen alle. Zwar wollen Regierung und Parteien dem Schlimmsten abhelfen, aber bis heute ist doch verhältnismäßig wenig geschehen, und nur die fast naturhafte Gläubigkeit dieser Enterbten hat es bisher verhindert, daß der Kommunismus billige Triumphe feierte. Ob es immer so bleiben wird? Was Jahrhunderte gesündigt haben, kann allerdings in einer Generation nicht einfach umgeschaffen werden.

Bevölkerung der UdSSR. Nach den *Etudes Soviétiques* (Juni 1954) beträgt die Sterblichkeitsziffer in der Sowjetunion heute 8,9 ‰. Das bedeutet gegenüber 1938

einen starken Rückgang. Damals betrug sie 18 ‰. 1940 stieg sie auf 20 ‰. Während des Krieges scheint sie zwischen 25 ‰ bis 30 ‰ betragen zu haben, da sie 1947 noch auf der Höhe von 25 ‰ stand. Das Sinken der Sterblichkeit ist vor allem auf zwei Faktoren zurückzuführen, einmal auf das starke Anwachsen der Bevölkerung, das etwa 25 ‰ beträgt, was im Jahr mindestens 3 Millionen ausmacht. Anderseits nimmt die Sterblichkeit mit den Verbesserungen der sanitären und sozialen Einrichtungen ab. Und hier geschieht zweifellos manches Gute in der Sowjetunion. Der Russe, der heute geboren wird, darf ein Durchschnittsalter von 60 Jahren erwarten.

In diesem Zusammenhang interessiert eine Angabe über die Zahl der Bevölkerung der Sowjetunion, die Prof. Zaitoff vom Institut zur Erforschung der Geschichte und Kultur der UdSSR, München, auf Grund sorgfältiger Berechnungen und Schätzungen macht. Danach beläuft sich die heutige Sowjetbevölkerung auf etwa 213—214 Millionen Menschen. Ein Zwanzigstel dieser Zahl hat Rußland im vergangenen Krieg an Opfern zu beklagen gehabt. 3 Millionen sind gefallen, 1,5 Millionen sind in Kriegsgefangenschaft gestorben, 400000 Ostarbeiter sind in Deutschland gestorben, 2,1 Millionen sind in den besetzten Gebieten gestorben. Das sind insgesamt 7 Millionen Menschen. Dazu kommen noch rund 4,6 Millionen Menschen, die auf der Flucht oder durch Kriegseinwirkung umkamen. 11,6 Millionen Tote! In allen Verhandlungen mit Rußland dürfte man diese Zahlen nicht vergessen. Manches in dem oft seltsamen russischen Verhalten wird sich von daher leichter erklären lassen.

Umschau

Dante und die Neuzeit

Die Grenzen zwischen Mittelalter und Renaissance verwischen sich immer mehr. Viele Züge, die man vor nicht allzu langer Zeit noch als typisch nachmittelalterlich und neuzeitlich ausgegeben hatte, wurden inzwischen bereits für das Hochmittelalter nachgewiesen. Die Geisteswelt des heiligen Thomas von Aquin hat noch vorwiegend mittelalterliche Züge, und Dantes „Göttliche Komödie" erscheint als das dichterische Gegenstück der Summa Theologica. Und doch — welch ein Abstand zwischen den beiden in ihrem Weltbild! Dantes Werk scheint zur einen Hälfte beim englischen Lehrer zu stehen, zur anderen bei dem Staufer Friedrich II. Freilich die reifste Schaffenszeit des Dichters liegt bereits jenseits der Jahrhundertwende im Trecento, das die Krise auf der breiten Bühne der Kultur und Politik offenkundig werden läßt.

In einem Buche, das sich nicht nur durch feine Ironie und Witz, sondern auch durch gründliche Gelehrsamkeit auszeichnet: „Dante und die Philosophie",[1] hat Etienne Gilson darauf hingewiesen, daß der berühmte Florentiner Dante Alighieri eine Staatstheorie vertritt, welche die mittelalterliche Einheit sprengt. „Unter dem Druck von Dantes politischer Leidenschaft ist die Einheit der vom Papst geführten Christenheit . . . plötzlich mitten durchgebrochen."[2]

Dantes politische Auffassung hängt eng mit dem zusammen, was er über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Natur und Übernatur, Wissen und Offenbarung denkt. Als Hauptquellen hierfür bieten sich sein „Gastmahl" und seine „Monarchia" dar. Beide fallen ins erste Fünftel des 14. Jahrhunderts. Für Dante gibt es zwei letzte Ziele des Menschen, entsprechend dem Doppelcharakter seiner Natur. Er ist zusammengesetzt aus Leib und Seele,

[1] *Etienne Gilson*, „Dante und die Philosophie", Freiburg 1953, Herder.

[2] a.a.O. S. 246.

Geist und Stoff, Vergänglichem und Unvergänglichem. Alle Natur richtet sich auf ein letztes Ziel. Da nun der Mensch, und er allein, von Natur aus an der Unvergänglichkeit und der Vergänglichkeit teilhat, so ist auch er allein nach zwei letzten Zielen hingeordnet, von denen das eine sein Ziel ist, soweit er vergänglich, das andere, soweit er unvergänglich ist.[3] Es gibt also zwei letzte Ziele des Menschen, eines, das seinem sterblichen Leibe entspricht, und ein anderes, auf das seine unsterbliche Seele ausgerichtet ist. Das eine ist ihm noch in diesem Leben erreichbar, das andere erst nach dem Tode, im zukünftigen.

Worin besteht nun dieses Ziel, das der Mensch nach Dante schon auf dieser Erde gewinnen kann? Dante ist hier ganz Schüler des Aristoteles, vor allem seiner nikomachischen Ethik. Für den Stagiriten besteht die höchste Glückseligkeit in der Vollendung dessen, was im eigenen Wesen angelegt ist. Im Wesen des Menschen aber ist vor allem ein auf sittlichen Grundsätzen aufgebautes Leben begründet. „Und so ergibt sich denn, daß das glückselige Leben doch wohl das der sittlichen Gesinnung gemäße Leben ist; dieses aber ist ein Leben ernster Tätigkeit und nicht des Spieles."[4] Gleich darauf bezeichnet er als die herrlichste Betätigung jene der reinen Betrachtung. Sie entspricht dem Edelsten in uns, „mag dieses nun denkende Vernunft, mag es etwas anderes sein, was seiner Natur nach zur Herrschaft und Leitung und zum bewußten Ergreifen des Idealen und Göttlichen berufen scheint, mag es an sich ein Göttliches oder das in uns am meisten Gottähnliche sein ..."[5] Im beschaulichen Leben, in der „Theoria" besteht also die höchste Glückseligkeit, und damit ist Metaphysik an sich der höchste Wert und die Liebe zu ihr, die „Philosophia", die höchste Tugend. An sich. Dante anerkennt einerseits die aristotelische Wert- und Tugendhierarchie, untersteht aber anderseits dem Zeitgeist der Spätscholastik. Er ist skeptisch gegenüber der tatsächlichen Leistungsfähigkeit der Philosophie. Die menschliche Vernunft vermag in diesem Leben nur wenige metaphysische Fragen wirklich zu beantworten. Zwar kommt uns der Glaube überall zu Hilfe, wo der Verstand uns im Stich läßt, „aber das Vorrecht, glauben zu dürfen, ist nicht gleichbedeutend mit dem Glück der Erkenntnis".[6]

Daher verlegt Dante die irdische Glückseligkeit in die Betätigung der praktischen Tugenden. Im Raume der metaphysischen Ideen unsicher und linkisch, steht der Menschengeist im praktischen Leben auf festem Grund. Die rechte Ordnung in Familie, Beruf und Staat — das ist das letzte Ziel des Menschen in diesem Leben. Und die Leuchte in diesem Raum ist das natürliche Licht der Vernunft. Und Philosophie, als Metaphysik unbefriedigend, wird als Ethik die große Lehrmeisterin des menschlichen Daseins. Daher verdient sie im Bereiche der uns erreichbaren irdischen Lebensordnung den Ehrenplatz. Dante stellt in der Tat die Moralphilosophie über die Metaphysik.[7]

Das letzte irdische Ziel ist dem himmlischen nicht eigentlich untergeordnet, und die Lehrmeisterin des irdischen Bereiches, die Philosophie, ist keine Magd der Theologie. Die Autorität aber, welche den Willen der Bürger nach den Weisungen der Philosophie wirksam auf das diesseitige Endziel ausrichtet, ist letztlich der Kaiser. Er hat seine Befehlsgewalt unmittelbar von Gott und unterliegt keiner — auch keiner indirekten — Gewalt der Kirche. Ein irdisches letztes Ziel, eine von der

[3] De Monarchia III. 16. Vgl. *Wolfram von den Steinen*, „Dante, Die Monarchie". Breslau 1926, S. 103.

[4] Nikomachische Ethik X. B. 6, 1177 a. Die deutschen Zitate werden nach der Übersetzung von *Adolf Lasson*, Aristoteles' Nikom. Ethik, Jena 1909, gegeben.

[5] a.a.O. X. B. 7, 1177 a, 10.

[6] *Gilson*, a.a.O. 353.

[7] Vgl. Dantes „Gastmahl", übersetzt und erklärt von *Dr. Constantin Sauter*, Freiburg 1911, Herder, 192/93 (Orig. II. Kap. 15); vgl. 183 (II, 14).

Theologie unabhängige weltlich-ethische Lehrgewalt der Philosophen und ein weltlich gedachtes Reich — eines hängt mit dem anderen zusammen.

Dieser ganze säkulare Kosmos ist eine für das mittelalterliche Denken unmögliche Welt. „Zusammen beherrschen die Philosophie und das Reich als letzte Instanz die Gesamtheit des menschlichen Lebens innerhalb der Ordnung der Natur. Nichts steht außerhalb ihrer Oberhoheit, denn Aristoteles zeigt den Menschen ihr natürliches Ziel, während der Kaiser diesem Ziele ihre Willenskraft unterwirft. Sind die Grundsätze des Gastmahls einmal anerkannt, so bleibt kein Teil des natürlichen menschlichen Lebens übrig, über den der Papst irgendwelche Autorität beanspruchen könnte."[8] „Dantes Ethik hat ein Ziel im Auge, das so verschieden von der übernatürlichen Moral ist und das sie mit Mitteln zu erreichen sucht, die denen der christlichen Religion genau so fremd sind, wie das Ziel und die Mittel der aristotelischen Ethik sich von der des Evangeliums unterscheiden. Dieser grundlegende Gegensatz zwischen Dante und dem heiligen Thomas bereitet ihren im übrigen nicht weniger grundlegenden Gegensatz hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Reich vor."[9]

Eines der wichtigsten Anliegen Dantes in der „Monarchie" ist dies: das Reich gegen die Eingriffe der geistlichen Gewalt zu sichern, und seine Ausflüge in die Weltweisheit dienen vielleicht erstlinig diesem Zwecke. Sein „Reich" ist nicht mehr das „heilige" des Abtes Engelbert von Admont,[10] sondern ein natürliches, nicht mehr durch die Militia Christi geweiht, sondern der irdischen Wohlfahrt dienend. Es ist nicht mehr Ausfluß der Einheit der Kirche und des christlichen Erdkreises, sondern auf die praktische Vernunft gegründet. Damit die Menschen ihr irdisches Ziel, ein glückliches Leben in einer gerechten Ordnung der Dinge, erreichen, müssen sie wirksam auf dieses Ziel hingeordnet werden und einen allgemeinen Friedenszustand genießen. Dies ist ohne Universalmonarchie, ohne ein Weltkaisertum unmöglich. Daher fordert das letzte menschliche Ziel auf Erden dieses Kaiserreich. Das ethische Lehramt dieses Reiches liegt bei der Philosophie, die Durchführung geschieht unter der obersten Leitung des kaiserlichen Weltherrschers. Dante stellt also der übernatürlichen Kirche der Theologen seinen Staat als „eine natürliche Kirche der Moralisten" gegenüber.

Trotz dieser Trennung zwischen Kirche und Reich, Philosophie und Theologie, Kaiser und Papst ist Dante kein Aufrührer im Sinne der Neuzeit. Alle Linien der auf Erden getrennten Zuständigkeiten laufen in der Hand Gottes zusammen, und er will, daß die verschiedenen menschlichen Daseinsordnungen aufeinander Rücksicht nehmen und brüderlich nebeneinander ihrer Aufgabe nachgehen. Gerade die scharfe Trennung soll den Frieden unter ihnen ermöglichen. Der mittelalterliche Mensch mußte eine solche Haltung trotzdem als Unding und Abfall verdammen. Dantes Entwurf einer neuen Weltordnung widerspricht in wesentlichen Punkten sowohl dem mittelalterlichen Lebensgefühl als auch der Theologie und Staatslehre des heiligen Thomas und anderer mittelalterlicher Denker. Der Monarch steht nach Thomas (De regimine principum I. Buch, 15. Kap.) unter dem Gesetz nicht etwa eines letzten irdischen Zieles, sondern des himmlischen und ist daher in der Auswahl und Anwendung der Mittel, die zum Ziele führen, von Jesus Christus und seinen Stellvertretern auf Erden abhängig. Eben das leugnet der große Florentiner.[11]

---

[8] *Gilson*, a.a.O. 176. [9] a.a.O. 181.

[10] De ortu et fine Romani Imperii liber, Basilea, Joannes Operinus 1553; vgl. *Gilson*, a.a.O. 193.

[11] „Denn der Kirche Grund ist Christus ...; er ist der Fels, auf dem die Kirche gebaut ist. Des Kaisertums Grund aber ist das menschliche Recht" (Dante, „Die Monarchie", III. Buch 10. Kap., *Von den Steinen* 93). Dieses Recht führt Dante zwar auch auf Gott zurück, aber nicht über die Kirche.

Im Endergebnis der Untersuchung wird man also Gilsons Danteauslegung bestätigen müssen, sicher soweit das „Gastmahl" und die „Monarchia" in Frage kommen. Dantes politisches Ideal zerstört die mittelalterliche Einheit und ist damit ein mächtiger Schritt in die Auflösung der alten Daseins- und Gesellschaftsordnung hinein. Freilich überdeckten Dantes dichterisches Feuer und religiöse Glut, die uns besonders in der „Göttlichen Komödie" entgegenstrahlen, das Zerbröckeln der Grundfesten im mittelalterlichen Weltbau zu einem guten Stück. Seine Dichtung erscheint uns eben wie ein verklärender Abgesang einer schwindenden Zeit.

Indes, selbst die Göttliche Komödie enthält etwas von Dantes Pluralismus der Wert- und Lebensbereiche. Siger von Brabant wurde von ihm in den Himmel der großen dominikanischen Lehrer versetzt. Warum? Nicht weil er Averroist war, sondern weil er, wie sowohl Etienne Gilson[12] als auch Alois Dempf[13] meinen, die Rechte einer reinen, unabhängigen Philosophie vertritt und somit ein Kronzeuge für das Anliegen Dantes selbst ist, nämlich daß Philosoph, Priester (Theologe), Fürst, die Vertreter von Kunst und Poesie gleichberechtigt und auf ihrem Gebiete völlig autonom — nur Gott verantwortlich seien. Die hierarchische Ordnung der Stände hat sich zugunsten eines geordneten Nebeneinanders oder einer kollateralen Ordnung aufgelöst. Dantes Lehre läßt sich in dem Grundsatz zusammenfassen: im eigenen Bereich besitzt jeder Beruf die ausschließliche Zuständigkeit.[14]

Eine verweltlichte Universalmonarchie, ein auf Aristoteles und die Philosophie gegründeter Weltstaat vermochte vielleicht ein paar Gelehrte oder Humanisten, jedoch niemals das Volk zu begeistern. Er widersprach dem Geiste und der Geschichte des abendländischen Reiches, seinem Ursprung und seinem eigentlichen Wesen. Daher wurde Dantes Entwurf als Reichsidee geschichtlich nicht fruchtbar. Er vermochte dem in echten Trieben und naturhaften Neigungen der Völker verwurzelten neuen national- und regionalstaatlichen Denken keinen Damm entgegenzusetzen, eher war er brauchbar, den neuen, werdenden Staat gegen kirchliche Einflußnahme zu schützen. Darüber hinaus wird ihm von Dempf die Ehre zugesprochen, die Ethik der freien Berufe in der Neuzeit eingeleitet und den Humanismus aus der Taufe gehoben zu haben.[15]

Es wäre noch zu untersuchen, inwieweit Dantes Pluralismus genauer umgrenzt werden muß; denn eine gewisse Abhängigkeit auch von der Zuständigkeit der Kirche ist doch schon damit gegeben, daß das kirchliche Lehramt die Sittengesetze in einer alle verpflichtenden und in jedem Lebensbereich gültigen Weise erklären kann.

G. F. Klenk S. J.

[12] *Gilson*, a. a. O. 300; vgl. 311, 317.

[13] *Alois Dempf* in: „L'Apocalittica di Dante", Archivio di Filosofia, Mailand-Rom 1954, II, 93 ff.

[14] Omne officium in sua potestate maximum (*Dempf*, a. a. O. 100).

[15] a. a. O. 95.

Die Fälschung des Piltdown-Unterkiefers

Man wundert sich vielleicht darüber, daß die Fälschung des Eckzahnes und des Unterkieferbruchstückes mit den beiden Backenzähnen, die zum Piltdown-Schädel („Eoanthropus") gehören sollten, so lange verborgen bleiben konnte. Das liegt sowohl an der äußerst geschickt durchgeführten Fälschung als auch an der sorgsamen Behütung, die man einem so wertvollen und wissenschaftlich so bedeutsamen fossilen Rest angedeihen läßt, um jede Beschädigung des Stückes zu vermeiden. Man gestattet nicht gern eine Untersuchung, die mit Hilfe von Säuren, Schnitten, Abspalten einzelner Teilstücke usw. vorgenommen wird. Aber die wegen der

äffischen Formausprägung des Unterkiefers immer wieder auftretenden Zweifel an der Zusammengehörigkeit von Schädel und Unterkiefer (siehe diese Zeitschrift: Gefälschter „Morgenrötemensch", Bd. 151, H. 7, 1954) und andere auffällige Befunde ließen eine derartig eingehende chemisch-physikalische Untersuchung, wie sie von J. S. Weiner, K. P. Oakley und W. E. Le Gros Clark (The solution of the Piltdown problem, Bull. Brit. Mus. [Nat. Hist.], Geol. 2, 1953) in Verbindung mit den mineralogischen, chemischen und anatomischen Instituten von London Oxford durchgeführt wurde, gerechtfertigt erscheinen.

Es war immer schon aufgefallen, daß die Backenzähne und der Eckzahn merkwürdig gleichmäßige Abschliffe aufweisen, die nicht den von Menschenaffen bekannten Abnützungserscheinungen entsprechen, wohl aber in gewissem Grad den Abkauverhältnissen bei menschlichen Zähnen nahekommen. Es war dazu gelungen, durch künstliches Abschleifen und Färben von Schimpansen-Zähnen eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Zähnen des Piltdown-Unterkiefers experimentell herzustellen. Eine genaue Untersuchung, die z. T. auch mit dem Mikroskop durchgeführt wurde, ergab dann tatsächlich deutliche Hinweise, daß beide Backenzähne künstlich abgeschliffen worden sind. Besonders die unnatürliche Ebenheit der Zahnkronenfläche, die Schärfe der Ränder an den Außenkanten des Zahnes und um die Vertiefungen innerhalb der Zahnoberfläche, also Befunde, wie sie beim normalen Kauvorgang nicht auftreten, legten dies nahe. Beim Eckzahn machten Röntgenaufnahmen deutlich, daß seine Wurzel noch nicht völlig ausgebildet ist, daß er also seinen Durchbruch noch nicht oder gerade eben erst vollzogen haben konnte. Dann aber läßt sich die starke Abnutzung der Krone, die schon die Pulpa-Höhle offenlegte, nicht durch natürliche Abnutzung, wie sie der Kauvorgang mit sich bringt, erklären, ebensowenig wie die feinen, vertikal verlaufenden Schrammen auf der Abschliffläche.

Weiterhin ergab eine erneute Untersuchung mit einer verbesserten Methode, den Fluorgehalt von fossilen Knochen festzustellen, für die Schädelknochen einen Fluorgehalt von etwa 0,1 %, der dem späteiszeitlicher Fossilien entspricht, für den Unterkiefer und die Zähne jedoch nur den geringen Gehalt von weniger als 0,03 %, wie ihn auch Knochen von jetzt lebenden Tieren aufweisen. Auch stellte sich heraus, daß das Unterkieferbruchstück fast den gleichen, die Zähne sogar einen etwas höheren Prozentsatz an Stickstoff (Nitrogen) enthielten als frische Knochen, während die Reste des Schädeldaches nur einen geringen Prozentsatz aufwiesen, wie dies bei späteiszeitlichen Fossilresten zu erwarten ist.

Schließlich ließ sich nachweisen, daß der Unterkiefer und die Zähne künstlich gefärbt sind, um sie den Schädelbruchstücken in der Farbe anzupassen. Hätte man die Zähne heute aufgesammelt, so käme man, wie Oakley sagt, zu der Feststellung, daß „das Dentin unter einem äußerst dünnen, eisenrostfarbigen, oberflächlichen Farbstoff rein weiß ist, offensichtlich nicht stärker verändert als das Dentin rezenter Zähne aus dem Boden". Der Überzug des Eckzahns besteht aus einer zähen, biegsamen, schminkeähnlichen Substanz nichtmetallischer Art. Auch die rötlich braune Eisenfärbung des Unterkiefers ist ganz äußerlich, während alle Bruchstücke des Schädeldaches intensiv durch ihre ganze Dicke hindurch von Eisenoxyd gefärbt sind. Hinzu kommt, daß sich die Mitteilung von Smith Woodward, des inzwischen verstorbenen ersten wissenschaftlichen Bearbeiters der Piltdown-Funde, durch Nachprüfung bestätigen ließ, die Farbe der Stücke, die zuerst (im Frühjahr 1912) gefunden wurden, sei durch M. Dawson, den Entdecker, ein wenig verändert worden, weil dieser sie in eine Lösung von doppelchromsaurem Kaliumbichromat eintauchte in der irrigen Meinung, sie

dadurch härten zu können. Tatsächlich enthalten diese ersten, im Frühjahr entdeckten Fundstücke chromsaure Salze, die später im Sommer gefundenen Schädelstücke jedoch nicht. Da nun auch der Unterkiefer später gefunden wurde, sollte man erwarten, daß auch er keine Spuren von chromsaurem Salz enthalte. Das aber ist nicht der Fall. Daraus schließen Weiner, Oakley und Le Gros Clark: „Die eisenfarbige, durch chromsaures Salz hervorgerufene Tönung des Unterkiefers scheint uns nur erklärbar als notwendiger Teil des Planes, den Unterkiefer eines heutigen Menschenaffen mit den mineralisierten Schädelfragmenten in Übereinstimmung zu bringen." Dann aber sind die verschiedenen Paläontologen und Archäologen, die an den Ausgrabungen in Piltdown teilnahmen, Opfer eines sorgsam vorbereiteten und höchst sorgfältig ausgeführten Betrugs.

Neuerdings (K. P. Oakley und J. S. Weiner: Chemical examination of the Piltdown implements, Nature 172, 1953) hat man auch die an der Fundstelle des Piltdown-Schädels ausgegrabenen sog. Steinwerkzeuge genauer untersucht. Alle Feuersteinstücke sind völlig eisenrostfarbig bis auf eine Ausnahme. Ausgerechnet das dreieckige Feuersteinstück aus der Schicht unmittelbar über dem Horizont, der die Schädelreste barg, ist mit Hilfe von chromsaurem Kalium gefärbt. Entfernt man diese Farbschicht, dann ist das Stück grauweiß und von andern, mechanisch zerbrochenen Stükken nicht mehr zu unterscheiden, wie man sie auf gepflügten Äckern in Kreidegebieten findet. „Während man einen Knochen noch in eine Lösung von Kaliumbichromat mit der Absicht eintauchen kann, ihn zu härten, so behandelt ein Finder ein Feuersteinstück doch wohl nur deshalb in dieser Weise, weil es eine bestimmte Farbe aufweisen soll."

In einer letzten Veröffentlichung (J. S. Weiner und K. P. Oakley: The Piltdown fraud: available evidence reviewed, Amer. J. Phys. Anthrop. 12, 1954) findet sich noch folgende interessante Feststellung: „Wenn man den Unterkiefer mit einem Zahnbohrer tief anbohrte, um eine hinreichende Probe für die Neubestimmung des Fluorgehaltes zu erhalten, dann entstand ein Brandgeruch, und der Auswurf bestand aus sehr kleinen Flocken. Wurden aber die Schädeldachknochen in derselben Weise angebohrt, dann entstand kein solcher Geruch, und die gewonnene Probe bestand aus Pulver."

Alle diese und noch einige andere Gründe veranlassen Weiner, Oakley und Le Gros Clark, das Unterkieferbruchstück und den Eckzahn als eine bewußte Fälschung zu erklären. Zur Entlastung derjenigen, die die Zusammengehörigkeit aller in Piltdown gefundenen fossilen Reste zu einem Individuum verteidigten oder den Unterkiefer und den Eckzahn einem fossilen Menschenaffen zuschrieben oder die Unlösbarkeit des Piltdown-Problems vertraten, betonen sie, daß die Fälschung des Unterkiefers und des Eckzahns so außerordentlich geschickt gemacht worden sei und die Ausführung des Betrugs so völlig gewissenlos und unerklärlich erscheine, daß sie in der Geschichte der paläontologischen Entdeckungen nicht ihresgleichen habe. Paul Overhage S.J.

Beiträge zu einem neuen Pascal-Bild

Pascal gehört zu den Großen, die sich zusammen mit ihrem Werk durch ihre Totenmaske ins allgemeine Bewußtsein eingeschrieben haben. Es geht uns bei ihm wie bei Beethoven, bei Napoleon oder Moltke: wir hören ihren Namen und sehen sogleich ihre ergreifende Maske vor uns. Doch das im Tode erstarrte Antlitz kann dem Lebenden, dem es angehörte, auch Unrecht tun. Gerade bei Pascal möchte man fragen, ob nicht von seiner Totenmaske her ein Schatten auf seine ganze Gestalt fällt. Die enge Verbindung unseres Pascal-Bildes mit dieser Maske verstärkt die Neigung, ihn als Dulder zu sehen, als einen Menschen,

der stets und immer nur gelitten hat. So in einer neueren Veröffentlichung wieder Reinhold Schneider: „Vom achtzehnten Lebensjahr an hat Pascal keinen Tag ohne Schmerzen gehabt; seine Existenz ist nur als eine leidende zu verstehen."[1] Ganz ähnlich Hermann Platz. Er sieht schon in der Heimat Pascals, in der düsteren Auvergne eine Vorbedeutung: „Mit seinen vierzig erloschenen Vulkanen gleicht das eigentliche Gebirgsland einer düsteren Brandstätte." Und: „etwas vulkanisch Düsteres ist mit Pascal diesem harten Boden entstiegen."[2] Hans Ehrenberg nennt ihn einen „Mann tiefster Schwermut" (In der Schule Pascals, 1954).

Diese Sicht des „kranken" und „düsteren" Pascal ist seit je bei seinen Verehrern wie bei seinen Gegnern klassisch. Nietzsche hat vom intellektuellen Gewissen Pascals gesagt, daß es „tief", „verwundet" und „ungeheuer" gewesen sei. Er sieht in diesem ihm, wie er meint, ebenbürtigen Bruder, von dem er „unendlich viel gelernt" hat und den er „liebt", ein Opfer des Christentums. Für ihn ist der Glaube Selbstverstümmelung: „Jener Glaube Pascals, der auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich sieht."[3] Nietzsche kann es dem Christentum nicht verzeihen, daß es einen Genius wie Pascal zugrunde gerichtet und diesen „schönsten Marmor" verdorben hat. Er kommt von Pascal nicht los.[4] An über siebzig Stellen ist in seinen Werken von ihm die Rede, während sich im ganzen weiten Werk Goethes nur eine einzige Stelle zu Pascal finden läßt. Sie stammt vom jungen Goethe und steht in einer Besprechung der „Frankfurter gelehrten Anzeigen" (1772/73): „Wir müssen es einmal sagen, weil es uns schon lange auf dem Herzen liegt: Voltaire, Hume, la Mettrie, Helvetius, Rousseau, und ihre ganze Schule, haben der Moralität und der Religion lange nicht so viel geschadet, als der strenge, kranke Pascal und seine Schule."[5]

Ist das „düstere" und „kranke" Pascal-Bild authentisch oder ist es eine Verzerrung? Und wenn es eine Verzeichnung ist, woher stammt diese? Albert Béguin ist in einer ansprechenden Studie diesen Fragen nachgegangen.[6] Man habe Pascal zum klassischen Vertreter der Unruhe gemacht. Danach wäre er die Beute einer seelischen Angst, die auf seine physischen Leiden zurückginge. Ihre krankhaften Symptome lägen dicht bei nervösen Zwangsvorstellungen. Schließlich hätten sie eines Tages dem also Gequälten einige der ergreifendsten Schreie geistiger Not entlockt, die je aus einer Menschenbrust herausgeschrien wurden.

„Das Bild dieses düsteren und zerquälten Pascal hat von der Romantik bis zu Barrès ganze Generationen verführt, die in ihm ihre eigene Not wiederzufinden glaubten. Aber es muß uns schon stutzig machen, daß der erste, der diese Deutung vertrat, Voltaire ist. Von ihm stammen die ewig nacherzählten (aber nie nachgeprüften) Geschichten von dem Abgrund, den Pascal zu seiner Linken gähnen sah, und von dem Stuhl, den er neben sich stellte, um sich vor ihm zu schützen. Voltaire brauchte eben das Schauspiel eines Christen, den seine düsteren Vorstellungen verzehrten. Dann kam Chateaubriand. Er hat eine schöne Seite über dieses ‚erschreckende Genie' geschrieben; nur ist sie voller Irrtümer. Es folgten die Jungen. Sie liebten diese Stimme, die sich in der Nacht der Verzweiflung erhob."

---

[1] Pascal. Ausgewählt und eingeleitet von *Reinhold Schneider*. Fischer-Bücherei, Frankfurt/M.-Hamburg, Dezember 1954, S. 17.

[2] Pascal. Der um Gott ringende Mensch. Dülmen 1937, Laumann, S. 11.

[3] Jenseits von Gut und Böse. Leipzig 1910. Werke Bd. VII, S. 70 ff.

[4] Der früh verstorbene französische Germanist Henry Bauer hat in seiner unvollendet gebliebenen Studie „Pascal et Nietzsche" diese Beziehungen untersucht. Sie erschien in der „Revue Germanique" vom Januar 1914 (S. 1—51) und enthält reiche Quellenangaben.

[5] Jubiläumsausgabe (Weimar 1896) Bd. 37 S. 255 f.

[6] Pascal par lui-même. Images et textes présentés par Albert Béguin. Paris 1952. Editions du Seuil.

„Joubert hat wohl als einziger einen andern Pascal gesichtet, einen Pascal ‚geistiger Festigkeit und ohne Leidenschaft'. Aber wenn sein Urteil auch von den andern Fehlurteilen abweicht, so ist es darum selbst nicht weniger falsch. Es hat auch Paul Valéry nicht gehindert, sich Pascal zum Gegner zu wählen und ihm vorzuwerfen, er habe, da er der Wissenschaft den Abschied gab, das Vage und Unbestimmte der exakten Erkenntnis vorgezogen. Das ist doppelt falsch: denn erstens hat Pascal seine mathematischen Studien niemals eingestellt, und zweitens hat er niemals die Forderungen eines klaren Denkens verleugnet."[7]

Béguin hebt an Pascals Wesen das Jugendlich-Geniale, das Stürmisch-Ungeduldige hervor. Pascal, dem ja nur 39 Jahre zugemessen waren, ist wesentlich „un génie juvénile". Er will und kann sich keine Zeit lassen. Alles sind bei ihm stürmische und rasche Eroberungen, und auch sein Stil ist dadurch bestimmt. Er hat nicht die Geduld, das Gewonnene auszubauen. Das mögen andere nach ihm tun. Ihm genügt ein rapider Entdeckerblick; dann treibt ihn seine „impatience créatrice" zu einem neuen Sprung und zu neuen Entdeckungen und Eroberungen weiter. Pascal ist ein Mann voll Wissensdurst und Wissensstolz. Er weiß, daß Wissen Macht ist, und will immer recht haben und immer der Erste sein. Er lebt ein intensives Leben als Ebenbürtiger unter all den großen Namen, die den Geist des grand siècle prägen. Es ist noch gar nicht der Pascal der letzten Jahre, der Pascal des Duldens und der Totenmaske. Man lese nur seinen stolzen Brief an die junge Königin Christine von Schweden, der er seine Rechenmaschine übersendet![8]

Und man vertiefe sich in das Pascal-Porträt von Philippe de Champaigne! Denn Béguin kann eine überraschende Bestätigung seiner Pascal-Deutung vorweisen: ein neu entdecktes Pascal-Bild, das eben von Philippe de Champaigne stammt. Das Porträt wurde von Ulysse Moussali im Jahre 1952 entdeckt und wird von ihm auf 1656/57 datiert. Damals war Pascal 33 Jahre alt und begann, die Provinzialsbriefe zu schreiben. Sowohl eine eingehende physiognomische Analyse wie ein Vergleich mit der Totenmaske machen es für Moussali zur Gewißheit, daß es sich um ein echtes Porträt Pascals handelt.[9] Béguin und andere Kritiker haben sich bereits dieser Auffassung angeschlossen.

Das neue Pascal-Bild ist also im Wortsinn ein „Bild". Es ist tatsächlich ein ganz anderer Pascal, als ihn die Legende sich vorstellt. „Das Porträt von Philippe de Champaigne", schreibt Maxime le Roy, „tritt an die Stelle der Totenmaske und des berühmten Stiches von Edelinck. Es führt unwillkürlich zur Vorstellung eines gar nicht gequälten Pascal. Es ist ein Pascal, der lächelt. Man möchte sagen, es ist ein Mann, der auf sich hält, der Freund von Miton und Méré; und das waren umgängliche, freundliche, mondäne und artige Herren."[10] Es ist der lebendige und dynamische Pascal, den Jean Steinmann in seinem Pascalbuch als „jungen Archimedes" schildert, als den Weltmann, Spieler und Höfling, der er vor seiner Bekehrung war, und zugleich der unerhört schmissige Kampfschriftsteller der Provinzialsbriefe, der den leichten, journalistischen Ton in die theologische Diskussion hineingebracht hat und von dem man gesagt hat, er habe die französische Prosa geschaffen.[11] Moussali deutet das neu entdeckte Pascal-Bild auf die gleiche Weise: „Dieses Antlitz drückt nichts von der quälenden Angst aus, die

---

[7] *Béguin* a.a.O. S. 14.

[8] Briefe des Blaise Pascal. Übersetzt von Wolfgang Rüttenauer. Leipzig 1935, Jakob Hegner. S. 117—122. Vgl. auch die Auswahl von *Reinhold Schneider* a.a.O. S. 119—121.

[9] Ulysse Moussali. Le vrai visage de Pascal. Paris 1952, Plon. Eine Wiedergabe des Bildes findet sich bei *Béguin* a.a.O. S. 112.

[10] Petite Histoire de l'Interprétation des: „Pensées" de Pascal; in: Liberté de l'Esprit. Mai 1953. S. 114.

[11] *Jean Steinmann,* Pascal. Paris 1954, Editions du Cerf.

man immer aus Pascals Pensées herauszulesen glaubte. Es ist das Antlitz eines Mannes, der einen klaren und festen Blick auf die Welt richtet. Man glaubt, im Ausdruck seiner Augen etwas von der Ironie zu lesen, die den Lesern der Provinzialsbriefe nur zu gut bekannt ist."[12] Und tatsächlich ist das Porträt ja sehr wahrscheinlich genau zu jener Zeit gemalt worden.

Endlich macht Béguin glaubhaft, daß die übliche Deutung der „angoisse" bei Pascal auf einem Mißverständnis der Interpretation beruht. Vorschnell und unbesehen hatte man allzu oft die Pensées als autobiographische Bekenntnisse verstanden. Derjenige, den z. B. „jene unendlichen Räume erschreckten", war niemand anders als Pascal selbst. Gerade die zahlreichen derartigen Fragmente schienen ein unerschütterlicher Beweis für den „düsteren Pascal" und seine „Angst". Aber sind diese Teile der Pensées so zu verstehen? Gilbert Chinard hatte das bereits geleugnet.[13] In seinem Gefolge tut es nun auch Béguin. Er zeigt, daß sich solche Stellen bewußt an den Leser der geplanten Apologie des christlichen Glaubens richten. Pascal setzt bekanntlich einen „aufgeklärten" Ungläubigen voraus, der in einem tragischen Irrtum befangen lebt, und sich in einer Scheinsicherheit wiegt, aus der es ihn aufzuschrecken gilt. Daraufhin sind die besagten Fragmente bewußt angelegt. „Die Worte Pascals über das kosmische Entsetzen oder das nahe Bevorstehen des Todes sind nicht Geständnisse eines Geängstigten. Sie bilden vielmehr Teile einer Beweisführung in der Hand eines Mannes, der sein Instrumentarium völlig beherrscht. Es sind Ordnungsrufe, die im Gespräch ihren ganz bestimmten Platz finden sollten: genau in dem Augenblick, da es eine trügerische Sicherheit aufzusprengen galt ... Es ist eine systematische Bestandsaufnahme, hinter der kein gequältes Gemüt, sondern eine souveräne Intelligenz und eine souveräne Ruhe stehen . . . Die Leidenschaft, die in den Worten vibriert, ist nicht erlebte Angst, sondern der leidenschaftliche Wille, diese Angst (im Leser) hervorzurufen."[14]

Man sieht nach Ansicht von Béguin auch zu einseitig das erste Anliegen der Apologie: nämlich die falschen Sicherheiten zu zerstören. Man vergißt, daß ihr ein zweites Anliegen entspricht: den auf solche Weise unsicher gewordenen und aufgebrochenen Menschen für die Gnade des Glaubens bereit zu machen. „Dieser zweite Teil ist vielschichtig; dennoch läßt er sich in einem zentralen Bekenntnis zusammenfassen, auf das alle Straßen des Pascalschen Denkens als auf ihre Mitte zulaufen: Jesus Christus ist die heilige Liebe (la charité) und die Quelle der heiligen Liebe. Er ist die Quelle jener communio, die aus dem Menschengespött eine Kreatur macht, die Gottes fähig ist. Er ist ‚der Gott, der sich der innersten Seele mitteilt, sie mit Demut, Freude und Liebe erfüllt'. Die Freude Pascals, von der man so wenig spricht, wirft ihr Licht auf die ganze zunächst so streng erscheinende Apologie."[15]

Niemand, der Pascal wirklich kennt, wird den düsteren und jansenistischen Einschlag in seinem Werk verkennen. Und es ist sicher verdienstlich, wenn etwa Josef Ternus S. J. vor der modernen Einseitigkeit warnt, in Pascal nur den „existenziellen Denker" zu preisen und die philosophisch-theologischen Verzeichnungen zu übersehen, die tatsächlich die Argumentation der gesamten Apologie bedrohen. Dahin gehört der Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben und das jansenistisch gefärbte Menschenbild.[16] Dennoch liegen auch hier die Dinge nicht einfach und erscheint uns auch das überlieferte jansenistische Pascal-Klischee nicht ohne weiteres gültig. Man kann z. B. fragen,

[12] *Moussali* a.a.O. S. 31.

[13] *Gilbert Ginard,* En lisant Pascal. Lille und Genf, 1948. Vgl. *Albert Béguin,* Etudes Pascaliennes, in „Critique" 1950, S. 1067 bis 1079.

[14] *Albert Béguin,* Pascal par lui-même. S. 48.

[15] *Béguin* a.a.O. S. 54 f.

[16] Zur neueren Pascalliteratur. Literaturbericht in „Geist und Leben" Würzburg, Echter-Verlag. 21. Jg. (1948) S. 467—471.

ob nicht Henri Bremond zu sehr von vornherein Partei ist und manchem Pascal-Wort vorschnell eine jansenistische Deutung unterschiebt. Jacques Chevalier ist jedenfalls der Meinung, daß Pascal keineswegs einfach von den Jansenisten und ihrer Strenge beschlagnahmt werden kann: „Was den Jansenismus Pascals oder besser seinen Port-Royalismus angeht, so kann er nicht bestritten werden. Aber man muß gleichfalls anerkennen, wenn das viele auch noch nicht zugeben wollen, daß er nur ein Durchgangsstadium in der Entwicklung des Pascalschen Denkens darstellt und zwar nicht das letzte."[17] Chevalier warnt davor, gewisse in die Nähe der Provinzialsbriefe gehörige Fragmente zum Schlüssel der gesamten Apologie machen zu wollen. „Das Licht, welches das Gesamtwerk Pascals erhellen kann, ist für uns nicht die Erkenntnis seiner tastenden Anfänge, sondern das Licht, zu dem er bei seinem Tode hingefunden hat; das Licht, das die letzten Monate seines irdischen Lebens erhellte. Es ist das Licht, das offenbar über seinem ganzen geistigen Weg gestanden hat und ihm den Plan des Werkes eingab. Es findet seinen klarsten Widerschein in den Fragmenten der letzten Lebenszeit. Sie sind die schönsten; denn sie geben uns den wahren Pascal: den Pascal, der zur Wahrheit gefunden hat."[18]

Pascal ist am Ziel: er hat die heilige Liebe gefunden. Durch die heilige Liebe wird der Mensch ein Glied am Leibe Christi und an seinem mystischen Leibe, der die Kirche ist. Béguin spricht davon, wie die Fragmente der Pensées, die sich mit der Gemeinschaft der Heiligen befassen, von einer eigentümlichen Beschwingtheit und Bewegtheit sind. „Was bleibt auf dieser Gipfelhöhe von dem düstern, eifernden und harten Pascal übrig, dessen Bild man uns ständig vor Augen gestellt hat? Und was bleibt noch von dem Jansenisten übrig bei einem Manne, der schreibt, die von Port-Royal hätten tiefer Unrecht als die Jesuiten, weil sie die Natur zu wenig gelten ließen? Er, Pascal, wußte, daß die Natur ein Bild der Gnade ist."[19]

Das neu entdeckte Porträt bekräftigt also nur, was biographische Forschung und eine sorgfältige Interpretation seiner Werke nahelegen: das Bild des zerquälten und niederdrückenden Pascal ist einseitig. Es erhält eine wichtige Korrektur durch das neue Pascal-Bild: „Was von Pascal lebendig bleibt, ist gerade das, was von jansenistischen Einflüssen unberührt blieb: eine Lebendigkeit von Seele und Geist, in der Liebe und Erkenntnis durch die Pflicht nicht gefesselt sind; ein frohes, freies, sich verschwendendes Wesen, das seine strenge Auffassung vom Menschen nicht zu lähmen vermag. Denn Pascal ist nicht nur der Zeuge der Unordnung und Schwäche, die im Menschen sind; er bleibt auch der Zeuge und der Verkünder seiner Größe."[20]

Franz Hillig S.J.

[17] *Jacques Chevalier,* Pensées de Pascal sur la Vérité de la Religion. Paris o. J., Boivin, S. XI. Vgl. hierzu und zum Ganzen auch: *Romano Guardini,* Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal (Leipzig 1935, Jakob Hegner). Ihm gegenüber betont *Theophil Spoerri* die protestantischen Züge im religiösen Denken Pascals (Der verborgene Pascal. Hamburg 1955, Furche Verlag).

[18] *Chevalier* ebd.

[19] *Béguin,* Pascal par lui-même. S. 56.

[20] *Béguin,* Etudes Pascaliennes. S. 1079.

Naturrecht, positives Recht und apriorische Rechtslehre

Es ist nicht so sehr ein Widerstand gegen die ethische Fundierung des Rechts, der sich in der nach dem zweiten Weltkrieg so erfreulich neubelebten Diskussion um das Naturrecht bei dessen Gegnern zeigt, als eher die Besorgnis vor einem neuerlichen Versuch, mit Hilfe apriorischer Sätze das positive Recht als solches in Mißkredit zu bringen. Hier könnte nun eine 1913 zum erstenmal veröffentlichte und jetzt neu herausgegebene Arbeit des Phänomenologen Adolf Reinach[1] zu mancher Klä-

[1] *Adolf Reinach,* Zur Phänomenologie des Rechts, Kösel-Verlag, München 1953, 226 S.

rung beitragen. Es wird nämlich in ihr auf die Möglichkeit einer „apriorischen Rechtslehre" hingewiesen, die einerseits in keinerlei Gegensatz zum positiven Recht stünde, anderseits aber auch noch nicht mit dem Naturrecht identisch wäre. Es dürfte fruchtbar sein, dieses Anliegen aufzugreifen und es — hier über Reinach hinausgehend — in den Zusammenhang einer richtig verstandenen Naturrechtslehre zu stellen.

Was uns Reinach „über die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes" sagt, hat in erster Linie zum Ziel, an Hand von Einzelproblemen aus dem bürgerlichen Recht zu zeigen, daß der positiv-rechtlichen Regelung der einzelnen Rechtsinstitute gewisse Gesetzmäßigkeiten vorgegeben sind. „Wir werden zeigen", schreibt er, „daß die Gebilde, welche man allgemein als spezifisch rechtliche bezeichnet, ein Sein besitzen, so gut wie Zahlen, Bäume oder Häuser (14), ... Indem wir uns in das Wesen dieser Gebilde vertiefen, erschauen wir, was streng gesetzlich von ihnen gilt, erfassen wir in analoger Weise Zusammenhänge, wie durch Vertiefung in das Wesen von Zahlen oder geometrischen Gebilden" (15). Daraus folgert Reinach: „Neben reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft gibt es auch eine reine Rechtswissenschaft, wie jene zusammengefügt aus streng apriorischen und synthetischen Sätzen (18) ... Wir werden sehen", sagt er an anderer Stelle, „daß es eine reiche Fülle solcher apriorischer Sätze gibt, streng formulierbar und evident einsichtig, unabhängig von allem erfassenden Bewußtsein, unabhängig auch vor allen Dingen von jedem positiven Recht, genau so wie die rechtlichen Gebilde, von denen sie gelten" (16).

In scharfsinnigen, besonders für den Juristen aufschlußreichen Einzeluntersuchungen wird dies aufgezeigt. Anspruch, Versprechen, Verbindlichkeit, Vertretung, Besitz, Eigentum, Forderungszession, Pfandrecht u. a. m. werden eingehend analysiert. Die Beschränkung auf das bürgerliche Recht ist aber nicht wesentlich; Reinach ist vielmehr der Meinung, „daß auch die anderen rechtlichen Disziplinen, insbesondere Strafrecht, Staats- und Verwaltungsrecht, einer solchen Grundlegung fähig und bedürftig sind" (17, Anm.).

Es ist vielleicht gut, hier anzumerken, daß der im ersten Weltkrieg gefallene Adolf Reinach einer der Hauptvertreter der phänomenologischen Schule war. So konnten ihm, dem gleichzeitig voll ausgebildeten Juristen, die aller Jurisprudenz innewohnenden Wesensgesetzlichkeiten nicht verborgen bleiben. Echte Phänomenologie besteht ja nicht in einem bloßen Beschreiben äußerer Erscheinungen, sondern ihr Anliegen ist die Freilegung der jeder Wirklichkeit eigenen Wesenheiten.[2] Dies ist nicht immer leicht und schließt eine vorschnelle Annahme scheinbar apriorischer Sätze aus: „Auch letzte Wesensintuitionen müssen erarbeitet werden. Und nur die rein phänomenologische Analyse vermag jene von Zweifeln nicht mehr belastete, evidente Einsicht in Wesenszusammenhänge zu schaffen . . ." (215).

Die solcherart gefundene Rechtslehre soll also mehr sein als eine „allgemeine Rechtslehre", die induktiv in den einzelnen positiven Rechtssetzungen allgemeine Prinzipien aufzufinden hätte (216). Anderseits soll sie aber, wie ausdrücklich gesagt wird (219), keineswegs ein „ideales" Recht begründen, das das positive Recht zu ersetzen oder zu ergänzen hätte. Um Reinachs Darstellung vom Verhältnis der apriorischen Wesensgesetzlichkeiten zum positiven Recht richtig zu verstehen, muß betont werden, daß ihn in der vorliegenden Untersuchung nur die spezifisch rechtlichen Gebilde (Anspruch, Vertretung, Pfandrecht, Forderungszession u. dgl.) interessieren, während er auf die für das eigentliche Naturrecht bedeutsamen Wesensgesetzlichkeiten, die aus der Menschennatur folgen, nicht eingeht.

[2] Vgl. hierzu *Adolf Reinach*, Was ist Phänomenologie? Mit einem Vorwort von Hedwig Konrad-Martius, Kösel-Verlag, München 1951, 72 S.

Was er eigentlich zeigen will, ist folgendes: die im Rechtspositivismus herrschende Annahme, daß diese spezifisch rechtlichen Begriffe von den rechtserzeugenden Faktoren erst erschaffen seien, ist unzutreffend. „Das positive Recht findet die rechtlichen Begriffe, die in es eingehen, *vor; es erzeugt sie mitnichten*" (14). Sie sind es, die ein positives Recht überhaupt erst möglich machen: „Die rechtlichen Gebilde bestehen unabhängig vom positiven Recht, sie werden aber von ihm vorausgesetzt und benutzt" (18).

Die positive Rechtssetzung ist nach Reinach jedoch keineswegs an die Sätze der apriorischen Rechtslehre gebunden: „Ihre Sätze werden freilich nicht wie die Sätze der reinen Mathematik und Naturwissenschaften unverändert übernommen. Sie machen zwar unser positives Recht und unsere positive Rechtswissenschaft allererst möglich, aber nur umgestaltet und modifiziert vermögen sie in sie einzugehen" (18) . . . „Das positive Recht kann nach Belieben abweichen von den Wesensgesetzlichkeiten, welche von den rechtlichen Gebilden gelten" (17). Dafür bringt Reinach einige Beispiele, die er durch vorausgehende Analysen entsprechend fundiert hat. „Wir stellten es . . . als ein Wesensgesetz auf, daß ein Anspruch nicht ohne weiteres zediert werden kann, daß niemand das Eigentum an einer Sache verschaffen kann, welche ihm nicht gehört, daß ein Pfandrecht an eigener Sache unmöglich ist. Das positive Recht dagegen lehrt uns: Ansprüche können in der Regel ohne weiteres durch ihren Inhaber übertragen werden, der Gutgläubige erwirbt das Eigentum an einer beweglichen Sache, welche ihm ein Nichteigentümer überträgt (vorausgesetzt, daß es sich um keine ‚abhanden gekommene' Sache handelt), es gibt eine Hypothek des Eigentümers an der eigenen Sache. Wir verzichten auf die Anführung weiterer Fälle: es gibt kaum einen der Sätze, die wir als Wesensgesetz in Anspruch genommen haben, dem wir nicht einen abweichenden Satz aus dem positiven Rechte gegenüberstellen könnten. Und — um es ganz prinzipiell zu sagen —: es gibt überhaupt keinen Satz, zu dem nicht eine solche Abweichung denkbar wäre. Daß ein Anspruch durch Erfüllung erlischt, ist gewiß so einleuchtend als nur irgendein logisches oder mathematisches Axiom. Aber warum sollte nicht, wenn sich dies als zweckmäßig erweisen sollte, ein positives Recht die Bestimmung treffen, daß gewisse Ansprüche nur dann erlöschen, wenn ihre Erfüllung vom nächstgelegenen Amtsgericht urkundlich bestätigt worden ist?"

Um es an dieser Stelle gleich vorwegzunehmen: daß eine gewisse Freiheit des positiven Rechtes gegenüber den apriorischen Wesensgesetzlichkeiten der Rechtsinstitute besteht, hat Reinach sicher richtig gesehen und wir werden den tieferen Grund für diese zunächst so erstaunliche Möglichkeit noch aufzuzeigen versuchen. Falsch oder doch sehr dem Mißverstehen ausgesetzt sind aber Reinachs überspitzte Formulierungen zu diesem Punkt, die etwa in der Behauptung gipfeln, „daß das positive Recht seine Bestimmungen in absoluter Freiheit trifft, rein auf den wirtschaftlichen Bedürfnissen, auf den jeweiligen sittlichen Anschauungen und dgl. fußend, ungebunden durch die Sphäre apriorischer Gesetze, welche wir im Auge haben . . ." (16 f.), wobei die Zweideutigkeit in dem Ausdruck „auf den jeweiligen sittlichen Anschauungen fußend" noch gar nicht in Betracht gezogen sei.

Auf die ausführliche Begründung, die Reinach selbst gibt (177 ff.), kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden. Nur kurz sei angedeutet, daß er keinen Widerspruch im eigentlichen Sinne sieht, wo ein apriorisches Wesensgesetz dem positiven Recht widerspricht: Bei dessen Festlegungen handelt es sich nämlich um *Bestimmungen* „jenseits des Gegensatzes von wahr und falsch" (168). Sie können „im theologischen Sinn ‚richtig' oder ‚unrichtig' sein, . . . aber niemals logisch wahr oder

falsch" (ebd.). Die Sätze der apriorischen Rechtslehre dagegen sind echte *Urteilssätze,* so wie $2 \times 2 = 4$ einer ist (167).

Aus solchem Vor-Liegen apriorischer Rechtssätze ist also noch nichts über eine zwangsläufige Anerkennung derselben durch das positive Recht gefolgert. Ja, es kann im konkreten Fall „Formalismus" sein, an apriorischen Gesetzen festhalten zu wollen, wo einem positiven Rechtssystem inhärierende Grundsätze eine andere Lösung fordern (201).

Aus dem bisher Gesagten, das wir, abgesehen von den oben angedeuteten Einschränkungen, für durchaus annehmbar halten, werden noch zwei weitere Sachverhalte verständlicher. Es finden sich in der Jurisprudenz häufig Sätze, die sich „von selbst verstehen" oder „sich aus der Natur der Sache ergeben". „In den weitaus meisten Fällen", behauptet Reinach, „handelt es sich dabei nicht, wie man gemeint hat, um Sätze, deren Zweckmäßigkeit oder deren Gerechtigkeit ohne weiteres einleuchtet, sondern um Gesetzmäßigkeiten der apriorischen Rechtslehre. Es sind wirklich Sätze, die sich aus der ‚Natur' oder dem ‚Wesen' der in Frage stehenden Begriffe ergeben" (19). Zum andern wird die Langsamkeit erklärlich, mit der sich manche Rechtsinstitute entwickelt haben, da die positive Rechtsentwicklung vielfach geneigt ist, an apriorischen Gesetzen festzuhalten. „Die dem positiven Recht immanente Freiheit wird nicht von Anfang an mit voller Kraft betätigt ... So dürfen wir hoffen, daß die apriorische Rechtslehre auch der Rechtsgeschichte hier und da einen klärenden Beitrag zu liefern vermag" (19). Das klassische Beispiel wäre hier wohl die (127 ff.) eingehend analysierte Anspruchszession (§ 398 BGB). Obwohl sie wegen ihrer „apriorischen" Unmöglichkeit im römischen Recht solche Schwierigkeiten machte, ist sie dem heutigen Juristen selbstverständlich (203 ff.).

Reinach geht auch kurz auf das Verhältnis seiner apriorischen Rechtslehre zum Naturrecht ein (216—226). Er hat dabei allerdings nur die Naturrechtstheorien des Rationalismus im Auge, die so eine Art Idealrecht mit zwingenden und unwandelbaren Inhalten den positiven Rechten entgegenstellen. Im Gegensatz dazu wollen seine apriorischen Wesensgesetzlichkeiten keine Rechtssätze sein, sondern nur Wesensmöglichkeiten zu Schaffung von Recht. Die Frage nach der sittlichen Fundierung eines positiven Rechtssystems — das eigentliche Problem des Naturrechts — wird nicht weiter untersucht, da hierbei ja ganz neue Gesichtspunkte wirklich werden.

Aufschlußreich für das Anliegen Reinachs ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung über das Wesen der juristischen Begabung: „Ein guter Teil dessen, was man als ‚juristische Begabung' bezeichnet, scheint uns in der Fähigkeit zu liegen, aus der ungeheuren Fülle des Geschehens die rechtlich relevanten Linien mit unbedingter Sicherheit zu erschauen und herauszuheben. Man spricht oft von dem ‚natürlichen Rechtsgefühle', das den juristisch Begabten auch ohne Kenntnis des in Betracht kommenden positiven Rechts leite. Indessen kann man durchaus nicht sagen, daß Menschen mit einem besonders fein entwickelten Fühlen für das, was gerechterweise sein sollte, stets auch begabte Juristen wären; die Erfahrung scheint eher auf das Gegenteil hinzuweisen. Viel wichtiger als das ‚Gefühl' für das *Gerechte* ist das ‚Gefühl' für das *rechtlich Relevante,* das heißt, für jene eigenartigen Geschehnisse, von denen wesensgesetzliche Zusammenhänge gelten, und die Einsicht in die Zusammenhänge, welche von ihnen gelten. Die Prüfung des so gewonnenen Resultats darauf hin, ob es auch den Erwägungen der Billigkeit und Zweckmäßigkeit standhalten kann, bildet erst die zweite Etappe" (212).

So weit Reinach. Es muß aber nun die Frage erhoben werden, wie die „apriorische Rechtslehre" — um in Reinachs

Terminologie zu bleiben — zu einem richtig verstandenen Naturrecht steht. Es scheint, daß einer der Hauptfehler des rationalistischen Naturrechts der Aufklärung gerade darin bestanden hat, die apriorischen Wesensgesetzlichkeiten der Rechtsinstitute als „naturrechtlich" zu deklarieren. Die daraus folgenden wilden Konstruktionen (in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts brachte jede Leipziger Buchmesse wenigstens acht neue Naturrechtssysteme heraus!) machen den heute noch tiefeingewurzelten Widerstand so vieler Juristen gegen das Naturrecht verständlich.[3]

Der „klassischen" Naturrechtslehre der antiken und mittelalterlichen Philosophie ist aber solches Konstruieren fremd. Eindeutig formuliert werden nur allererste Prinzipien des Rechtslebens, die dann nach Zeit und Umständen eine je andere Ausprägung erfahren. Soweit diese Prinzipien rein formal sind („das Gute ist zu tun", „jedem das Seine"), ist es klar, daß sie die inhaltliche Ausgestaltung des Rechts offen lassen. Aber auch wo diese Prinzipien bereits einen Inhalt haben, der sich aus der unveränderlichen personalen Eigenheit des Menschen ergibt, sind nur die ersten ursprünglichen Prinzipien als eigentliche und damit unabdingbare Naturrechtssätze anzusehen (Recht auf Leben, Eigentum, Ehre, persönliche Freiheit, Gründung einer Familie z. B. sind korrelativ zur Möglichkeit der personalen Verwirklichung und daher „naturrechtlich" begründet). Ihre konkrete Verwirklichung bleibt ebenfalls Aufgabe der jeweiligen Kulturepoche.

Rechtsschöpfung bestünde damit in der „Durch-Formung" der Zeit- und Lebensumstände eines Volkes mit diesen grundlegenden Prinzipien der Gerechtigkeit. Soweit hierbei positives Recht — als gesetztes oder Gewohnheitsrecht — geschaffen wird, muß dieses zwangsläufig auf die apriorischen Wesensgesetzlichkeiten der an sich möglichen Rechtsgebilde zurückgreifen. Diese sind damit in gewissem Sinne auch dem Naturrecht vorgegeben, ohne im eigentlichen Sinne zu ihm zu gehören und an seinem unabdingbaren Geltungsanspruch Anteil zu haben.

Damit haben wir auch den Grund gefunden für die von Reinach so betonte — und überbetonte — Freiheit des positiven Rechtes gegenüber den apriorischen Wesensgesetzlichkeiten. Gerade weil das Naturrecht nicht deren additative Summierung ist, kann es den Spielraum für ihre Aus- und Umgestaltung gewähren, den bei Rechtsschöpfung wie Rechtsfindung die Jurisprudenz beanspruchen muß, die ja nicht so sehr eine rein theoretische Wissenschaft als vielmehr eine „praktische Kunst" ist.

Reinachs Untersuchungen sind also in vieler Hinsicht aufschlußreich, und ihre Fortführung könnte noch manches zur Abgrenzung der Begriffe in der Naturrechtsdiskussion beitragen. Nur sollte man dann der Gefahr von Mißverständnissen hinsichtlich der Umgestaltungsmöglichkeiten durch die deutsche Unterscheidung begegnen zwischen den Wesensgesetzlichkeiten der Rechtsinstitute (die allein Reinach im Auge hatte) und den Wesensgesetzlichkeiten der menschlichen Natur. Jene als zwingendes Naturrecht hinzustellen, wäre der Fehler des Rationalismus, diese für das positive Recht unverbindlich zu erklären, wäre der Fehler des Rechtspositivismus.

Hier können sich die Methoden der Phänomenologie, die ja als geistige Scheidekunst betrachtet sein will, als nützlich erweisen, indem sie zeigen helfen, was das richtig verstandene Naturrecht eigentlich will und was es nicht will — eine dankbare und gar nicht so hoffnungslose Aufgabe, da es unter den heutigen Juristen zwar noch viele Rechtspositivisten, aber doch nur verhältnismäßig wenige wirkliche Moralpositivisten gibt.

Heinrich Krauß S.J.

[3] Für die Unterscheidung zwischen rationalistischem und echtem Naturrecht ist besonders aufschlußreich die Studie von *Heinrich Rommen*, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, Kösel-Verlag, München 1947.

Besprechungen

Theologie

Seifert, Leo Josef: Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker. (356 S.) Wien 1954, Herold. Ln. DM 15,50.

Die fast unübersehbare Vielfalt der mythischen Gestalten läßt sich auf folgende Typen zurückführen, die bereits in den ältesten Kulturen zu finden sind: den Hochgott, den Heilbringer, dessen Mutter und dessen Widersacher, sowie den Stammvater und die Stammutter. Diese Gestalten gehen in den einzelnen Kulturen mannigfache Verbindungen ein. Vor allem wird in den drei Primärkulturen der Hochgott verdrängt und in den mutterrechtlichen Ackerbaukulturen durch den Heilbringer, zuweilen auch durch dessen Mutter ersetzt, bei den totemistischen Jägervölkern durch den Geist- und Kraftbegriff und bei den Hirtenvölkern durch den Königs- und Staatskult. Hochkulturen sind dadurch entstanden, daß die politisch begabten Hirtenvölker die Bauern und Jäger unterwarfen und staatlich organisierten. In der Tatsache, daß der Hochgottglaube in den Primärkulturen gerade in drei Formen zerfällt, glaubt S. die Nachwirkung einer Uroffenbarung der Dreifaltigkeit sehen zu müssen. Überzeugend wirken seine Überlegungen in diesem Punkte nicht. Sein Material legt andere unmittelbare Erklärungsgründe nahe, und dies um so mehr, da er die drei Typen auf die Wirkung des geistigen, sensitiven und vegetativen Lebens zurückführt, die einander nicht neben-, sondern untergeordnet sind. Jedoch beschäftigt sich nur ein Kapitel mit dieser Erklärung. Der übrige Teil des Werks stellt viel Material über die einzelnen Gestalten zusammen und bringt trotz der wohl unvermeidlichen Schematisierung interessante Zusammenhänge zutage. Besonders wertvoll scheint uns das Kapitel über den Heilbringer und seine Mutter. Auch über den Sinn der weit verbreiteten Sintflutberichte hat der V. Neues zu sagen: sie bringen die Sintflut überall in Verbindung mit dem Heilbringer. Diese bedeutet also nicht so sehr die Zerstörung einer alten, sondern die Formung einer neuen und bessern Welt. Wo der Hochgottglaube durch den Heilbringer verdrängt worden ist, ersetzt diese Neugestaltung die eigentliche Schöpfung. A. Brunner S.J.

Corbishley, Thomas: Die katholische Kirche. Aus dem Englischen übersetzt von August Berz. (216 S.) Verlag Räber & Cie. Luzern. Ln. DM 9,80.

Der moderne Mensch liebt alles Handliche, Kurze. Seine Lektüre sind Zeitungen, Broschüren, Taschenbücher. Ganz gleich, ob er sich über Kochrezepte oder Kunstgeschichte unterrichten will. Das kann zur geistigen Rumpelkammer führen, aber auch Ansatz zu echter Vertiefung werden. Jedenfalls ist es eine Tatsache, die auch für die religiöse Literatur gilt. Es fehlen uns leicht geschriebene Bücher über Kirche und Glauben.

Das Buch von Thomas Corbishley füllt eine dieser Lücken. Es ist leicht geschrieben, kurz, übersichtlich und sachlich; auch verliert es dadurch nicht an Wert, daß es aus dem Englischen übersetzt wurde. Ursprünglich für Menschen verfaßt, die den katholischen Glauben nicht kennen, kann man es auch jedem Katholiken in die Hand geben, der über seinen Religionsunterricht nicht hinausgekommen ist. Es gibt eine hervorragende Darstellung der katholischen Kirche und ihrer Lehre — auch wenn manches natürlich stark vereinfacht und zusammengepreßt werden mußte. Vom Index bis zur Marienverehrung, von der Gewissensfreiheit bis zum Einfluß der Kirche auf das staatliche Leben umfaßt es die wichtigsten Fragen und ordnet sie ein.

Könnte man das Buch nicht broschiert und erheblich billiger herstellen?

Dr. P. Roth jun.

Kahl-Furthmann: Fragen aus der Not der modernen Welt an das Christentum. (225 S.) Bietigheim (Württbg.) 1954, Turm-Verlag. Ln. DM 8,90.

Den heutigen Menschen, der nicht mehr in der christlichen Überlieferung so wie frühere Zeiten drinsteht, halten Schwierigkeiten und Mißverständnisse oft vom Christentum fern. Eine ganze Reihe solcher Fragen sind hier zusammengestellt. Sie sind nicht alle von gleichem Gewicht; einige haben bereits eine Antwort gefunden, andere beruhen auf einer unrichtigen Auffassung. Biblische Fragen machen natürlich dem Protestanten besondere Schwierigkeiten; der Katholik hingegen würde nicht fordern, daß das Christentum rein aus der Bibel verständlich und darum aus dieser ohne fremde Hilfe die lautere Wahrheit zu erfassen sein müßte. Denn die Bibel besteht ja vielfach aus Gelegenheitsschriften und hat ihren richtigen Sinn nur innerhalb der Überlieferung. Manche Fragen des Buches würden aus dieser Überlieferung eine gültige Antwort erhalten. Andere Schwierigkeiten betreffen nicht die Lehre, sondern das Leben der Christen. Sie bestehen, leider, mehr oder weniger zu allen Zeiten, weil die Christen ihrer Berufung in ihrem Leben zu wenig nachleben. Für den Seelsorger kann das Buch von Nutzen sein; er wird darin sehen, welche Fragen vielen heutigen Menschen über das Christentum aufsteigen, ohne daß sie wissen, wo sie eine Antwort finden können. Bei Gelegenheit wird er diese Antwort dann geben können. Das Buch selbst offenbart auf jeder Seite einen lauteren, von jeder Rechthaberei

freien Willen zur Wahrheit, eine große Ehrfurcht vor dem Christentum wie auch eine aufrichtige Liebe zu seinem Stifter.

A. Brunner S.J.

Geiselmann, Josef Rupert: Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel. (438 S.) Freiburg 1954, Herder. Leinen DM 26,60.

Unter kundiger Führung durchwandert der Leser dieses Werks einen bedeutsamen Abschnitt der katholischen Theologie in Deutschland. Vom gleichmachenden Vernunftglauben und dem oft flachen Moralismus der Aufklärung findet sie sich in der hier dargestellten Zeit wieder zurück zu der Fülle der Überlieferung. Keiner hat mehr zu diesem Wandel beigetragen als Möhler, und an seiner Lehre vom Menschen offenbart er sich am deutlichsten. Von Schrift zu Schrift zeigt sich der Fortschritt in der Erfassung der katholischen Überlieferung. Der V. hat sich die Mühe genommen, die verschiedenen Auflagen von Möhlers Hauptwerk, der „Symbolik", miteinander zu vergleichen; und es ergab sich, daß man auch an ihnen die langsame Umstellung im Denken Möhlers feststellen kann; besonders die fünfte, die letzte von Möhler selbst besorgte Auflage, weist gegen die früheren bedeutende Änderungen auf. In seinem ersten Werk über „Die Einheit in der Kirche" kämpft Möhler gegen die Aufklärung, und er führt den Kampf mit den Mitteln des romantischen Denkens. Die Gemeinschaft und das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche werden so einseitig in den Vordergrund gestellt, daß die Gefahr entsteht, daß Sein und Wirken des Menschen im Göttlichen einfach aufgehen, daß das Gute mit der Gemeinschaft, das Böse mit der Vereinzelung gleichgesetzt werde. Doch merkte Möhler bald, daß er damit in eine bedenkliche Nähe zum Pantheismus geraten war, der den damaligen idealistischen Philosophien zugrunde lag. Hier schien die Sünde nichts weiter zu sein als der anfängliche Zustand der Unentwickeltheit und der unaufhebbare Abstand des einzelnen von der Idee des Menschen. An den Fragen nach dem Urstand des Menschen, nach dem Wesen der Erbsünde und der Erlösung ringt sich Möhler zwischen den beiden Extremen der Alleinwirksamkeit Gottes, ja einer pantheistischen Selbstentfaltung Gottes durch die Geschichte und einem pelagianischen Naturalismus Schritt um Schritt zum echt katholischen Verständnis des Menschen durch. Die Übernatur zeigt sich mit steigender Klarheit als eine ungeschuldete Erhöhung des Menschen, während sie früher noch zwar als göttliche Gabe aufgefaßt wurde, die aber zur Vollendung der menschlichen Natur unentbehrlich sei. Die Erbsünde besteht im Verlust der übernatürlichen Gaben, aber darüber hinaus, wie Möhler schließlich sieht, auch in einer Verwundung der natürlichen Fähigkeiten als Folge davon; anderseits bleibt auch im gefallenen Menschen ein Ebenbild Gottes, das vom Menschen her die Erlösung möglich macht. Die Freiheit des Menschen tritt immer entscheidender hervor, und das Heil kommt durch göttliches und menschliches Handeln zustande. — Überall hebt sich das Ringen Möhlers mit den Problemen von dem Hintergrund der geistigen Geschichte seiner Zeit ab. Um diesen Hintergrund richtig darstellen zu können, holt die Untersuchung bisweilen weit aus, so z. B. in der Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks sanctorum communio. Es ist dem V. gelungen, die Lebendigkeit der Theologie Möhlers greifbar zu machen, und der Leser verspürt an der Darstellung, daß theologische Fragen keine müßigen Gedankenspiele sind, sondern wirksame Faktoren der geschichtlichen Wandlung.

A. Brunner S.J.

Philosophie

Schilling, Kurt: Geschichte der Philosophie. Zweiter Band: Die Neuzeit. 2. verbesserte Auflage. (688 S.) München-Basel 1953, Ernst Reinhardt. Ln. DM 28,—.

Die vorliegende verbesserte Neuausgabe von Schillings 2. Band der Geschichte der Philosophie hat ihre besondere Eigenart und ihre Vorzüge. Die Eigenart besteht vor allem in der Ordnung des Stoffes. Hier wird nicht einfach chronologisch vorgegangen oder nach problemgeschichtlichen Gesichtspunkten. Vielmehr wird die zeitliche Abfolge verbunden mit der Volkszugehörigkeit. Ganz konkret: die neuzeitliche Philosophie wird nach nationalen Gruppen beschrieben, die Italiener, die Franzosen, die Deutschen, die Engländer, die Amerikaner. Gewisse Unterschiede in der Denkweise der einzelnen Völker werden damit unterstrichen.

Die Vorteile des Werkes zeigen sich in der klaren Sprache und darin, daß das Eigentümliche eines bestimmten Philosophen oder einer philosophischen Richtung knapp zusammengefaßt wird. So sieht der Verfasser als Grundlage philosophischen Denkens 1. für das (hellenische, d. h. alte) Griechentum die Natur; 2. für die (heidnische und christliche) Spätantike den Aufstieg zum jenseitigen Gott; und 3. für die Neuzeit „die Entdeckung der Natur im Menschen und außerhalb des Menschen bei gleichzeitiger Bindung seiner Seele an den jenseitigen und übernatürlichen Gott" (20/21). Diese Bindung an die Natur als Schöpfung und an den transzendenten Gott bleibt nach Schilling auch dort noch im Hintergrund erhalten, wo sich die Metaphysik verflüchtigt hat.

Man erkennt ohne weiteres, daß der Vorzug so knapper Kennzeichnungen auch eine Kehrseite hat, die Gefahr der allzu großen Vereinfachung.

Was die Darstellung der einzelnen Philosophen angeht, möchten wir einiges besonders hervorheben: der Verfasser kennzeichnet die französische Aufklärung gut in ihrer Eigenart und unterscheidet fein zwischen Aufklärung und Rationalismus. Im Kapitel über Rousseau verdienen besondere Beachtung die Vergleiche zwischen ihm, Nietzsche und Kant. Die Kritik an Hegel und die Auseinandersetzung mit Marx bietet manchen neuen Gedanken. Anregend ist, was Schilling über Kierkegaards Nähe zu Kant sagt, ebenso der Hinweis, daß auch Schopenhauer und Nietzsche von Grundlagen abhängen, die Kant geschaffen hat.

Der Fall Galilei (46 ff.) ist sicher sehr beklagenswert, aber seine Folgen werden von Schilling genau so wie von Friedrich Dessauer in seinem bekannten Buche: „Der Fall Galilei und wir" (1951) wohl überschätzt. In einer bedeutsamen Stellungnahme zu Dessauer hat D. Grasso S.J. bereits im Jahre 1952 in der Civiltà Cattolica (6. Sept. S. 520 ff.) die Tragweite der Galilei-Prozesse erheblich eingeschränkt. Vor allem weist er darauf hin, daß der Abstieg Italiens damals allgemein war und auch die Künste ergriffen hatte, obwohl diese doch von der Kirche gefördert und gepflegt wurden. Wo Schilling vom 2. Prozeß gegen Galilei spricht, muß der Leser auf den Gedanken kommen, es seien die Jesuiten gewesen, deren Machenschaften Galilei zum Opfer gefallen sei. Wer die Ursachen und den Gang des Verfahrens gegen den großen Naturwissenschaftler genau studiert, wird finden, daß dem keineswegs so ist (vgl. Ludwig v. Pastor: Geschichte der Päpste, 1.—7. Auflage, 12. Band 203 ff. und 13. Band 616 ff.).

Manche Stellen des Buches verraten eine gewisse Fremdheit in Sachen der katholischen Glaubenslehre. So redet der Verfasser „von der magisch-sakralen Papstkirche" (187), von „magischen Gnadenmitteln" (190) und von „magisch-sakramentalen Gnadenmitteln" (191). Schade, daß der Wert des sonst so lesenswerten Buches durch solche Mängel beeinträchtigt wird.

G. F. Klenk S.J.

Pfeil, Hans: Friedrich Nietzsche und die Religion. Regensburg 1949. J. Habbel.

Seitdem H. Pfeil mit seinen Büchern „Jean-Marie Guyau und die Philosophie des Lebens" und „Der Psychologismus im englischen Empirismus" seine wissenschaftliche Laufbahn begann, hat er sein Programm: „Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Gedankenbewegungen" konsequent durchgeführt. Seine Bücher: „Der Mensch im Denken der Zeit", Paderborn 1938, „Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart", Paderborn 1949, „Existenzialistische Philosophie", Paderborn 1950, legen davon Zeugnis ab. In die gleiche Richtung gehört auch sein Buch: „Friedrich Nietzsche und die Religion".

Während man in früheren Auseinandersetzungen mit Nietzsche urteilen konnte: Wenn man seine haßerfüllten Angriffe gegen das Christentum längst nicht mehr ernst nimmt oder gar schon vergessen haben wird, wird man ihn immer noch als einen der glänzendsten Stilisten der deutschen Sprache, als einen ausdrucksgewaltigen Dichter, als einen Meister der musikalischen Deklamation in Worten bewundern und genießen, ist man heute geneigt zu sagen, der glänzende Stilist und ausdrucksgewaltige Dichter stehen weit zurück hinter dem Antichristen und Nihilisten Nietzsche, der wie kaum ein zweiter das moderne Geistesleben bestimmt und verheerend beeinflußt hat. Die Eigenart des vorliegenden Buches besteht außer vielen neuartigen, aufklärenden Einzelanalysen darin, daß es den inneren Zusammenhang, den logischen Aufbau der auseinandergerissenen Gedankenwelt Nietzsches klar aufweist. Pfeils Buch gehört zu den besten Nietzschebüchern der Gegenwart. Während Siegmund in seinem Nietzschebuch die religiösen Fragen vom psychologischen Standpunkt aus behandelt, Jaspers in „Nietzsche und Christentum" sich mit dem eigenen Existenzialismus, nicht aber mit dem religiösen Denken und Erleben Nietzsches auseinandersetzt, sucht Pfeil eine Analyse der religiösen Gesamtentwicklung Nietzsches zu geben und die oft recht tief liegenden Wandlungen und Umbrüche in Nietzsches Gedankenwelt herauszuarbeiten. Dabei gelangt Pfeil über die zahlreichen bisherigen Untersuchungen hinaus und greift in die lebhafte Nietzsche-Diskussion von heute fördernd ein. Der Leser wird eingeführt in die Religion von Nietzsches Jugend, in seine Loslösung vom Christentum, erfährt von den metaphysischen Grundgedanken über Welt und Mensch und bekommt so die Grundlage vorgeführt, von der aus Nietzsches Gründe gegen Gott und Nietzsches Gründe gegen das Christentum verständlich werden. Die schon oft berührte Tragik von Nietzsches Gottesleugnung, der nie allein mit dem Kopf, sondern stets zugleich mit dem Herzen philosophierte, wird in der ganzen Bedeutung für Nietzsches Existenz vorgeführt. Das Schlußkapitel enthält eine kritische Würdigung von Nietzsches Gedankenwelt. Nietzsche hat prophezeit: „Das gegenwärtige Europa hat noch keine Ahnung davon, um welche furchtbare Entscheidungen mein ganzes Wesen sich dreht, und an welches Rad von Problemen ich gebunden bin — und daß mit mir eine Katastrophe sich vorbereitet, deren Namen ich weiß, aber nicht aussprechen werde." Bedenkt man, daß Nietzsche eine Krisis der abendländischen Lebens- und Geistesordnung von einem Ausmaß und einer Radikalität heraufbeschwor, die entweder zum gänzlichen Nihilismus oder eventuell doch zu

schöpferischer Besinnung und Umkehr führen kann, so wird man die Bedeutung des vorliegenden Nietzschebuches ermessen.

H. Meyer

Scheler, Max: Gesammelte Werke. Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen. (488 S.) 4. Aufl. Bern 1954, Francke Verlag. Br. DM 21,— (subskr. DM 17,50), Ln. DM 25,50 (subskr. DM 21,—).

Der vorliegende Band zeigt sehr gut Vorzüge und Schwächen des Schelerschen Philosophierens. Seine phänomenologischen Beschreibungen sind immer überraschend neu und reich. Das sieht man besonders an dem ersten Aufsatz „Reue und Wiedergeburt", aber auch an vielen Einzelheiten des Hauptteils „Probleme der Religion". Das systematische Denken hingegen liegt ihm nicht. So ist es ihm auch nicht gelungen, auf seine Hauptfrage nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie eine befriedigende Antwort zu geben. Nach seinem Konformitätssystem stehen beide unabhängig nebeneinander. Das führt aber zu unlösbaren Schwierigkeiten. Und wenn sich später die Wirklichkeit für Scheler in zwei gegensätzliche Momente auflöste, einen Logos ohne jede Macht und einen machtvollen, aber blinden Trieb, so war diese Entwicklung als Möglichkeit hier schon vorgezeichnet, wenn sie auch nicht notwendig folgte. In Wirklichkeit ist die metaphysische Erkenntnis auf der religiösen fundiert, und manches in seinen Ausführungen hätte Scheler zu dieser Einsicht führen können. — Die neue Auflage hat Fehler berichtigt, zahlreiche Verweise und vor allem ein Sachregister hinzugefügt, das die Auswertung der wertvollen Einzelheiten erleichtert.

A. Brunner S.J.

Muckermann, Hermann: Vom Sein und Sollen des Menschen. (344 S.) Berlin-Wilmersdorf, Westliche Berliner Verlagsgesellschaft. Ln. DM 22,50.

Der Mensch ist ein vielschichtiges Wesen, und man kann ihn unter vielen Rücksichten betrachten. Für den Fachmann liegt die Versuchung nahe, daß er gerade die Schicht zur entscheidenden erhebt, der sich sein Fachinteresse zuwendet. Was dann herauskommt, ist ein einseitiges und verzerrtes Menschenbild. Es ist einer der großen Vorzüge des vorliegenden Werks, daß der Blick immer auf dem Ganzen des Menschen ruht und keinen Augenblick vergessen wird, daß das Selbstsein, die Personhaftigkeit den Menschen vom Tier unterscheidet und ihn zum Menschen macht. Jedoch wird diese geistige Seite wiederum nicht so einseitig hervorgehoben, daß nun die andern Schichten nicht zu ihrem Recht kämen. Davor bewahrt den Verf. seine große Fachkenntnis als Biologe, der sich als Forscher besonders mit der Vererbungslehre beschäftigt hat. Was diese Wissenschaften über den Menschen und seine Abstammung zu sagen haben, das kommt alles mit großer Klarheit zur Sprache. Dabei wird sorgfältig zwischen sicheren Erkenntnissen und bloßen Hypothesen unterschieden. Der so geschaute Mensch wird dann in die heutige Wirtschaft und Technik hineingestellt, und aus der Sicht auf das Ganze ergeben sich die Aufgaben und Pflichten, die als Forderung an ihn herantreten. Diese erscheinen so nicht mehr als etwas Willkürliches, sondern ergeben sich aus der Ganzheit des in seine Welt gestellten Menschen; aus dem Sein folgt das Sollen. Die Darstellung ist so gehalten, daß jeder Gebildete den Ausführungen leicht folgen kann.

A. Brunner S.J.

Geschichte

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden. Begründet von *Fritz Kern*. Dritter Band: Der Aufstieg Europas. (528 S.) München 1954, Leo Lehnen.

Hat ein Geschichtsband über „Den Aufstieg Europas" nur noch historischen Wert? Wir leben doch seit einiger Zeit in einem Abstieg, und die alte Herrscherherrlichkeit, die in Alexander dem Großen begonnen hat, von Rom weitergeführt und erhöht wurde und im europäischen Weltimperialismus seit der Entdeckung Amerikas und dem Vorstoß nach Süd- und Ostasien ihren Gipfel erreicht hat — liegt auf den Schlachtfeldern zweier Weltkriege begraben. Wir sind nicht mehr Mitte, sondern nur noch Teil der Welt und machtpolitisch nicht einmal mehr der wichtigste.

Trotzdem dürfte „Der Aufstieg Europas" mehr bedeuten als bloßes Bildungsgut. Denn es gibt ein Europa, das, selbst wenn der Erdteil unterginge, unsterblich ist. Denn Europa hat als Kulturmacht „längst die ursprüngliche räumliche Beschränkung überwunden und ... eine Reihe anderer Erdteile geprägt" (9, Vorwort) Es gibt keine Weltgeschichte mehr, die auf europäische Geschichte verzichten könnte, und es gibt kein Verstehen der heutigen Weltereignisse ohne die Rückschau auf Europa und seinen Aufstieg. Aus diesem Grunde kommt dem dritten Bande des Handbuches der Weltgeschichte: Historia mundi, das eben „Den Aufstieg Europas" behandelt, unmittelbare Gegenwartsbedeutung zu. Wiederum handelt es sich um eine Gemeinschaftsarbeit. Berufene Wissenschaftler wirken zusammen. So berichtet Pia Laviosa-Zambotti (Mailand) über die europäischen Kulturen der Bronze- und Eisenzeit.

Franz Miltner (Wien) über Wesen und Geburt der Schrift. Drei Entwicklungsstufen werden aufgezeigt: Bilderschrift, Silbenschrift, Buchstabenschrift. Die Bilderschrift finden wir in Ägypten, Vorderasien und China. Sie entwickelte sich dadurch zur Sil-

benschrift, daß die Zeichen, die ursprünglich Abbild des Gemeinten, des Wort-Inhaltes waren, dann auch und bald ausschließlich für den Wort-Laut, genauer: die Hauptsilbe verwandt wurden. Den Übergang zur Buchstabenschrift bereiten die Phönizier vor, er wurde aber erst von den Griechen eigentlich vollzogen (36/37). Dieser Vollzug wurde dadurch erleichtert, daß in einigen Gegenden und Volksgruppen, mit denen die Griechen Verbindung hatten, die Buchstabenschrift im Prinzip längst existierte.

Fritz Schachermeyer (Wien) umreißt die Kultur von Kreta und Mykenä. Henrik Samuel Nyberg (Uppsala) bearbeitet das Thema: Das Reich der Achämeniden. Aufstieg und Zerfall des persischen Weltreiches werden eindrucksvoll geschildert. Bemerkenswert ist des Verfassers Urteil über den persisch-griechischen Streit: „Für die Griechen selbst handelte es sich gar nicht um einen Kampf zwischen abendländischer Kultur und orientalischer Barbarei, wie wir uns das vorstellen" (101). Die Hellenisierung Kleinasiens und Ägyptens schreitet bereits unter persischer Herrschaft voran. Das Zerbröckeln des achämenidischen Großstaates begünstigte den kulturellen Vormarsch der Hellenen. Selbst das Elend der innerhellenischen Bruderzwiste hat ihn nicht lahmgelegt.

Den Weltlauf von Griechenland aus gesehen und die innergriechische Geschichte schildert wiederum Fritz Schachermeyer: Geschichte der Hellenen bis 356 v. Chr. Wir möchten aus der Fülle des Gebotenen nur einiges herausheben. Die alten Achäer, bekannt aus der mykenischen Kulturperiode, gerieten gegen Ende des 11. Jahrhunderts v. Chr. in den Wirbel der dorischen Wanderung. Sie wurden z. T. auf die Inseln und nach Kleinasien vertrieben. Man nennt sie später nach ihrem Dialekt Jonier. Dorier und Nordwestgriechen und die Reste der achäischen Bevölkerung verwachsen mählich zum Bewußtsein einer hellenischen Gesamtnation, aber ohne Gesamtstaat. Die sich zunächst bildenden Formen des Lebens und der Gesittung sind konservativ-statisch, eine Adelskultur. Sehr spannend ist die Beschreibung des Verwandlungsprozesses. Er führt auf den Weg zum demokratischen oder oligarchischen Stadtstaat. Wenn man der radikalen Demokratie, wie sie sich zu Athen entfaltete, mit Recht vorwerfen kann, daß sie persönlichkeitsfeindlich und spießbürgerlich gewesen sei und Ansätze zum totalen Staat gezeigt habe — so darf man dabei nicht vergessen, daß das oligarchische Sparta selbständige Köpfe noch weniger ertrug.

Den bunten Reigen der griechischen Dichter und Denker finden wir von Willy Theiler besprochen, wobei freilich die Denker neben den Dichtern etwas zu kurz kommen.

Der Zerfall der Polis kam Makedoniens Aufstieg zu gute. Diesen Aufstieg untersucht Franz Miltner. Er führt uns mit auf dem Eroberungszug Alexanders und zeichnet im folgenden Kapitel den Aufbau der hellenistischen Staatenwelt.

Das westliche Mittelmeer wurde vom Osten her ins hellere Licht der Geschichte gezogen. Über phönizische und griechische Kolonisation in diesem Gebiet belehrt uns Antonio Garcia y Bellido (Madrid). Über das Kapitel „Altitalien" von Giacomo Devoto (Florenz) gelangen wir zu den Kelten, über die Raymond Lantier (Paris) schreibt. Gerade dieser letzte Beitrag kann heute dazu helfen, einen bisher etwas vernachlässigten Urgrund westeuropäischer Entwicklung aufzudecken. Den Abschluß bilden eine Überschau über „Die Einigung Italiens durch Rom" von Viktor Pöschl (Heidelberg) und eine Untersuchung der Wesenszüge altrömischer Religion (Hendrik Wagenvoort (Leiden).

Das Gesamtwerk stellt einen neuartigen Versuch dar, Geschichte lebendig werden zu lassen, ohne durch Anhäufung von Einzelheiten zu erdrücken. Auch der in der Geschichte bereits Bewanderte wird gerne zu diesen straff und sachlich gearbeiteten Synthesen der frühen europäischen Epochen greifen; denn sie haben stets Wesentliches zu sagen. G. F. Klenk S.J.

Bowle, John: The Unity of European History. A Political and Cultural Survey. (383 S.) New York 1950, Oxford University Press.

Den Besten unserer Zeitgenossen geht es um Europa. Daß wir Deutsche nach ihm als einer Erlösung ausschauen, mag naheliegen, aber auch unter den Siegern haben viele erkannt, nur ein geeintes Abendland könne vor neuen Katastrophen bewahren und die Folgen der letzten überwinden.

Das Buch des Oxforder Historikers Bowle will für einen Neubau Europas den Grund bereiten, indem es uns darüber belehrt, daß wir aus einer Einheit herkommen, daß wir Nachfahren einer verlorenen Einheit sind, ja, daß gewaltige Kräfte dieser Einheit bis auf die Gegenwart nachwirken und daß neue hinzugekommen sind, die alle auf ein geeintes Europa hintreiben. Doch sind auch die Mächte fruchtbar, welche einer Vereinigung entgegenwirken; es liegt aber an uns, nicht diesen, sondern jenen zur Herrschaft zu verhelfen. Dies ist der allgemeinste Ideengehalt des vorliegenden Werkes. Man kann ihm nur zustimmen.

In der konkreten Durchführung seines Planes bietet Bowle einen Rückblick auf die europäische Geschichte von ihren Ursprüngen bis zur Gegenwart. Der heutige Mensch soll daraus lernen, daß eine einseitige, etwa nur naturwissenschaftliche oder nationalistische Weltbetrachtung zum Verhängnis werden kann, weil edelste Menschenwerte dabei verlorengehen.

Man wandert gerne mit dem Verfasser durch die alte Geschichte, weil man überall die sichtende und wägende Kennerschaft und den Willen zur Sachlichkeit spürt. Aber ob ihm diese leidenschaftslose Sachlichkeit überall und vor allem in der neueren Geschichte gelungen ist? Rein stofflich ist der Verfasser besser in England und Westeuropa zu Hause als in Mitteleuropa. Und das hat bestimmte Folgen: er mißversteht unsere mitteleuropäische Entwicklung in wesentlichen Punkten. Dieses Mißverständnis erhöht sich noch durch das liberalistische Credo Bowles. Liberalismus und Demokratie sind für ihn als solche friedliebend, weltbürgerlich und duldsam. Er mißbilligt die nationalistische Überhitzung Europas im 19. Jahrhundert, übersieht aber, daß man oft gerade mit liberaldemokratischem Feldgeschrei gegen die Bastionen altehrwürdiger übernationaler Einrichtungen zu Felde gezogen ist und nationale Schranken errichtet hat.

Der Verfasser beurteilt das mittelalterliche Abendländertum zum Teil recht verständnisvoll, aber der letzte Träger dieses Universalismus, das alte Österreich, gehört für ihn meist in die Reihe der reaktionären Militärstaaten. Daß Hitler ein gewissenloser Angreifer war, darüber sind wir einig. Wenn der Verfasser jedoch dem bismarckisch-wilhelminischen Reiche die Rolle des Aggressors mit dem Ziele der Weltbeherrschung vorwirft, so vermissen wir dafür sachliche Beweise. Über die Gefahren, die der preußische Aufstieg zur deutschen Vormacht enthielt, sind wir mit Bowle ebenfalls einig, aber wir möchten den Unterschied zwischen Preußentum und Nationalsozialismus hinreichend betont wissen.

Man kann es nur bedauern, daß gewisse Vorurteile den Verfasser bisweilen von seinem Ziele wegführen. Er wollte doch die Einheit der europäischen Geschichte nachweisen — was herauskam, war zu einem wesentlichen Stück der Hinweis auf einen unübersteiglichen Gegensatz zwischen dem liberaldemokratischen und dem übrigen Europa. In der Tat ist am Ende eigentlich nur noch von der Einheit der westeuropäischen Demokratien die Rede. Europa muß aber größer sein, auch seine konservativen Werte müssen darin Platz finden. Ebenso bedauern wir es, daß die vielen richtigen Beobachtungen, viel wertvolle Kritik an der politischen Rückständigkeit des mitteleuropäischen Staatsbürgers durch manche offenbare Fehlurteile an Wirkung verlieren. Vielleicht versteht man manches besser, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Buch kurz nach dem zweiten Weltkriege beendet worden ist. Vielleicht war der Abstand zu jenem furchtbaren völkerentzweienden Geschehen noch ungenügend. Vielleicht braucht Wissenschaft eben doch Zwischenräume, ohne die auch der beste Wille nicht sine ira et studio forschen und werten kann. G. F. Klenk S.J.

Breasted, J. H.: Geschichte Ägyptens. Deutsch von H. Ranke. (598 S.) Zürich 1954. Phaidon Verlag. Ln. DM 26,—.

Die Geschichte Ägyptens bietet das einzige Beispiel, wo wir die Entwicklung einer Hochkultur fast von ihren Anfängen bis zu ihrem Zerfall durch etwa drei Jahrtausende verfolgen können. Außerdem hatte sie keine andere Hochkultur als Beispiel und Anregung vor sich, sondern schöpfte besonders in den Anfängen aus eigenen Kräften. Im Neuen Reich sehen wir das Entstehen und den Niedergang des ersten Weltreichs; Ägypten scheint sich an der ungeheuren Anstrengung für immer erschöpft zu haben. So ist es von großem Interesse, die flüssig geschriebene und gut übersetzte Darstellung eines hervorragenden Fachmanns zu lesen, die uns hier geboten wird. Gewiß liegt die erste Veröffentlichung des Werks schon etwas zurück; aber die großen Linien der Entwicklung haben sich nicht geändert. Höchstens für die Anfänge sieht man vielleicht etwas klarer und man wird diese etwas weniger früh ansetzen, als es hier noch geschieht. Ein ganz großer Vorzug des Buchs in seiner jetzigen Gestalt liegt in dem Bilderanhang über die ägyptische Kunst, zu dem Ranke eine Einführung geschrieben hat. Die vielen Tafeln, einige davon farbig, die fast 300 an Zahl betragen, dazu Skizzen im Text, bilden ein vielseitiges Museum dieser eigenartigen Kunst, die sich an Vollendung mit jeder andern messen kann. A. Brunner S.J.

Tritsch, Walther: Die Erben der bürgerlichen Welt. Die soziale Dynamik unserer Zeit. (340 S.) Bern 1954, Francke Verlag. Ln. DM 16,80.

Wir sind die Erben der bürgerlichen Welt. Wo von Erben die Rede ist, da wird vorausgesetzt, daß ein Erblasser dahingegangen ist. Es ist jemand gestorben. Das wäre hier „die bürgerliche Welt". Aber verneint Tritsch nicht eben dies? Er fragt: „Wie? die bürgerliche Welt stünde vor ihrem Ende?" Und antwortet: „Ganz gewiß nicht" (5). Der Widerspruch ist nur scheinbar: die bürgerliche Welt von ehedem ist unwiederbringlich dahin, aber das Wesentliche ihres Erbteils überträgt sich auf uns und kann in verwandelter Gestalt gerettet werden, wenn das geschieht, was nötig ist, um die gegenwärtige Krise zu überwinden. Denn in einem Umbruch, einer Strukturkrise befinden wir uns. Tritsch behandelt die gesamte vielschichtige Problematik der Zeit und beleuchtet sie von soziologischen, wirtschaftlichen, politischen, naturwissenschaftlich-biologischen, psychologischen und geistesgeschichtlichen Standorten aus. Wir wollen hier nur auf eine Kernfrage, vielleicht das Problem menschlicher Kultur schlechthin, hinweisen: nämlich die Frage der Initiativ-Träger, der Schöpferischen und Unternehmungslustigen.

Bereits Arnold J. Toynbee hatte es abge-

lehnt, die Entwicklungsgeschichte der Kulturen als einen bloß biologischen Kreislauf aufzufassen, und zwei mächtige Triebfedern des menschlichen Geschehens aufgezeigt: den Anruf der Aufgabe, die durch eine bestimmte raumzeitliche Umwelt gestellt wird, und die Antwort der Freiheit, d. h. des sich frei der Aufgabe stellenden schöpferischen Menschen. Hier setzt Tritsch ein und will die anthropologisch-soziologische Untersuchung tiefer treiben. Nach seiner Ansicht kommen auf hundert Menschen etwa fünf Initiativ-Träger (also weniger als bei Toynbee). Ihr Auftreten ist zwar an eine gewisse biologische Erbmasse gebunden, aber die Entfaltung der Erbanlage ist damit noch keineswegs gegeben. Die Initiativbegabung „kann durch Erziehung weitgehend ermutigt, gefördert oder erschwert, ja ganz erstickt werden; aber durch bloße Erziehung erwerben ... läßt sich die Initiative niemals" (30).

Indes, mit der Erziehung ist das Wirken des schöpferischen Menschen noch keineswegs gesichert. Die Gefügigen, die Konformisten, die Herdenmenschen laufen den Führernaturen nicht einfach nach. Besonders in diesem Punkte hält der Verfasser die Ansicht Toynbees für ergänzungsbedürftig. Der Initiativ-Träger kommt nur zum Zuge, soweit die Umwelt ihm das gestattet. Mit Umwelt ist mehr gemeint als „Milieu". Sie umgreift die Vorurteile, Moden, Glaubensartikel und Wertungen (102), welche die Masse beherrschen, außerdem die moralischen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse (242). Wie ist nun das Verhältnis von Initiativ-Träger und Masse? Das wird nie völlig geklärt. Einerseits sind die gängigen Wertungen den Mitläufern von Königen, Halbgöttern und Marktschreiern aufgezwungen worden (102), anderseits kommt es ganz darauf an, wie die Massen jene Halbgötter und Marktschreier aufnehmen, „ob die Neuerer als Vorbilder gelten oder als Lästerer der Götter und der Sitten" (192). Im ersten Falle kommt der Hosannaruf, im zweiten Falle werden sie gekreuzigt oder doch ins Dunkel zurückgestoßen. Sie sind dann dazu verdammt, asozial zu werden. Aus den Kräften, die hätten aufbauen können, werden Vulkane der Zerstörung, Umstürzler, Verbrecher.

Keine Kultur (Tritsch spricht stets von Zivilisation) braucht zu sterben — solange sie den Schöpferischen, die anlagemäßig keinem Zeitalter und keiner Kulturstufe fehlen, Schaffensraum gewährt. Nur dort, wo für sie kein Aufstieg mehr möglich ist, wo die Stände sich kastenförmig abschließen, wo der Mandarin und der Bürokrat herrschen — dort ist Gefahr im Verzug. Auch unsere abendländische Kultur ist keineswegs zum Untergang bestimmt, wenn sie den schöpferischen Aktivisten die Türe nicht verschließt, wenn die „synthetischen Großzentralen" der westlichen Zivilisation Plätze freihalten für freie, persönliche Entscheidung und Verantwortung.

Ein wertvolles Buch. Daß die soziologische Gestalt der einzelnen Kulturkreise ständig im Flusse ist, darf aber nicht dazu führen, das Ewig-Menschliche, das überzeitliche Wesen der Humanitas und der ihr zugeordneten religiösen und sittlichen Werte zu verdunkeln und den an keine Kulturform und keine Zeit gebundenen Gehalt des Christentums zu unterschätzen.

G. F. Klenk S.J.

Sieburg, Friedrich: Die Lust am Untergang. Selbstgespräche auf Bundesebene. (374 S.) Hamburg 1954, Rowohlt Verlag. Ln. DM 12,80.

Das Buch besteht aus einer Serie scharfsinniger, gewandt abgefaßter Aufsätze zur Zeit. Unser „bundesdeutsches Leben" von heute und darüber hinaus deutsche Art und Eigenart überhaupt geben Sieburg Anlaß zu rückhaltloser Kritik. Bisweilen scheint er zu übertreiben. Da hören wir u. a. vom Doppelcharakter des Deutschen: es ist in ihm die „Fähigkeit zur äußersten Humanität" und daneben die „nicht minder deutliche Fähigkeit zur rohen Gewalt" (29). Aber ist dies nicht ein Zwiespalt, der dem Menschlichen als solchem zukommt? Oder „wir arbeiten um der Arbeit willen, weil uns das Talent zum Glücke fehlt" (35). Das ist schon eher ein spezifisch deutsches Laster. Sieburg liebt grelle Farben, sowohl im Lob als im Tadel. Ist es nicht zu dick aufgetragen, wenn da ganz allgemein von den Deutschen gesagt wird: „Ein Volk mit wenig Hoffnung, von betonter Glaubenslosigkeit und fast ohne die Gabe der Liebe?" Solche Urteile dürfen nicht auf die Goldwaage gelegt werden.

Was Sieburg über den Snobismus im Spiel mit Untergangsstimmungen sagt, ist treffend und sollte wohl gehört werden. Dieses Spiel ist höchst unehrlich; denn man malt mit viel Witz und Selbstzufriedenheit die Vernichtung der Gesellschaft, des eigenen Volkes, des Abendlandes aus, hofft aber, sich selbst retten zu können (61).

Gut getroffen ist auch die bundesdeutsche Lethargie. Sie ist genau besehen nur Hülle. Darunter lauert die Nervosität, „die nur darauf wartet, die Form einer Panik anzunehmen" (66/67). Wie armselig ist unser Geschlecht! Es bringt keine Würde in letzten Schicksalsstunden auf. Wie großartig haben sich, so meint der Verfasser, dagegen frühere Kulturen zum Sterben gelegt. Nun, hier wird der Schleier des tausendjährigen Abstandes manche Erbärmlichkeit des Kulturzerfalls barmherzig zudecken.

Was Sieburg über das Verhältnis des Deutschen zu seiner Geschichte, über den Film, die Musik, die deutsche Literatur, den Rundfunk sagt, erspart uns nichts. Aber man sollte ernsthaft darüber nachdenken.

Zum Besten des Buches gehören die Aufsätze über Rilke und den Rilkekult. Auch er ein Zeichen der Zeitkrise.

Im ganzen gesehen, darf man Sieburg für seine offenherzigen Worte dankbar sein, wenn man auch wünschte, die positive, aufbauende, wegweisende Seite dieser geistvoll und stilistisch sehr gut geschriebenen Betrachtungen möchte stärker sein. Das Messer des Chirurgen ist gut, aber die geschnittenen Wunden müssen dann auch wieder genäht und verbunden werden. In etwa geschieht das dadurch, daß man auch hinter den schärfsten Worten Wohlwollen und Liebe für unser Volk spürt und bisweilen einen feinen Anflug wissenden und verstehenden Humors, der dem Allzumenschlichen gegenüber nicht in Verzweiflung gerät. Das Ziel der Auseinandersetzung des Verfassers mit der Zeit ist erzieherisch. Er möchte die Deutschen zu humanistisch gestimmten Menschen machen und Deutschland zu einem Lande, in dem gepflegte Menschlichkeit und europäisches Denken zu Hause sind. Um dieses Zieles willen darf man ihm manchen scharfen Geißelhieb, manche bittere Ironie nachsehen. Anderseits freilich wird mancher vielleicht vermerken, daß seine Kritik nicht in die letzten anthropologisch-metaphysischen Tiefen des Zeitproblems reicht und daher die volle Tragweite unseres Verfalls nicht ganz ans Licht bringt. G. F. Klenk S.J.

Rußland

Heyer, Friedrich: Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917—1945. (259 S.) Verlagsgesellschaft Rudolf Müller, Köln-Braunsfeld 1953. (In: Osteuropa und der deutsche Osten. Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen, III, Westfälische Wilhelms - Universität zu Münster).

Der Verfasser, selbst Protestant — was seine Unkenntnis kirchlicher Terminologie erklärt —, stützt sich in seinen aufschlußreichen Ausführungen vor allem auf Berichte orthodoxer Hierarchen der russischen Kirche, die er während des Krieges in der Ukraine kennenlernte. Er behandelt klar und übersichtlich, wenn auch manchmal etwas weitschweifig, die verwickelte Geschichte des ukrainischen Christentums unter den vielfach wechselnden Regimen von 1917—45, auch die Geschicke der orthodoxen Kirche in Polen und die der Unierten in der Westukraine und in Karpato-Rußland. Ebenfalls über die Entwicklung der ukrainischen Kirche in der Emigration wird berichtet.

Innerlich steht der Verfasser ganz auf seiten der Moskauer Patriarchatskirche. Die Bestrebungen zur Bildung einer nationalen ukrainischen Kirche sind ihm von vornherein „schismatisch", wobei er vergißt, daß doch auch die Moskauer Kirche einst ihre Autokephalie auf Grund desselben Prinzips des Nationalkirchentums errang, auf das sich die Ukrainer beriefen. Seine Beurteilung der jetzigen Haltung der Moskauer Kirche gegenüber dem Regime scheint uns zu positiv. Man findet kein Wort über die Predigt des Hasses während des Krieges und über die Belobigung des kommunistischen Systems durch die Moskauer Hierarchen. Für uns besonders interessant sind die Ausführungen über die deutsche Kirchenpolitik in Polen und der Ukraine während des Krieges.

Der Verfasser bemüht sich ohne Zweifel ehrlich um Sachlichkeit in der Darstellung, was z. B. hervortritt bei seinem Bericht über die Enteignung und Zerstörung orthodoxer Kirchen in Polen (1938). Bei der Behandlung der Geschehnisse in der unierten Kirche gelingt es ihm aber nicht, wirklich objektiv zu bleiben. Gegenüber diesen Kapiteln des Buches müssen wir die stärksten Vorbehalte anmelden. Für ihn bringt die Union mit Rom nur „konfessionellen Zwiespalt". Die gewaltsame Unterdrückung der Union durch die Zaren wird entschuldigt (S. 24), die durch die Bolschewisten als „Missionserfolg" der Orthodoxen begrüßt (S. 242), wenn V. auch die Methoden als „überstürzt" kritisiert und die Tatsache, daß Gewalt gebraucht wurde, anerkennt. Zudem finden sich hier in der Darstellung nicht wenige Ungenauigkeiten und Falschheiten. V. ist hierüber offenbar nicht gut informiert.

W. de Vries S.J.

Ignatius von Loyola und Deutschland im Jahre 1555-1556

Von HUGO RAHNER S. J.

Am 31. Juli 1556 ist Ignatius von Loyola in Rom gestorben in einem demütigen Tod, „wie ihn alle Welt stirbt".[1] Schon sind allenthalben in der Welt gelehrte und fromme Federn am Schreiben, um dieses Toten zu gedenken, der auch nach dem Sterben redet und am Werk ist. Ignatius ist heute noch lebendig. Und die große Aufgabe einer echten Hagiographie wird es sein, in Zukunft die unerschöpfliche Lebendigkeit dieses Mannes aus den unerschöpften Quellen, die uns zu seinem Erdendasein vorliegen, so zu zeigen, daß das Zeugnis dieses großartigen Lebens für die Gegenwart ebenso glaubwürdig und mitreißend wird, wie es in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts gewesen ist.*

Das Jahr vor dem Tod, vom Juli 1555 bis zum Juli 1556, war für den von der Todeskrankheit schon gezeichneten Ignatius mit Arbeit und Mühen bis zum Rand gefüllt. Wir greifen aus der Fülle dieser die Welt umfassenden Tätigkeit hier nur das heraus, was Ignatius in seinem letzten Lebensjahr für Deutschland getan und geschrieben hat mitten in den Schmerzen der oft unsäglich qualvollen Gallenkoliken, an denen er seit Jahrzehnten litt und die ihn schon zweimal an den Rand des Todes gebracht hatten. Vom Ende 1555 bis in den Januar 1556 steht es so schlimm um ihn, daß er fast hilflos in Fiebern zu Bett liegt und monatelang nicht mehr die heilige Messe lesen kann.[2] Die Mitbrüder umgeben ihn mit liebender Rücksicht. Der im Februar 1555 nach Deutschland abreisende P. Nadal hinterläßt die Weisung: „Unser größtes Anliegen muß es sein, zu sorgen, daß unser Vater seine Ruhe

---

[1] FN I, 768: „al modo común deste mundo". So schreibt Juan de Polanco, der Sekretär des Ignatius, in seinem unmittelbar nach dem Tod verfaßten Bericht. — Die Quellennachweise haben folgende Abkürzungen: MI I = Series prima der Monumenta Ignatiana: Ignatii Epistolae et Instructiones, 12 Bände (Madrid 1903—1911). — FN = Fontes narrativi de S. Ignatio, 2 Bände (Rom 1943; 1951). — Quadr. = Litterae quadrimestres (Viermonatsberichte an Ignatius) 7 Bände (Madrid-Rom 1894—1932). — Mixt. = Epistolae mixtae (Briefe an Ignatius) 5 Bände (Madrid 1898—1901). — Ep. Can. I = Petri Canisii Epistulae et Acta I, Freiburg 1896 (ed. O. Braunsberger).

* In den Dienst dieser hagiographischen Verlebendigung der Gestalt des heiligen Ignatius wollen sich die Werke stellen, die bald erscheinen werden und die wir hier schon ankündigen: Ein von dem hervorragenden Photographen Leonard von Matt geschaffener Bildband von 226 Photos aus dem Leben und Wirken des Ignatius, mit einer gedrängten Biographie von etwa 100 Seiten von Hugo Rahner, im NZN-Verlag, Zürich, bzw. für Deutschland im Echter-Verlag, Würzburg. — Eine umfangreiche Ausgabe der Korrespondenz des heiligen Ignatius mit Frauen seiner Zeit im Verlag Herder, Freiburg, besorgt von Hugo Rahner. — Eine Studie über Ignatius und seinen Sekretär Juan de Polanco, von Clara Englander im Verlag Pustet, Regensburg. — Eine neue deutsche Ausgabe der von Ignatius diktierten Lebenserinnerungen, von Burkhart Schneider S. J. im Verlag Herder, Freiburg.

[2] MI I, 10, 656.

hat, denn seine Ungestörtheit ist wichtig, da er so innig mit Gott verbunden ist, daß er die Stütze und das Ausgleichsgewicht für seinen ganzen Orden bildet."[3] Die schier ungeheure Last der weltweiten Korrespondenz dieses Jahres liegt ganz auf den Schultern des P. Juan de Polanco, dieses unvergleichlichen Sekretärs. Aber alles, was da an Schreiben aus der engen Kammer des Ignatius ausgeht, ist vom Meister selbst gelesen, gesegnet und geleitet, und jede Zeile ist von seinem brennenden Geist erfüllt. Von den 1157 Briefen, die Ignatius in diesem einen Zeitabschnitt ausgesandt hat, gehen 74 nach Deutschland, von wo ihn die Berichte des Petrus Canisius aus Prag, Augsburg, München und Ingolstadt, die des P. Nikolaus Lanoy aus Wien und die des P. Leonhard Kessel aus Köln genau auf dem laufenden halten. In Rom ist in diesem Jahr die Zahl der Ordensmitglieder auf 180 gewachsen, wie Ignatius nach Köln berichtet,[4] und das allein schon bedingt für den General eine Fülle von leidigen Geldsorgen und erzieherischen Fragen. Aber er kann darum in diesem Jahr auch dreimal eine junge Schar von eiferglühenden Männern nach Deutschland aussenden. Man kann geradezu sagen: die Liebe für Deutschland hat ihn in diesen letzten Monaten seines Lebens aufgezehrt.

Dabei ist die Deutschlandfrage für Ignatius noch nicht einmal die größte Last. In Rom stehen die Dinge seines Ordens nicht zum Besten, seitdem am 23. Mai 1555 Papst Paul IV. die Tiara erhielt. Er ist nicht des Ignatius Freund, und das Wort ist bekannt, das der sonst so unerschrockene Ignatius am Tag, als das Konklave beendet war, zu seinen Vertrauten gesagt hat: „Alle Knochen haben mir im Leibe gezittert."[5] Kriegsgefahr droht in Rom wegen der unglückseligen Spanienpolitik des neuen Papstes, Hungersnot pocht an die Pforten des Germanikums, des Ignatius armes Haus wird nächtens nach Waffen untersucht. Kurz zuvor hat der die ganze Welt umfassende Geist des Ordensgenerals den berühmten Brief an den Negus von Äthiopien entworfen, in Indien gibt der Tod des Francisco de Xavier, der jetzt bekannt wird, neue Sorgen auf. In Frankreich bringt das Dekret der Pariser Sorbonne gegen den neuen Orden alle Geister in Wallung, und Ignatius zieht einen genial angelegten Feldzug der Verteidigung auf. Die Promulgierung der jetzt vollendeten Ordenskonstitutionen in Deutschland und Spanien durch P. Nadal, die Beilegung der Zwiste in der portugiesischen Ordensprovinz, die politische Aktion am Kaiserhof zu Brüssel für die Zulassung des Ordens in den Niederlanden: all das lastet auf dem todkranken General, und alles wird von ihm mit einer schon wahrhaft himmlischen Ruhe gemeistert. In diesen Zusammenhängen müssen wir des Ignatius Sorge um Deutschland werten.

In der Deutschlandkorrespondenz dieses letzten Jahres zeichnet sich die nordische „Front" des Ordens schon deutlich ab, ja sie ist in diesem Zeitabschnitt recht eigentlich errichtet und gefestigt worden. Sie geht von Köln

[3] FN I, 621. [4] MI I, 8, 584. [5] FN I, 581 f.

über Ingolstadt nach Prag und Wien. Am 7. Juni 1556, also nur sieben Wochen vor seinem Tod, hat Ignatius die beiden Provinzen von Nieder- und Oberdeutschland errichtet. P. Bernard Olivier leitet den Norden, P. Petrus Canisius den Süden, zu dem zunächst auch Böhmen und Österreich gehören.[6] Mit einer innigen Freude liest Ignatius in seiner armen Kammer bei Santa Maria della Strada die Berichte, die aus dem deutschen Norden einlaufen, aus diesen so geliebten Ländern, für die er in Rom sein Germanikum gegründet hat und wie seinen Augapfel hütet.

Da ist zunächst Köln, dessen Bewahrung im alten Glauben eines der wichtigsten und von Ignatius genau ins Auge gefaßten religiösen und politischen Probleme Deutschlands bildet. Er hat dort seit den Tagen des Petrus Faber und des jungen Canisius seine besten deutschen Freunde, vor allem in den frommen Kartäusern von Sankt Barbara und ihrem tapferen Prior Gerhard Kalckbrenner.[7] Dieser hatte ihm vor kurzem geschrieben, die Lage des alten Glaubens in Köln sei verzweifelt und es sei jetzt wohl die Zeit da, wo nach den Visionen der heiligen Birgitta die wahren Freunde Gottes das alt und lau gewordene Abendland verlassen sollten, um Christus bei den Heiden zu verkünden.[8] Ignatius ist in seiner Antwort an den Prior ganz gegenteiliger Meinung: „Wir müssen hoffen und alle Kräfte anspannen, um beiden, den Heiden und dem Abendland, das lau geworden ist, zu helfen mit Gebet, Wort und Vorbild und auf jegliche Weise, als nichtige Werkzeuge der göttlichen Weisheit. In unserem Germanikum sind schon fünfzig Mann bereit, daß der Herr Jesus Christus sie als Soldaten aussende zu einem großartigen Feldzug. Gott gab mir eine drängende Liebe, die deutsche Jugend, die zum Dienst in der katholischen Kirche berufen ist, hier in Rom zu erziehen."[9] Dieses Wort eines von Gott entflammten Menschen läßt uns für einen Augenblick hineinsehen in die geheimnisvolle Herzmitte jener Kräfte, aus denen Deutschland wieder katholisch lebendig wurde. Die Kartäuser von Köln haben denn auch die Größe des Ignatius hellsichtig erkannt, als sie ihm am 11. November 1555 das innige Vorwort zur Mystischen Theologie des Heinrich Herp widmeten.[10]

Wachen Auges verfolgt Ignatius die Sache des Glaubens in der „erlauchten Stadt" Köln.[11] Am 13. August 1555 geht ein herzliches Glückwunschschreiben an P. Kessel für so viel katholische Tapferkeit am Rhein, aber zugleich muß sich Ignatius wundern, warum in einer so großen Stadt so wenig gepredigt werde und warum man immer noch keinen Lehrstuhl für Theologie errichtet habe. Man sieht, der kluge Ignatius hat da schon seine Pläne, und er fügt denn auch eigens bei: „Wenn doch in der Zukunft unser Orden in beidem, dem Predigen und dem Dozieren, beweisen könnte, wie sehr es

[6] Das Dekret an Canisius vom 7. Juni 1556: MI I, 11, 517. — Vgl. *J. Brodrick*, Petrus Canisius I, Wien 1950, S. 388 f.

[7] Vgl. *J. Greven*, Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland, Münster 1935, S. 86—110. [8] MI I, 7, 430. [9] MI I, 8, 584.

[10] Text in FN I, 755—761. [11] MI I, 10, 348.

unser Herz verlangt, der Sache Deutschlands voranzuhelfen!“[12] Ignatius sieht in diesem Jahr mit scharfer Klarheit: alle auch noch so tapfere Arbeit in der Seelsorge der Stadt Köln wird nicht viel erreichen, wenn nicht die Jugend gewonnen wird. So liest er die Berichte Kessels von der harten Arbeit des Beichthörens, der Krankenbesuche und der Predigt, von der immer noch lebendigen Andacht der Kölner zum Sakrament des Altars, von den Schreiben des Papstes und des Kaisers an den hohen Senat der Reichsstadt, mit dem größten Interesse.[13] Er freut sich an dem schier verzweifelten Mut, mit dem P. Kessel ihm schrieb: „Unsere Stadtväter widerstehen noch tapfer den Feinden der katholischen Religion, obwohl diese täglich zunehmen und mit allen Mitteln versuchen, unser Köln zu sich zu ziehen. Aber der Herr bewahrt Köln und wird es immer bewahren, so hoffen wir, wenn auch viele schon zu zweifeln beginnen.“[14]

Das ist schon recht, den Mut für die Sache Gottes hat Ignatius und Kessel nicht einen Augenblick verloren. Aber es muß mehr geschehen, es muß ein Kolleg entstehen. Schon sind die Kölner Freunde eifrig am Planen, und am 9. Dezember 1555 schreibt Ignatius ihnen von seiner Freude an diesem kommenden Werk. Heißer Dank geht an die Kartäuser, und Ignatius übersendet ihnen ein lateinisches Poem, das ein römischer Mitbruder verfaßt hat und das Kessel den Kartäusern nur überreichen soll, wenn er finde, die Latinität der gutgemeinten Verse sei annehmbar. Noch ein kleines Kölner Problem beschäftigt den selbst in den geringen Dingen großen Ignatius: in welcher „Sprache“ soll man in Köln predigen? Ernsthaft wird gefragt, ob „oberdeutsch“ oder „kölnisch“ (in lingua Coloniensium) für das Kanzelwort geeigneter sei.[15] Aber die Hauptfrage bleibt das kommende Kolleg, und hierin ist Ignatius aus ungezählten Erfahrungen vorsichtig und klug geworden. Erst wenn Haus, Kirche und Unterhalt für wenigstens vierzehn Insassen gesichert seien, wolle er sich auf eine Gründung einlassen.

So stehen die Dinge auch noch im Februar 1556, als Ignatius nach Köln schrieb: „Wir wünschen vor allen anderen Dingen, der katholischen Religion in Deutschland, vorab in Köln, mit männlicher Kraft zu Hilfe zu kommen.“[16] Die drängende Kraft in Ignatius ist immer gleichsam gebremst von einer nüchternen Klugheit. Im März 1556 aber haben die Kölner Freunde es fertiggebracht, mit ihrer Begeisterung für den Kollegsplan einmal auch die Klugheit eines Ignatius zu Fall zu bringen. Noch am 3. März hatte Ignatius an Kessel geschrieben: „Über die Kollegsgründung in Köln haben wir jetzt ernsthafte Überlegungen angestellt. Die Bedeutung der Stadt, ihre Tapferkeit in der Verteidigung des katholischen Glaubens, aber auch das Interesse so vieler Freunde machen mich sehr geneigt dazu.“ Nur müsse alles mit Bedacht geschehen, für vierzehn Mann müsse vorgesorgt sein.[17] Allein, schon am 31. März kapituliert Ignatius. Seine herzhafte Freude am Glauben der Kölner ist zu groß, ihnen zuliebe macht er nun eine Ausnahme — und das

[12] MI I, 9, 587. [13] Quadr. III, 752—755. [14] Mixt. V, 42 f.
[15] MI I, 10, 298 f. [16] MI I, 10, 632. [17] MI I, 11, 80—82.

war ein Ereignis bei dem Mann, von dem damals ein römischer Kardinal sagte: „Den Nagel, den Ignatius einmal eingeschlagen hat, zieht niemand mehr heraus."[18] Die Kölner haben einen ignatianischen Nagel herausgezogen. „Zu Gunsten der Stadt Köln und der dortigen Freunde" läßt der Ordensgeneral zu, daß das Kolleg zunächst mit vier Ordensmännern beginnen könne.[19] Am 1. Mai 1556 schreibt er an den Kölner Erzbischof Adolf von Schauenburg: „Diese unsere Gesellschaft, hochwürdigster Fürst, hat sich ganz und gar, gemäß ihrem Institut, der Hilfe der Seelen und der Pflege der katholischen Religion geweiht. Mit einem besonderen und hohen Affekt der Liebe aber widmet sie sich der edlen deutschen Nation. Für die Förderung Deutschlands in den Dingen des Geistes ist sie bereit, nicht nur alle Arbeitsmühen, sondern auch wenn nötig alles Blut hinzugeben. So sind wir nicht nur bereit, allen Bischöfen — denn diesen obliegt in erster Linie die Sorge um die Seelen — uns als Knechte Christi zur Verfügung zu stellen, sondern ganz besonders Eurer Hochwürdigsten Herrlichkeit, die sich, wie wir wissen, stets als ‚starker Mauerwall für das Haus Israel'[20] dem Ansturm der Irrlehrer entgegenstellt."[21]

Am 11. Mai 1556 ziehen die vier nach Köln abgesandten Jesuiten von Rom gen Norden,[22] wohlversehen mit einer langen Instruktion, die Polanco mit dem kranken Ignatius durchgesprochen hat.[23] Nichts vergißt darin der lebenskluge Meister. Das erste, was in Köln zu tun sei, ist ein Besuch beim Erzbischof, der Stadtrat ist in seiner Zuneigung zu erhalten, die Kartäuser müssen besonders innig gegrüßt werden. Man könne zu Beginn ein paar Predigten halten, die das Volk über den Sinn und das Ideal der Gesellschaft Jesu aufklären, man lerne auch baldigst „die Sprache der Kölner", um sie beim Predigen zu gebrauchen. Vorlesungen seien auch über Mathematik zu halten, in der Exegese sollen sie den griechischen und hebräischen Urtext heranziehen, über aller Wissenschaft aber auch der Armen in den Spitälern nicht vergessen, gegen die Neugläubigen stets liebevoll und bescheiden sein bei aller grundsätzlichen Klarheit des Standpunkts, denn das sei besser als „far rumore perseguitando gli eretici", besser als der Spektakel einer wortreichen Verfolgung. Am Ende dieser ignatianischen Weisung nach Deutschland steht das Grundideal der Geistlichen Übungen und zugleich das eigentliche Geheimnis der Wirkkraft aller wahren Reform: „Im übrigen sollen sie auf jede Weise dafür sorgen, sich selbst gänzlich zu vergessen." Das war der Anfang, den Ignatius in seinem Todesjahr für Köln gelegt hat.

Im deutschen Süden war es vor allem der Bayernherzog Albrecht, der in herzlicher Zusammenarbeit mit Ignatius den Grund gebaut hat für das zweite Bollwerk der katholischen Reform: das Kolleg von Ingolstadt. Die Sache hatte freilich eine leidige Vorgeschichte: im Jahre 1552 schlug dort der erste Versuch kläglich fehl, und Ignatius mußte seine Söhne von Ingol-

[18] FN I, 539. [19] MI I, 11, 201 f. [20] Ezechiel 13, 5.
[21] MI I, 11, 313 f. — Mixt. IV, 511. [22] MI I, 11, 356 f. [23] MI I, 11, 359—365.

stadt abberufen.[24] Aber weder Canisius noch Ignatius noch der Herzog und sein eifriger Sekretär Heinrich Schweicker hatten den Plan aufgegeben. Am 12. Dezember 1555 erhielt Ignatius vom Bayernherzog einen Brief mit der erneuten Bitte, in Ingolstadt wieder anzufangen. „Dieses Kolleg wäre nicht nur für das Gebiet unserer Herrschaft, sondern für ganz Deutschland von Nutzen", schrieb der Fürst.[25] Und Ignatius antwortete ihm: „Das hat uns, die wir ohnehin schon danach brennen, für die Sache des Glaubens in Deutschland alle männliche Kraft einzusetzen, noch mehr danach entflammt. Ist ja Eurer Hoheit erlauchtes Haus die stärkste Stütze für den katholischen Glauben in Deutschland."[26] Und an Canisius ging am 27. Januar 1556 der Satz, den dieser getreue Sohn des allezeit ehrfürchtig geliebten Vaters so wohl verstand, seitdem ihn Ignatius nach Deutschland gesandt hatte: „Unsere Sehnsucht, die Sache des Glaubens in jenen Ländern zu fördern, ist groß."[27] Canisius stellt diesen Kollegsplan von Ingolstadt in die Mitte seiner, wenn man so sagen darf, aszetischen Deutschlandpolitik und schickt am 17. März 1556 seinem Meister in Rom einen wahren „Kriegsbericht" über die Lage der Kirche in Deutschland, im Augenblick, da die Türken drohend an der östlichen Grenze stehen: „In Bayern und Österreich wächst die Häresie von Tag zu Tag, ich hoffe, wir werden bald eine herrliche Gelegenheit haben, unser Blut für Christus zu vergießen. Diese Stürme, die uns bevorstehen, drängen mich sehr voran, die Kollegsgründung in Ingolstadt zu betreiben. Um so brennender möchte ich diese zu einem guten Ende führen, je größere Widerstände sich dagegen erheben und je mehr der Feind des Menschengeschlechtes sich dagegen stemmt."[28] Das war Geist vom Geist des Ignatius.

Immer wieder ist da in den Briefen seiner Söhne die Rede vom Brennen und Drängen, aber immer wieder ernüchtern diese Kämpfer ihre Glut zu einer von allem Fanatismus und von aller bloß luftigen Begeisterung weit entfernten greifbaren und ausführbaren Tat — in diesem Fall zur Gründung des Kollegs im Herzen Bayerns, einer Schule, einer Stätte stiller Jugendpflege, samt all der Langeweile des Betriebs in einem Klassenzimmer, wo man lateinische Grammatik doziert, statt gegen die Türken zu Feld zu ziehen. So war es nach dem Herzen des Ignatius. Im Juni 1556 kann er an Canisius berichten, es seien schon achtzehn wohlausgewählte Jesuiten in Rom zur Abreise bereit.[29] Hatte doch im Mai des Jahres der Herzog noch einmal gedrängt und an Ignatius einen Brief geschrieben, der die schöne Aufschrift trägt: „Hochwürdiger Pater, lieber und verehrungswürdiger Freund!"[30] Ignatius antwortet am 8. Juni 1556, die junge Schar werde trotz der beginnenden Sommerhitze demnächst abreisen, und fügt das bezeichnende Wort bei — unterschrieben auf dem Lager der Todeskrankheit: „Wenn ich nicht krank wäre und wären nicht die anderen Arbeiten, so

[24] MI I, 4, 85 f.
[25] MI I, 10, 541.
[26] MI I, 10, 538 f.
[27] MI I, 10, 574.
[28] Ep. Can. I, 604.
[29] MI I, 11, 484—486.
[30] MI I, 11, 525.

würde ich mich anbieten, selbst mitzugehen."[31] Am 9. Juni 1556 ist man in Rom reisefertig. An Heinrich Schweicker geht die ausführliche Schilderung der Abschiedsaudienz, die Papst Paul IV. den nach Bayern ziehenden Jesuiten gewährt hat.[32] Wieder tragen die am 9. Juni Abreisenden eine köstliche Instruktion ihres Vaters in der Tasche.[33] Sie werden angewiesen, in München beim Herzog mit einer lateinischen Ansprache ihre Aufwartung im Namen des Ignatius zu machen und ihm zu sagen, sie seien nur von einem einzigen Wunsch erfüllt: „Das Leben hinzugeben für diese Aufgabe". Sie werden ermahnt, auch in Deutschlanad nichts anderes zu suchen, als was die Sache Christi ist, ordentlich deutsch zu lernen, Liebe und Bescheidenheit gegen die im Glauben Irrenden zu zeigen, das geistliche Wohl „jenes Staates von Bayern" in ihrem Gebet nie zu vergessen, vor allem aber, zu den einfachen Leuten herabzusteigen „wie zu Kindern in Christo Jesu". Als die Schar am 10. Juli in Ingolstadt ankam, fanden sie zwar noch alles in wüster Verwirrung und Unordnung, aber sie fanden ihren Vater Canisius und all seine geschickte Sorge, ja sie fanden in ihrer Instruktion, die der kluge Polanco mit seinem Meister ausgedacht hatte, sogar eine kleine Anweisung über den Gebrauch des guten bayrischen Biers.[34] Ignatius dachte eben an alles. Und der letzte Brief, den er an seinen getreuen Canisius schrieb, eine Woche vor dem Tod, endet mit der Bitte um baldige Nachricht von der Entfaltung des Kollegs in Ingolstadt.[35]

Auf dem unglücklichen Reichstag von Augsburg 1555 besprach sich Canisius mit König Ferdinand I. über Mittel der katholischen Glaubensfestigung in Deutschland, die wirksamer sein sollten als alles Gerede der Gesandten und Fürsten. Die beiden kamen überein, daß die Stadt Prag einer der strategischen Hauptpunkte in diesem geistlichen Feldzug sei. Hier mußte Ignatius helfen. So erging aus Augsburg die Bitte des Königs an den Ordensgeneral, für eine Kollegsgründung in Prag zwölf Jesuiten aus Rom zu entsenden.[36] Ferdinand, der, im Gegensatz zu seinem im Glauben schwankenden Sohn Maximilian, in Zusammenarbeit mit seiner spanischen Schwiegertochter Maria, Tochter Kaiser Karls, der allezeit getreuen Helferin des Ignatius, die einzige Stütze der Jesuiten im äußersten Osten des Reiches war, legte Ignatius in drei dringlichen Briefen die Stadt Prag ans Herz. Ignatius war inzwischen von Canisius in einem Brief aus Augsburg vom 3. August 1555 über die kritische Lage in Böhmen genau unterrichtet worden[37] und hatte schon in einem Brief des Canisius aus Prag selbst vom 15. Juli 1555 erfahren, wie es dort stand.[38] „Hier ist niemand, der ein Mauerwall wäre für das Haus Israel", heißt es da mit dem Prophetenwort, das Ignatius schon

[31] MI I, 11, 521—523. [32] MI I, 11, 518—520. [33] MI I, 11, 530—544.
[34] MI I, 11, 535. — Über die Sorgen des Canisius mit dem bayrischen Bier vgl. *J. Brodrick*, Petrus Canisius I, Wien 1950, S. 400.
[35] MI I, 12, 171. Vom 22. Juli 1556: „Staremo con desiderio aspettando qualche avviso del novo collegio ingolstadiense". Es ist dies aber nicht der eigentlich letzte Brief, den Ignatius vor seinem Tod ausfertigen ließ, wie *Brodrick* (I, S. 396) zu meinen scheint.
[36] MI I, 9, 498 f. [37] Ep. Can. I, 552—554. [38] Ep. Can. I, 544—552.

auf den Erzbischof von Köln angewandt hatte. „Ich empfehle Euer Hochwürden ins heilige Opfer und in Ihre Gebete mich und alle Anliegen von ganz Deutschland." So war die Sache für Ignatius schon entschieden: hier mußte wieder eine Schar seiner getreuen Söhne, die er in Rom herangebildet hatte, ausgesandt werden. Am 28. August schrieb er an König Ferdinand: „Ich sage hier nur dies eine: Unsere Gesellschaft begrüßt jegliche Gelegenheit von Herzen, dem Nächsten Gutes zu tun. Aber es ist ihr ganz besonders willkommen, für den geistlichen Fortschritt der Untertanen Eurer Majestät etwas zu unternehmen, gemäß der Ehrfurcht und Liebe, mit der wir Euer Majestät als unseren hervorragenden Schutzherrn und Gönner im Herrn verehren."[39] Die Gelegenheit des Augenblicks war für ein Unternehmen in Prag günstig. Denn wie Canisius an Ignatius berichtet, sind die Menschen in Prag immer noch für die Fragen des Glaubens viel aufgeschlossener als in Deutschland, die Hussiten sind in Auflösung begriffen, wenn man den Böhmen von Herzen entgegenkommt, ist alles zu erwarten.[40] Es ist bezeichnend für die Weite, mit der Ignatius alle Fragen des Nationalen betrachtete, daß er darum an Canisius die Weisung ergehen ließ, für die Pflege der tschechischen Sprache zu sorgen, gerade jetzt, wo die nationale Begeisterung für Hus am Abklingen sei.[41] Kaum war der Winter vergangen, so wurde die Aussendung der zwölf von König Ferdinand erbetenen Jesuiten nach Prag mit allen Mitteln vorbereitet. Am 12. Februar geht der Bericht darüber an den König, samt einer genauen Liste der Personen und ihrer Charakteristik. Wieder seien die von ihrer Sendung begeisterten Mitbrüder beim Papst gewesen, der sie mit viel Lob auf Ferdinand verabschiedete. „Diese zwölf Männer", schrieb Ignatius, „biete ich nun Eurer Majestät an und sage von ihnen nur das eine: daß sie sich sehnen, nicht nur mit Mühe und Arbeit, sondern auch mit Blut und Leben den Seelen, zu denen sie gesandt werden, zu helfen."[42] Wieder nehmen sie eine Instruktion mit, die jedem von ihnen das Arbeitsfeld genau umzeichnet, sie zur Liebe gegen die Irrenden mahnt und zum Drangeben des eigenen Ich: das dritte dieser herrlichen Dokumente des Ignatius, die zu den fundamentalen Zeugnissen der Geschichte der wahren Kirchenreform gehören.[43] Am 22. April 1556 kommen die Jesuiten nach einer beschwerlichen Reise in Prag an.[44] Wieder beginnen für den unermüdlichen Canisius all die lastenden Sorgen um die Einrichtung des Hauses.[45] Es fehlt nicht an Widerstand und Kampf. Canisius kann seinem Meister nach Rom berichten, man habe bei der heiligen Messe mit Steinen auf ihn geworfen, und dem armen flämischen Pater Broegelmans springt am Altar ein fanatischer Hussit an den Hals.[46] Ignatius ist beim Lesen dieser Nachrichten

[39] MI I, 9, 497 f. [40] Ep. Can. I, 545 f.
[41] MI I, 9, 689—691; MI I, 10, 566. [42] MI I, 10, 681 f.; 683 f.
[43] MI I, 10, 697—701. — Deutsche Übertragung eines Auszugs aus dieser Instruktion nach Prag bei *O. Karrer* u. *H. Rahner*, Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe, Einsiedeln 1942, S. 252—256.
[44] Über ihre Geschichte auf der langen Reise vgl. *J. Brodrick*, Petrus Canisius I, S. 382—385.
[45] Bericht darüber an Ignatius in Ep. Can. I, 612 f. [46] Ep. Can. I, 618 f.

selig: so müssen Gottes Werke beginnen, so war es immer, seitdem er selbst sich dem Knechtsdienst Christi geweiht hat. Und darum läßt er gerade diese Nachrichten aus Prag noch eine Woche vor seinem Tod in einem Rundbrief an alle Mitbrüder in der ganzen Gesellschaft verbreiten.[47] Und in dem letzten Brief, den ihm sein Sohn Canisius in diesem Erdenleben schrieb, las er mit heimlicher Freude den Satz: „Ich vertraue auf die Opfer und Gebete von Euer Hochwürden und der anderen Mitbrüder. Wahrlich, große Hilfe des Geistes hat nötig, wer Zugang haben will zu Gott, um dann wieder hinauszugehen zum Nächsten — zu einem Nächsten, der so beschaffen ist wie die Böhmen und die Deutschen."[48]

Die letzte Entscheidung im Kampf gegen den Glaubenszerfall in Deutschland wurde indessen in Wien gefällt. Das wußten Ignatius und Canisius genau, das wußten auch die Gegner, die sich um den immer noch unberechenbaren Erzherzog Maximilian, den zukünftigen Kaiser, bemühten, der seinen Hofprediger Sebastian Pfauser ungehindert die neuen Lehren predigen ließ. Das Werk der Gesellschaft Jesu in Wien war zwar schon erfreulich am Gedeihen, in ihrem Kolleg „am Hof" zählten sie 1555 schon mehr als 400 Schüler, und an der Hofhaltung der Infantin Maria hatten sie eine unentwegte Hilfe. Im Frühjahr 1555 war zur Freude des Ignatius in Wien das unsterbliche Büchlein des Canisius erschienen, der Katechismus. Aber der immer etwas hinterdenkliche Franzose Nikolaus Lanoy, der das Jesuitenkolleg leitete, hatte an Ignatius viel Dunkles und Schweres aus Wien zu berichten. In einer kindlichen Redseligkeit, für die er Ignatius um Verzeihung bittet (und er wußte doch genau, welche Freude der Meister in Rom an solchen Briefen hatte) erzählt er von den seelsorglichen Fragen und von den vielfältigen Sorgen um die Lateinschule. Lanoy liebt es, dabei an Ignatius einige Erinnerungen aus Vergil einzuflechten. „Armselig ist die Arbeit, aber nicht armselig die Glorie", zitiert er aus den Georgica.[49] Ignatius hört aus solchen Briefen gerne nur das Gute heraus, seine Aufgabe ist es, seine Soldaten an der Front bei gutem Mut zu erhalten. So schreibt er an P. Lanoy am 10. September 1555: „Über das Wachsen der geistlichen Frucht danken wir Gott dem Herrn, dem es gefallen möge, aus den schwächlichen Anfängen, die seine geringste Gesellschaft dort gemacht hat, eine große Entwicklung gedeihen zu lassen zum allgemeinen Wohl jener nördlichen Nationen."[50] Um die Mitbrüder in Wien anzueifern, schickt er ihnen die ersten gedruckten Briefe aus Indien, aus denen das Feuer des Francisco Xavier glüht.[51] Er tut das, gerade weil er genau weiß und es auch dem Oberen in Wien sagt, daß diese Stadt „ein so steriles und unbebautes Gelände ist".[52] Davon hört er mehr in dem Brief, den der melancholische Lanoy am 3. November 1555

[47] MI I, 12, 178 f. [48] Ep. Can. I, 633.
[49] Quadr. III, 562—565. — Vergil, Georgica IV, 6. [50] MI I, 9, 589.
[51] MI I, 10, 352. — Diese Briefe, unter denen sich auch solche von Franz Xaver befanden, erschienen zu Rom im Druck 1551 und 1553. Vgl. Epistolae Xaverii I (ed. *G. Schurhammer* u. *J. Wicki)* Rom 1943, S. 215*—217*. [52] MI I, 10, 275.

nach Rom schickt.[53] Freilich, der arme Franzose fühlte sich in Wien nie ganz heimisch, er klagt Ignatius sein Leid, das er mit der deutschen Sprache hat, „die so künstlich und verdreht ist". Aber er sieht die schwachen Seiten der guten Wiener scharf, die fröhlich in den Tag hineinleben, obwohl der Türke unmittelbar an den ungarischen Grenzen eingebrochen ist. „Dennoch wird dieses Volk jeden Tag schlechter. Nichts geschieht, um den Sünden und dem Zorn Gottes zu steuern. Nichts geschieht, und nur eines gilt: Geld verdienen!" Nach der Schilderung der unerhörten Lehren, die der Hofprediger Pfauser auf der Kanzel der Minoritenkirche gewagt hat, endet das Klagelied an Ignatius aus Wien mit den Worten: „Aus all dem können Euer Hochwürden entnehmen, wie es um uns steht in diesem verderbten Deutschland." Dazu kommen noch leidige Streitfragen mit der theologischen Fakultät, die die Gültigkeit des Doktorats von Petrus Canisius angriff, und doch wünscht König Ferdinand, daß die Jesuiten einige Lehrstühle übernehmen sollen. Ignatius warnt davor, das sei ein „Pomp", der uns nicht anstehe, aber es solle alles so gemacht werden, wie die Majestät es wünsche.[54]

Lanoy, dem selbst die Predigten des Canisius etwas zu schwerfällig sind, ist der Meinung, das Problem mit der Universität löse sich sehr einfach: wir haben ohnehin keine Hörer und stehen auf dem Rednerpult — wieder zitiert er zu des Ignatius Lächeln seinen Vergil — „quasi anser inter olores", wie die Gans unter den Schwänen.[55] Kurz, aus Wien gibt es eine Fülle von Nachrichten und zu allem die für Ignatius besonders tröstlichen Berichte über Verfolgung und Widerstand. Schon an Weihnachten 1555 schreibt ihm der Novizenmeister Erhart Dawant, ein Flame, dem es an der Donau auch nicht eben wohl ist und der gar zu gerne zu Ignatius nach Rom reisen möchte, es seien den Jesuiten die Fenster mit Steinen eingeworfen worden.[56] Im März 1556 kann Canisius Ähnliches erzählen, und wieder bewundert man an seinem Bericht den grimmigen Humor, mit dem diese prachtvollen Männer ihrem geliebten Magister Ignatius solche Dinge mitzuteilen wissen: „Hier in Wien ist der Namen ‚Jesuit' auf aller Lippen, und man zeigt auf uns mit den Fingern, als seien wir wie Geister aus dem acherontischen Pfuhl auf der Theaterbühne aufgetaucht."[57] Ignatius hat darauf seinen Sekretär antworten lassen: „Für heute nur dies: Wir beneiden Euch nicht wenig wegen der Mühen und Gefahren, die Ihr dort in Wien für den katholischen Glauben zu ertragen habt."[58] Canisius hat den Bericht über die Lage seiner Mitbrüder in Wien in das Wort des heiligen Paulus gekleidet: „Wir sind hier ‚spectaculum' und ‚peripsema' zugleich, Schauspiel und Kehricht in einem."[59] „Aber gepriesen sei Jesus, daß wir für seinen Namen Schmach leiden dürfen. Gott gebe uns seine Gnade, daß wir ihm an allen Orten lauter dienen zum Nutzen des Nächsten."[60] Das ist die letzte und wortlose Weisheit, die Ignatius seine Söhne gelehrt hat.

[53] Mixt. V, 73—79.
[54] MI I, 10, 330—332. [55] Mixt. V, 79. Vgl. Vergil, Ecl. IX, 35.
[56] Quadr. III, 712. — Mixt. V, 143—145. [57] Ep. Can. I, 604.
[58] MI I, 11, 487. [59] Ep. Can. I, 604 f. — 1 Kor 4, 9. 13. [60] Ep. Can. I, 566.

Wie der Ignatius dieses seines letzten Erdenjahres von den Dingen in Deutschland gedacht hat, läßt sich vielleicht am besten an den Worten ablesen, die er in seinen Briefen nach dem Norden über das Germanikum niederschrieb. Am 10. September 1555 empfiehlt er durch P. Salmeron dem Kaiser diese für Deutschland so wichtige und derzeit aufs höchste gefährdete Stiftung seiner Liebe: „Dieses gewichtige Werk für die Heimholung Deutschlands zum katholischen Glauben ist menschlich gesprochen am Zusammenbrechen, wenn nicht Gott der Herr es auf außergewöhnliche Weise unterstützt. Die Hilfe für dieses Werk wäre ein Unternehmen, würdig der Majestät und der anderen Fürsten Deutschlands."[61] Ignatius vertraut ganz auf Gottes unbesiegbare Liebe, aber eben das drängt ihn, auch alle menschlichen Mittel für die Rettung der edlen deutschen Nation einzusetzen. Darum schreibt sein Sekretär Polanco an alle Mitbrüder in Flandern und Deutschland, wo er von der bitteren Not der Kollegien in Rom spricht: „Unser Vater setzt seine Hoffnung nicht auf menschliche Hilfe. Aber wir haben den Anker unserer Hoffnung auf Christus so ausgeworfen, daß wir glauben, auch mit männlichem Mut mitwirken zu müssen mit der göttlichen Gnade, um nicht irgendein Mittel auszulassen, das uns die süße Vorsehung Gottes an die Hand geben will."[62] So hat ein Ignatius von der Heimholung Deutschlands gedacht.

Noch am Tag seines Todes, am 31. Juli 1556, geht ein Brief aus seiner Sterbekammer nach Köln an P. Kessel: die herzliche Empfehlung eines jungen Theologen, der bei den Kartäusern zu Sankt Barbara eintreten will. Im Briefregister, in das der Sekretär das dem jungen Mann mitgegebene Empfehlungsschreiben eingetragen hat, notiert Polanco am Ende des Brieftextes: „Bis hierher gehen die Briefe auf Anordnung unseres gebenedeiten Vaters Magister Ignatius, den am letzten Tag des Juli Gott unser Herr in den Himmel aufgenommen hat."[63]

Marktgehorsam?

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Marktstrategie — Marktgehorsam

Unter „Marktstrategie" kann man sich leicht etwas vorstellen: Einsatz gewaltiger Mittel nach weitblickendem, mit generalstäblerischer Sorgfalt und Genauigkeit ausgearbeitetem Plan, um sich den Markt oder doch einen möglichst großen Marktanteil zu erobern. Dazu zählen nicht allein Reklame-„Feldzüge", sondern noch mehr Überlegungen und Maßnahmen, um z. B. den Wettbewerber durch „gezielte" Preisunterbietungen, die gegebenenfalls weit unter die eigenen Gestehungskosten gehen, aus dem Markt zu werfen

[61] MI I, 9, 579. [62] MI I, 9, 699 f. [63] MI I, 12, 201.

in der Absicht und Voraussicht, an höheren Preisen sich wieder zu erholen, sobald man allein den Markt beherrschen werde und ihm daher den Preis diktieren könne. Marktstrategie ist ein ohne weiteres verständlicher Begriff: der Unternehmer oder die kartellmäßig zusammengeschlossene Gruppe von Unternehmern erblickt im Markt ein mehr oder weniger wehrloses Objekt, auf das man unbedenklich seine Angriffe richten kann; der Markt wird zwar mit mehr oder weniger heftigen Zuckungen reagieren, aber wenn man die Sache richtig anstellt und gewisse unerläßliche Vorsichtsmaßregeln anwendet, sind wirklich gefährliche Gegenschläge von ihm nicht zu befürchten. Der Markt ist kein handlungsfähiger Gegenspieler, sondern ein anonymes Etwas. Seine Reaktionen unterliegen weitgehend eindeutig bestimmten Gesetzmäßigkeiten; kennt man diese, so kann man die Reaktionen vorausberechnen und bei der Planung der eigenen Strategie bereits in Rechnung stellen.

Neuerdings aber spricht man von „Marktgehorsam" und führt damit einen Begriff (oder ist es vielleicht nur ein Wort?) in die Diskussion ein, unter dem man sich nur schwer etwas vorstellen kann. Gemeint ist nämlich nicht etwa, daß der Markt gehorchen solle — das kann er nach der Meinung der Vorkämpfer des Marktgehorsams gerade nicht. Vielmehr soll umgekehrt der Unternehmer den vom Markt erteilten Befehlen gehorchen; der Markt soll also der Befehlende sein. Damit wird das bei der Marktstrategie so klare Verhältnis von Subjekt und Objekt auf den Kopf gestellt: der Markt wird zum Subjekt, das die Unternehmer als Objekt seiner Befehlsgewalt behandelt. Diese Erhebung des anonymen Etwas „Markt" zum Befehle erteilenden Subjekt ist um so überraschender, als sie ausgerechnet von Anhängern derjenigen nationalökonomischen Schule proklamiert wird, die am extremsten die Lehre vom Automatismus des Marktes, vom unfehlbaren Wirken des Mechanismus der Marktgesetze vertritt. Wie kann ein Automat oder Mechanismus Befehle geben? Wie kann man den Befehlen eines Automaten oder Mechanismus Gehorsam leisten?

Die offenbare Paradoxie erklärt und löst sich vielleicht zu einem Teil dadurch, daß hier in bildhafter Sprache gesprochen wird, dabei aber unverträgliche Bilder vermengt werden. Man müßte also die Sprechweise ihrer Bildhaftigkeit entkleiden oder Bilder verwenden, die miteinander verträglich sind; beides ist durchaus möglich, behebt aber die sachliche Schwierigkeit nicht.

Was ist der Markt?

Was ist der Markt? Nach einem andern, von der gleichen nationalökonomischen Schule viel und gern gebrauchten Bild ist der Markt ein Vorgang unmittelbarer *Demokratie:* eine ununterbrochene Volksbefragung und Volksabstimmung; die in Geld gezahlten Preise sind die Stimmzettel, mittels derer diese Abstimmung durchgeführt wird. Die gezahlten oder verweigerten Preise bringen täglich und stündlich zum Ausdruck, welche angebotenen

Sachgüter und Dienstleistungen dem Markt genehm sind, von ihm begehrt und honoriert werden, welche minder begehrt sind und welche schlechterdings zurückgewiesen werden. Während die politische Repräsentativdemokratie nur alle paar Jahre dem souveränen Staatsvolk bei den Wahlen Gelegenheit zur Äußerung seines Willens biete, bringe der Markt durch diese ununterbrochene Stimmzettelabgabe den Willen des souveränen Volkes der Marktteilnehmer unablässig und in vollkommenster Unmittelbarkeit zum Ausdruck, und diesem Willen des Marktes habe der Unternehmer bei Strafe seines wirtschaftlichen Untergangs Gehorsam zu leisten.

Dieses Bild von der angeblichen Demokratie des Marktes macht wenigstens verständlich, wieso der Markt Befehle erteilen könne. Der Markt ist eben doch kein bloßer Mechanismus oder Automat, wie die andere bildhafte Sprechweise glauben machen will, sondern „der Markt" sind *die Menschen,* die anbietend und nachfragend einander begegnen; „Markt" im eigentlichen Wortsinn ist diese Begegnung der von der Vielzahl der Menschen ausgehenden Angebote und Nachfragen, wobei es nötig ist, Nachfrage zu verdeutlichen durch den Zusatz *„kaufkräftige* Nachfrage".

Damit ist allerdings auch bereits angedeutet, daß diese angeblich so überaus vollkommene Demokratie des Marktes in Wahrheit eine *Plutokratie* ist: die immerwährende Abstimmung vollzieht sich nicht nach Köpfen, sondern nach Kaufkraft, und ist damit noch ungleich plutokratischer als etwa das alte preußische Dreiklassenwahlrecht. Ja noch mehr: Während vom politischen Wahlrecht nur die Unmündigen sowie diejenigen ausgeschlossen sind, die sich durch schweres Mißverhalten selbst aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen haben, steht der an der Abstimmung des Marktes beteiligten Aktivbürgerschaft des Wirtschaftsvolkes die große Zahl der bedauernswerten „Marktpassiven" gegenüber, die keine oder jedenfalls keine begehrte Leistung anzubieten haben und darum auch, soweit sie nicht irgendwelche Unterstützungen beziehen, keine kaufkräftige Nachfrage auszuüben vermögen. Hier handelt es sich nicht um Menschen, die unverschuldeterweise, weil sie das Alter der Mündigkeit noch nicht erlangt haben, zur Ausübung des Stimmrechtes noch nicht fähig sind, oder verschuldeterweise sich der Ausübung des Stimmrechtes unwürdig gemacht haben; es handelt sich vielmehr um Menschen, die sowohl ihrer intellektuellen Reife nach fähig als auch ihrer sittlichen Reife nach würdig wären, das Stimmrecht auszuüben, die sich aber dazu verurteilt sehen, dem Markt *„passiv"* gegenüberzustehen und damit an der durch das Ineinandergreifen von Angebot und Nachfrage sich vollziehenden Gestaltung des wirtschaftlichen Geschehens unbeteiligt, von seiner Steuerung oder Lenkung ausgeschlossen sind.

Diesen treffenderweise so genannten „Marktpassiven" tritt der Markt in der Tat als eine gebietende Macht gegenüber; für sie sind die Marktpreise — vielleicht sollte man eindeutiger sagen: die vom Markt *geforderten* Preise — eine Gegebenheit. Jede Preiserhöhung bedeutet für sie den gebieterischen Zwang, ihre Lebenshaltung weiter einzuschränken; wieviel sie kaufen kön-

nen, ergibt sich rechnerisch durch Division ihrer feststehenden Renten oder anderen Bezüge durch die Preise.

Marktgehorsam im Verhalten als Anbieter und Nachfrager

An diese „Marktpassiven" aber ist keineswegs gedacht, wenn vom Marktgehorsam die Rede ist, noch richtet sich die Forderung nach Marktgehorsam an sie. „Adressaten" dieser Forderung sind vielmehr die Unternehmer, also gerade der *aktivste* Teil des Marktvolkes.

Bleiben wir im Bilde der (angeblichen) Marktdemokratie, dann hat es einen durchaus vollziehbaren Sinn, von den einzelnen Markt- bzw. Wirtschaftsbürgern Gehorsam gegen den von der Gesamtheit im Wege ordnungsmäßigen Mehrheitsbeschlusses gebildeten Willen zu fordern. „Vollziehbaren Sinn" will besagen: man kann sich darunter etwas vorstellen, kann verstehen, was damit gemeint ist oder wenigstens gemeint sein könnte. Das besagt nicht: das Gemeinte sei damit einsichtig geworden oder gar überzeugend dargetan. Dazu bedürfte es der Verifizierung des gebrauchten Bildes, d. h. es müßte gezeigt werden, daß die „Abstimmung" im Markte, so undemokratisch-plutokratisch sie auch sein mag, überhaupt ein Vorgang der *Willens*bildung ist, deren Ergebnis den Marktbeteiligten als rechtmäßig gebildeter und verbindlicher Gesamtwille gegenüberträte. Überdies müßte gezeigt werden, ob und zutreffendenfalls welchen Regeln die Abstimmung der einzelnen Marktbeteiligten, d. i. ihr Verhalten bei der Abstimmung, unterliegt — dies um so mehr, als dasjenige, worin sie „Marktgehorsam" üben sollen, genau dasselbe ist wie das, worin oder womit oder wodurch sie ihr Stimmrecht am Markte ausüben: ihr Verhalten als *Anbieter* und *Nachfrager*. Irgendetwas anderes gibt es ja im Markt nicht. Damit aber scheint man sich im Kreise zu drehen: das Marktgeschehen verlangt vom Unternehmer (an die anderen Marktbeteiligten wird kaum gedacht) hinsichtlich seines Angebotes, d. i. hinsichtlich dessen, was er an den Markt bringt, und hinsichtlich des Preises, den er dafür verlangt, sich so zu verhalten, wie es „der Markt", d. h. das aus dem Zusammenspiel seines eigenen Angebots und des Angebotes aller übrigen Anbieter einerseits und seiner eigenen Nachfrage und der Nachfrage aller übrigen Nachfrager anderseits sich ergebende Bild der *Bezugs- und Absatzmöglichkeiten,* verlangt — dies in der Tat „unter Strafe seines wirtschaftlichen Untergangs".

So verstanden läuft der Marktgehorsam des Unternehmers auf eine Trivialität hinaus. Der Unternehmer soll das produzieren und auf den Markt bringen, wonach Nachfrage besteht, und es zu Preisen an den Markt bringen, zu denen die Nachfrager es abnehmen, d. h. bezahlen können. Das haben die Unternehmer schon eh und je gewußt. Und wenn sie dagegen verstoßen haben, so bestimmt nicht aus bösem Willen, sondern nur aus Unkenntnis, was begehrt werde und wieviel die Begehrenden dafür zu zahlen imstande und gewillt seien. Um dieser Unkenntnis abzuhelfen, betreiben sie heute intensive, wissenschaftlich unterbaute Marktanalyse.

Utopie des vollständigen Wettbewerbs

Ein ganz anderes Gesicht gewinnt die Frage nach dem Marktgehorsam, sei es der Unternehmer, sei es der Verbraucher, wenn ihr folgender Sinn gegeben wird: sind die Marktteilnehmer, gleichviel ob Unternehmer oder Verbraucher, gehalten, bei der als Willensbildung des Marktes gedeuteten Abstimmung jeder *einzeln* nur seine eigene Stimme einzuwerfen, oder steht es ihnen frei, nach dem hier ja immer wieder berufenen Vorbild der politischen Demokratie sich zu Parteien, hier also zu organisierten Marktparteien *zusammenzuschließen,* um auf diesem Wege einen gewichtigen Block von Stimmen einheitlich einzuwerfen und Stimmenverzettelung, das unwirksame Verlorengehen von Stimmen usw., zu verhüten?

Die ursprüngliche Theorie der politischen Demokratie ging von der Unterstellung aus, die Staatsbürger seien unverbunden dastehende einzelne, atomisierte Individuen und würden daher auch *als solche* an der politischen Willensbildung mitwirken und ihr Stimmrecht ausüben. Die Erfahrung hat jedoch gezeigt, daß diese Unterstellung unrealistisch ist: es erwies sich nicht nur als notwendig, in der Form politischer Parteien Zusammenschlüsse von Anhängern bestimmter politischer Programme zu bilden, sondern es stellte sich heraus, daß schon vor der politischen Parteienbildung vielfältige Gruppen im Staatsvolk bestanden, deren ungeheure Bedeutung heute mit dem Wort pressure-groups treffend zum Ausdruck gebracht wird. Nach heutiger politischer Doktrin gelten die Parteien, wo nicht als wesentliche Bestandteile, so doch mindestens als unentbehrliches Zubehör der politischen Demokratie, während das Vorhandensein der pressure-groups als peinlicher, aber wenigstens derzeit unvermeidlicher Schönheitsfehler empfunden und hingenommen wird.

Wie steht es in dieser Hinsicht bei der illustren, leider allerdings ein wenig plutokratisch denaturierten Demokratie des Marktes? Über die Tatsachen ist keinerlei Illusion möglich. Die aufklärerische Konzeption der atomistisch-individualistischen Demokratie hat ihr getreues Gegenbild im *Denkmodell* des vollständigen Wettbewerbs. Die wirkliche Wirtschaft, auch die als Verkehrs- und Marktwirtschaft bezeichnete, hat mit diesem Denkmodell nur eine äußerst entfernte Ähnlichkeit. Dagegen stimmt sie in vielem mit der heutigen politischen Formal- und Massendemokratie überein, in der nach einem bekannten und wirklich bezeichnenden Wort die politischen Parteien das souveräne Volk und die pressure-groups hinwiederum die politischen Parteien „mediatisiert" haben mit der Folge, daß unser Verfassungsleben in einem hohen Grad ein nur noch schwer zu durchdringendes Dickicht von illegitimer Legalität und illegaler Legitimität ist.

Immerhin haben wir für unser politisches Leben eine Verfassung und in Bund und Ländern sogar Verfassungsgerichtshöfe; über den ordnungsgemäßen Weg der staatlichen Willensbildung wie auch über Inhalt und Schranken des staatsbürgerlichen Gehorsams besteht in der Hauptsache Klarheit,

mag auch hier und da die genaue Grenzziehung Schwierigkeiten bereiten und Zweifel offenlassen. Eine damit vergleichbare „Marktverfassung" haben wir dagegen nicht. Soweit wir sogenannte „Marktordnungen" haben, bedeuten diese vielmehr, daß der Markt zugunsten obrigkeitlicher Preisfestsetzung und weitgehend sogar durch „Zementierung der Absatzwege" ausgeschaltet ist. „Marktordnung" im heutigen Sprachgebrauch ist also lucus a non lucendo, ist Zwangswirtschaft, mehr oder weniger planvolle oder auch planlose Planwirtschaft, aber *keine* Marktwirtschaft.

Richtig ist die Erkenntnis der neoliberalen Schule, daß sich im Markte nicht eine „natürliche Ordnung" des Wettbewerbs von selbst einstellt, daß vielmehr die Wettbewerbsordnung — wie wir hinfort sagen wollen, weil das Wort „Marktordnung" bereits vergriffen ist — wohl überlegt durch einen Akt der Gesetzgebung, ja Verfassungsgebung des Marktes *geschaffen* werden muß. Einer solchen Marktverfassung schulden alsdann zweifellos alle Marktbeteiligten *Gehorsam,* allerdings nicht Gehorsam gegenüber dem Willen des Marktes, sondern Gehorsam gegenüber dem gesetzgeberischen Akt, der die Marktverfassung setzt und um den zur Zeit insbesondere unter den Stichworten Monopolkontrolle und Kartellgesetz gerungen wird.

Unzulässig, weil widerspruchsvoll, ist die Verfahrensweise der neoliberaben Schule, die ungeachtet ihrer richtigen Erkenntnis, daß es eine „natürliche Ordnung" des Wettbewerbs nicht gibt, dennoch das Denkmodell des vollständigen Wettbewerbs als das aus der Natur der Sache heraus *verbindliche* Leitbild der Wettbewerbsordnung oder Marktverfassung zugrunde legt und von diesem Boden aus argumentiert. Eine solche Beweisführung setzt das zu Beweisende voraus; sie erhebt ein zu gewissen didaktischen und heuristischen Zwecken sehr nützliches, vielleicht sogar unentbehrliches Denkmodell fälschlich zu einem Postulat der praktischen Wirtschaftspolitik. Auf diesem Wege kann die Frage des Marktgehorsams nicht beantwortet werden.

Als praktisch bedeutsam hat die Frage des Marktgehorsams sich bisher an zwei Stellen erwiesen. Vor allem in der Kartell- oder Monopolfrage, wo sie die Form der Alternative annimmt: ist Marktstrategie erlaubt, um dem Markt den eigenen Willen aufzuzwingen, oder gibt es nur gehorsame Unterwürfigkeit unter den Willen des Marktes? An zweiter Stelle in dem Streit um das Mitbestimmungsrecht: können Unternehmer und Belegschaft gemeinschaftlich miteinander bestimmen oder haben beide sich gehorsam dem „Willen" des Marktes zu beugen?

Mitbestimmung

Diese letzte Frage ist von vornherein falsch gestellt. Hier wird das Verfahren der *inneren* Willensbildung im Unternehmen zusammengeworfen mit dem *Außen*verhältnis, in dem der wie immer gebildete Wille des einzelnen Wirtschaftssubjektes, hier also des Unternehmens, und des Marktes zueinander stehen. Zweifellos muß sich das Unternehmen in seinen Planungen und Entschlüssen nach der Marktlage richten, muß sich in den Markt ein-

passen und kann weder erwarten noch verlangen und in aller Regel auch nicht erzwingen, daß der Markt sich seinen Wünschen oder Bedürfnissen anbequemt. Bezüglich der Verfahrensweise und der Zuständigkeiten bei der inneren Willensbildung des Unternehmens folgt jedoch daraus nichts. Der gemeinsam, auf Grund eines wirtschaftlichen Mitbestimmungsrechts der Arbeitnehmer, also konstitutionell oder demokratisch gebildete Unternehmenswille kann klug und geschmeidig auf ein Höchstmaß an Marktanpassung zielen. Ein vom „Herrn im Hause" allein absolutistisch und monokratisch gebildeter Wille kann in eigensinniger Verhärtung versuchen, den Wünschen oder Launen des Marktes Trotz zu bieten. Unter dem Stichwort „Marktgehorsam" läßt sich in Bezug auf die wirtschaftliche Mitbestimmung der Belegschaft oder Arbeitnehmerschaft nicht mehr sagen als dieses: wer immer an der unternehmerischen Willensbildung mitzuwirken hat oder daran mitzuwirken beansprucht, muß sich darüber klar sein, daß ein Sich-Hinwegsetzen über die Gegebenheiten des Marktes unabwendbar die Strafe des wirtschaftlichen Untergangs nach sich zieht. — Die Verquickung der Mitbestimmungsfrage mit der Frage des Marktgehorsams geht offenbar von der stillschweigenden Voraussetzung aus, die an der Willensbildung des Unternehmens beteiligten Arbeitnehmer würden leichtfertiger ihre Arbeitsplätze aufs Spiel setzen als der Eigentümer sein Kapital. Ob dies zutrifft, ist Tatfrage und hier nicht zu untersuchen.

So bleibt nur die erste Frage übrig, d. i. die Frage, ob es zulässig ist, dem Markt durch Blockbildung oder ähnliches seinen Willen aufzuzwingen oder ob ein Gebot besteht, dem Markt nur in Demut in der Haltung des machtlosen einzelnen sich zu nahen.

Kartelle

Dieses Gebot des Marktgehorsams würde also lauten: Du darfst am Markt nur *schwach* oder jedenfalls nur so stark sein, daß du durch dein Verhalten als Anbieter oder Nachfrager die Marktlage nicht fühlbar zu beeinflussen vermagst, daß insbesondere die am Markte zu bildenden Preise für dich „Daten", d. h. feststehende Gegebenheiten sind, an denen du nichts ändern kannst, die du vielmehr hinnehmen, mit denen du dich abfinden mußt. Marktgehorsam bestände also in diesem Sich-Abfinden, in dem Verzicht auf den Versuch, durch Zusammenschluß mit anderen so zu erstarken, daß man nicht mehr genötigt wäre, die gegebene Marktlage und die im Markt sich bildenden Preise als „Daten" hinzunehmen, sondern sie nach dem eigenen Willen zu ändern vermöchte. Der Sache nach deckt sich das Gebot dieses Marktgehorsams mit der Forderung, der Markt müsse *machtfrei* sein, oder anders ausgedrückt: kein Marktteilnehmer dürfe über Machtmittel verfügen, die es ihm ermöglichten, Marktstrategie zu treiben.

Diese Forderung, der Markt müsse machtfrei sein, erscheint in der Tat bestechend; ein vermachteter Markt erscheint geradezu widernatürlich. Nichtsdestoweniger ist hier Vorsicht geboten. Nicht die Macht als solche, nur

die *Über*macht ist marktwidrig. Wer die Marktmacht ablehnt, meint wohl auch meist nur die Übermacht, die dem Stärkeren gestattet, den Schwächeren auszubeuten. Um dem vorzubeugen, fordert er, alle müßten *schwach*, gleich schwach sein; richtig aber müßte die Forderung lauten: alle sollten *stark* sein, allerdings nicht schlechterdings gleich stark, weil sich das nicht verwirklichen läßt, wohl aber so, daß die Unterschiede an Stärke nicht jenes Maß erreichen, bei dem die größere Stärke der einen zur Übermacht über die weniger starken andern wird.

Wie gelangt nun aber ein Teil der Marktteilnehmer zu größerer Stärke und schließlich Übermacht über andere?

Der erste und natürlichste Weg ist der des *Wachstums* durch eigene Leistung und Tüchtigkeit. Handelt es sich wirklich um echte Leistung, so können gerade die Verfechter des Prinzips fairen, wohlgeordneten Wettbewerbs nichts dagegen einwenden. Wer im Wettbewerb mehr leistet, dem müssen auch die Früchte dieser seiner Mehrleistung zufallen.

Ein anderer Weg ist derjenige des *Zusammenschlusses*, also die Bildung von Machtkörpern oder Machtblöcken. Mit Berufung auf die zum Verfassungsgesetz des Marktes erhobene Machtfreiheit werden daher solche Zusammenschlüsse verpönt, allerdings mit bemerkenswerter Differenzierung.

Zusammenschlüsse können in der Weise erfolgen, daß mehrere Wirtschaftssubjekte (Unternehmen) sich zu *einem* zusammenschließen, d. h. zu einer rechtlichen oder mindestens wirtschaftlichen Einheit verschmelzen. Sie können aber auch so erfolgen, daß die sich zusammenschließenden Wirtschaftssubjekte (Unternehmen) als solche bestehen bleiben und ihre Selbständigkeit behalten, jedoch vereinbaren, am *Markte* einheitlich aufzutreten.

Zweifellos entsteht durch die volle rechtliche oder wirtschaftliche Verschmelzung im allgemeinen ein stärkeres Machtgebilde als durch die bloße Vereinbarung einheitlichen Auftretens am Markte. Nichtsdestoweniger bekämpft man im Namen der Machtfreiheit des Marktes vor allem diese letztgenannte Form, also das *Kartell*. Zwei Gründe sind dafür bestimmend.

Der erste Grund ist *praktischer* Art: Kartelle sind leichter zu bekämpfen, will sagen zu sprengen als marktbeherrschende Großunternehmen, deren „Entflechtung", wie die Erfahrungen der Nachkriegszeit bestätigen, eine ungemein mühselige und im Erfolg fragwürdige Angelegenheit ist. An sich läge allerdings die umgekehrte Nutzanwendung näher: vorbeugend der Entstehung von Machtkörpern um so nachdrücklicher entgegenzutreten, je schwerer es später sein würde, sie wieder aufzulösen. Tatsächlich aber wird — von gewissen Versuchen der Antitrustgesetzgebung der USA abgesehen — aus Gründen vielfältiger Art ziemlich allgemein darauf verzichtet, den Zusammenschluß zu wirtschaftlichen Giganten zu bekämpfen.

Der zweite Grund ist *theoretischer* Art: der durch Verschmelzung geschaffene wirtschaftliche Gigant ist, wenigstens rechtlich gesehen, durchaus in der Lage, wenn er guten Willens ist, sich einwandfrei wettbewerblich zu verhalten, wenn es ihm auch höchstwahrscheinlich an diesem guten Willen

fehlen wird. Die im Kartell zusammengeschlossenen Unternehmen dagegen haben sich durch den Kartellvertrag der Freiheit wettbewerblichen Verhaltens begeben. Das Kartell hat ja gerade den Zweck, den gegenseitigen Wettbewerb auszuschalten; der Kartellvertrag verbietet ihn oder unterwirft ihn jedenfalls starken Beschränkungen (völlig ausschließen läßt er sich nicht). In diesem vertraglichen Verzicht der Kartellmitglieder auf Wettbewerb untereinander erblickt man einen förmlichen Bruch der bestehenden Wirtschafts- und Marktverfassung. An die Stelle der als zum wettbewerblichen Verhalten *verpflichtend* gedeuteten verfassungsmäßigen Wettbewerbsordnung setze das Kartell das vertragliche *Verbot* des Wettbewerbs. Darin liege die förmliche Aufkündigung des der verfassungsmäßigen Wettbewerbsordnung geschuldeten Gehorsams, des „Marktgehorsams". Vom gigantischen „marktbeherrschenden" Unternehmen sei zwar zu befürchten, daß es tatsächlich Marktmacht ausüben werde, statt sich still und bescheiden in den Wettbewerb einzuordnen; beim Kartell dagegen sei dies nicht ein zu besorgendes Mißverhalten, sondern sein eigenstes und eigentliches Wesen.

Das an früherer Stelle mit Nutzen angewandte Bild von der Demokratie des Marktes hilft hier nicht weiter. Der Zusammenschluß im Wege der Verschmelzung hat kein Gegenstück in der politischen Demokratie; dort gibt es nur Zusammenschlüsse, die dem kartellmäßigen Zusammenschluß im Markt entsprechen. Wollte man im Bild bleiben, so müßte man den Kartellen die politischen Parteien zuordnen; aus der Bekämpfung der Kartelle würde analog die Bekämpfung der politischen Parteien oder umgekehrt aus der verfassungsmäßigen Anerkennung der politischen Parteien die Anerkennung oder mindestens Zulassung der Kartelle folgen. Das hieße offenbar, den Vergleich überspannen, ihn auch da noch anwenden, wo die Vergleichbarkeit versagt, der Vergleich also irreführt. Es kann daher nur darum gehen, sich Rechenschaft zu geben, ob tatsächlich eine Wirtschaftsverfassung und Wettbewerbsordnung in dem Sinn besteht, daß jeder, der als Selbständiger am wirtschaftlichen Verkehr teilnehmen will, *verpflichtet* ist, sich uneingeschränkt wettbewerblich zu verhalten mit der Folge, daß jeder, der dies nicht will (oder vielleicht überhaupt nicht kann!), nur den Ausweg hat, auf seine wirtschaftliche Selbständigkeit zu verzichten, d. h. sich von einem Größeren und Stärkeren aufsaugen, schlucken zu lassen. Der Marktgehorsam, wie ihn der Neoliberalismus der Freiburger Schule versteht, läßt in der Tat keine andere Wahl. Allerdings, das muß hinzugefügt werden, fordert diese Schule auch vom konkurrenzlosen marktbeherrschenden Giganten Marktgehorsam: er habe sich so zu verhalten und soll notfalls zwangsweise dazu angehalten werden, von seiner Marktmacht keinen Gebrauch zu machen, ja — nach einzelnen Vertretern dieser Schule — sich so zu verhalten, „als ob" er in vollständigem Wettbewerb stände. Ein geistreicher Kritiker nennt das: auf grüner Wiese Skilaufen, „als ob" Schnee läge. Das Monopolamt, das mit obrigkeitlicher Gewalt einen Wirtschaftsgiganten *dazu* anhalten soll, ist nicht zu beneiden!

Schaut man genau zu, so versteckt sich hinter dem Theorem oder Postulat des Marktgehorsams die liberale Utopie des vollständigen Wettbewerbs. Weil man dieser Utopie nachjagt, weil man das Denkmodell des vollständigen Wettbewerbs zum idealen Leitbild, seine weitestmögliche Verwirklichung zur (angeblich) geltenden Wirtschaftsverfassung erhebt, will man die Tatsachen vergewaltigen und einen machtfreien Markt herstellen. Solche Wirtschaftspolitik aus einer Utopie heraus ist ungeheuer *gefährlich*. Die Vermachtung der Märkte hat bedrohliche Formen und Ausmaße angenommen. Dieser Entartung entgegenzuwirken, ist eine der dringlichsten Aufgaben der Wirtschaftspolitik. Eben darum muß diese Politik *realistisch* angefaßt werden und darf weder ihre Argumente noch ihre Instrumente bei der Utopie ausleihen. Die Interessenten hätten allzu leichtes Spiel, die aus der Utopie hergeholten Argumente zu zerschlagen; die aus dem Arsenal der Utopie entlehnten Instrumente aber würden in dem Augenblick zerbrechen, da man versuchen würde, sie ernsthaft einzusetzen.

Dem Denkmodell des machtfreien Marktes mit seinem vollständigen Wettbewerb die balance of power entgegenzusetzen, wie dies neuestens versucht wird, heißt eine Utopie durch eine andere ersetzen. Immerhin ist unter den heutigen Umständen das Programm der countervailing power um einige Grade weniger utopisch als das des machtfreien Marktes. Je mehr die heutige Wirtschaft aus zwingenden Gründen sich vom Bild des vollständigen Wettbewerbs entfernt, um so mehr entwickelt sich ein Wettbewerb zwischen machtvollen Gebilden, teils mächtigen einzelnen, teils organisierten Gruppen. Unter diesen Umständen kann *Über*macht mindestens behelfsmäßig durch Aufbau von *Gegen*macht gedämpft werden. Für „Marktgehorsam" im Sinne der Schule läßt eine solche Entwicklung allerdings immer weniger Raum.

In der jüngsten Diskussion spielt das Argument eine Rolle, wer Bindungen auferlegen wolle und Gehorsam beanspruche, sei beweispflichtig dafür, daß diese Freiheitsbeschränkung um des Gemeinwohls willen notwendig sei. Dieses in einem altbekannten Grundsatz der Sozialethik wurzelnde Argument wird nun aber nach zwei entgegengesetzten Seiten angewendet.

Die einen bedienen sich seiner gegen den Staat, der Marktgehorsam fordert und darum kartellmäßige Bindungen und Zusammenschlüsse unterbinden will; dazu sei er nicht befugt, solange er nicht den Beweis erbracht habe, daß das Gemeinwohl ohne einen so tiefgehenden Eingriff in die Freiheit der Unternehmer nicht gewahrt werden könne.

Die andern kehren den Spieß um: Zusammenschlüsse kartellmäßiger Art beschränkten die Freiheit der anderen Marktbeteiligten, die gezwungen würden, sich dem Diktat, insbesondere dem Preisdiktat des Kartells zu unterwerfen. Also trage nicht der Staat die Beweislast, der solche Zusammenschlüsse unterbinden wolle, sondern hätten umgekehrt diejenigen, die ein Kartell bilden wollten, den Nachweis zu erbringen, daß ihr Kartell entweder niemand außer denen, die sich aus eigenem freien Entschluß daran beteili-

gen, in seiner Freiheit beschränke, oder daß diese Beschränkung aus zwingenden Gründen des öffentlichen Wohles hingenommen werden müsse.

Oberflächlich gesehen geht der Streit um die Tatfrage, wer wessen Freiheit beschränke. In tieferer Sicht jedoch stellt sich die weit ins Grundsätzliche vorstoßende Frage, welche Machtausübung und welche Freiheitsbeschränkungen gefährlicher seien und darum strengerer Kontrolle bedürfen: die von der obrigkeitlichen Gewalt des Staates oder die von freien oder manchmal sogar wilden gesellschaftlichen Mächten ausgehenden.

Soviel steht allemal fest: nicht diese freien oder gar wilden gesellschaftlichen Mächte haben dem Staat zu befehlen, sondern der Staat, d. i. die rechtliche und machtmäßig geeinte Gemeinschaft *aller,* hat diese gesellschaftlichen Mächte in der Zucht und Ordnung zu halten, ohne die kein Gemeinschaftsleben möglich ist.

Nach heutiger Lage der Dinge ist „Marktgehorsam" in dem Sinn, daß man unter freiwilligem oder gebotenem Verzicht auf Machtentfaltung still und bescheiden die Marktgegebenheiten als „Daten" hinnimmt und sich dem Automatismus des Marktes ausliefert, weder möglich noch auch nur wünschenswert; ein durchgreifender Fortschritt zu besserer und preiswerterer Versorgung der Verbraucher kann in vielen Fällen nur durch großzügige und machtvolle Marktstrategie durchgesetzt werden. Gewiß gibt es eine verabscheuenswerte Marktstrategie, die dem eingangs dieses Aufsatzes gezeichneten abstoßenden Bild entspricht, und wahrscheinlich zeigt dieses Bild sogar den verbreitetsten Typ von Marktstrategie. Es gibt aber auch einen anderen, begreiflicherweise bei den Betroffenen ebenso unbeliebten, tatsächlich aber ungemein segensreichen Typ von Marktstrategie. Das ist die Marktstrategie, die ihre Feldzüge gegen Verknöcherung, Schwerfälligkeit und Rückständigkeit führt, denen sie mit rationelleren Methoden der Produktion und Distribution den Garaus macht.

Wenn es wahr ist, daß die Wirtschaft letztlich nicht dem Anonymus „Markt", sondern dem bedürfenden und zu versorgenden Menschen zu dienen hat, dann kann „Marktgehorsam" nicht der Weisheit letzter Schluß sein. Die Wirtschaftspolitik darf sich nicht zum Ziel setzen, Marktmacht und Marktstrategie grundsätzlich zu unterbinden, darf allerdings ebensowenig die Hände in den Schoß legen und sich darauf verlassen, jeder Macht im Markte werde schon eine Gegenmacht erwachsen, die sie in Schach hielte. Die Wirtschaftspolitik muß Marktmacht und Marktstrategie als unvermeidliche und an sich nicht einmal unerfreuliche Tatsachen sehen und anerkennen; sie muß sich verantwortlich wissen nicht für ihre Unterdrückung oder gar Vernichtung, sondern für ihre *Bändigung,* d. i. ihre Einordnung in den Dienst am Ganzen. Je weniger doktrinär sie dabei verfährt und je reichhaltiger daher das Instrumentarium sein kann, dessen sie sich bedient, um so mehr Aussicht hat sie, der wirtschaftlichen Wirklichkeit beizukommen und sie im Sinne einer vernünftigen und funktionsfähigen Ordnung zu gestalten.

Der Reichsbischof Ulrich von Augsburg

Von HANS WOLTER S. J.

Das Erinnerungsjahr der Ungarnschlacht auf dem Lechfeld bei Augsburg (955), in der Otto d. Gr. den offensiven Osten besiegte, gedenkt auch eines führenden Mitarbeiters des sächsischen Kaisers, des großen Bischofs Ulrich von Augsburg. Sein Leben umschließt eine entscheidende Phase des gemeinsamen Weges von Kirche und Staat im Dienst der Menschheit. Es mag darum heute in das Licht geschichtlicher Schau gerückt werden. Tausend Jahre trennen uns von Ulrichs Zeiten. Doch über diese Kluft hinweg sehen wir den Versuch, die ständige Spannung zwischen Kirche und Staat sinnvoll zu ertragen und zum Ausgleich zu bringen. Wenn wir diesem Versuch das zeitverhaftete Gewand abstreifen, werden vielleicht Grundlinien sichtbar, die auch heute noch Geltung haben.

Die ottonische Reichskirche

Die Schicksale der christlichen Kirche zu Beginn des hohen Mittelalters vollzogen sich im abendländischen Raum. Aus dem Mittelmeer war ein Herrschaftsgebiet des Islam geworden. Byzanz erschien gelähmt durch die ständige Bedrohung vom Osten her, lebte sich auch schon seit längerem vom Westen fort in eine Isolierung hinein, die dem späteren Schisma den Weg bahnte. Die *societas christiana* fühlte sich mehr und mehr identisch mit dem *orbis latinus*. Das Kaisertum der Karolinger war ein erster Versuch gewesen, in engstem Zusammenwirken mit der katholischen Kirche die Völker des Abendlandes zu führen. Rom, das sich endgültig aus dem byzantinischen Staatsverband gelöst hatte, suchte bei den fränkischen Herren jenen Schutz seiner Freiheit, die ein geistlicher Organismus braucht, um seiner Sendung voll entsprechen zu können. Karl d. Gr. hatte bereitwillig die Aufgabe des *defensor* und *advocatus* der Kirche übernommen und erfüllt, nicht ohne gelegentlich die Grenzen seines Amtes zu überschreiten.

Nach ihm war das Reich zerfallen, die kaiserliche Macht den Händen geringer Epigonen entglitten. Die römische Kirche litt unsäglich unter der Machtlosigkeit ihrer bestellten Schutzherren, das Papsttum wurde zum Objekt der Politik ehrgeiziger römischer Geschlechter. Dabei bebten die Metropolen des Abendlandes unter den ständig sich wiederholenden Einfällen der Sarazenen, Normannen und Ungarn. Die christlichen Völker des Westens waren in ihrem staatlichen und religiösen Bestand auf das empfindlichste bedroht.

Im Verlauf des 10. Jahrhunderts vollzieht sich dann der Aufbau einer machtvollen europäischen Mitte; unter den Königen aus sächsischem Haus setzt eine neue Epoche ein, in der die kirchliche Erneuerung parallel mit einem staatlichen Gesundungsprozeß geht. Parallel heißt hier: gleichzeitig, nicht: unabhängig voneinander.

Das Reich der Ottonen entsteht in einem Land von fast rein bäuerlicher Natur, in dem die Grundherrschaft die entscheidende Wirtschaftsform ist.[1] Die staatstragende Schicht ist der weltliche und geistliche Adel. Immer noch erscheint die Kirche von ihren fränkischen Anfängen her als eine durchaus aristokratische Einrichtung; im Bistum wie in der Abtei herrschen Mitglieder edelfreier Geschlechter. Das war im lehnsrechtlichen Gesellschaftsgefüge unausbleiblich, weil Vögte und kirchliche Vasallen ebenfalls edelfrei waren.

Die Entwicklung der Innenpolitik im ostfränkischen Reich unter Heinrich I. (919—936) und Otto d. Gr. (936—973) hatte die Könige über den Widerstand der zentrifugalen Mächte des Stammesherzogtums hinweg dazu veranlaßt, sich der Kirche zuzuwenden, um von ihr wirksamen Beistand beim Aufbau der einheitlichen Staatsgewalt zu erhalten. Königliche Schenkung verwandelte die Bistümer in weithin sich erstreckende fürstliche Grundherrschaften. Ein hoher Klerus fand sich zusammen aus königlichem oder hochadeligem Haus, eine Reihe hochwertiger Menschen, denen der König die Reichsverwaltung anzuvertrauen vermochte. Auch die militärische Macht des Reiches beruhte damals auf den Institutionen der Kirche, ihren Vasallen und Dienstleuten, ihren sachlichen und geldlichen Beihilfen, gelegentlich auch auf der persönlichen Eignung der Prälaten zu militärischen Führern. Schwertdienst wurde erachtet als Gottesdienst, das Ethos der Kreuzzüge dämmert auf.

Reichsunmittelbar werden die deutschen Bischöfe dieser Zeit, der König investiert sie mit Amt und Land. Weitgehende politische Rechte entsprachen der Pflicht, dem König beim Reichsregiment zur Verfügung zu stehen. Dabei blieb das Bild des geistlichen Fürsten damals noch durchaus einheitlich; die geistlichen und weltlichen Kreise seiner Tätigkeit scheinen harmonisch miteinander verbunden, Reichsdienst, weltliche Verwaltung des Bistums und Gottesdienst bilden ein organisches Ganze. Je mehr für das staatliche Gemeinwohl gesorgt wird, desto besser glaubt man auch die Erfüllung der religiösen Pflichten gewährleistet.

Diese Harmonie des Geistlichen und Weltlichen ist die eigentliche Grundlage der ottonischen Kirchenpolitik. Sie wurde erleichtert durch die sakrale Würde, die den König und erst recht den gekrönten Kaiser umgab. Doch fehlte es in der hohen Zeit dieses Systems nicht an Bischöfen, welche die latente Spannung dieses Zusammenwirkens spürten.[2] Wir erinnern an den Erzbischof Friedrich von Mainz (937—954).[3] Von Ulrichs Bedenken wird weiter unten noch die Rede sein.

---

[1] Vgl. zum folgenden *H. Mitteis,* Der Staat des hohen Mittelalters, Weimar 1944², S. 115 ff.

[2] Vgl. *L. Santifaller,* Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems (Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 229, 1. Abh.), Wien 1954.

[3] Vgl. *A. Hauck,* Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. III, S. 34—39, Leipzig 1920.

Geistliche Fürsten

Der Lebensstil dieser „wichtigsten und repräsentativsten soziologischen Schicht des alten Reiches" entfaltete sich im Rahmen seiner Aufgaben.[4] Diese Männer erfüllten die Forderung Gregors d. Gr., in ihrem Amt Herrscher, Fürsten und Priester zu sein. Eine zeitentsprechende Verwirklichung des Petruswortes vom königlichen Priestertum des Neuen Bundes. Sie waren sich bewußt, daß sie für das Geschick der Kirche ihres Sprengels verantwortlich waren, aber auch dazu verpflichtet, Einheit und Macht des Reiches zu erhalten und auszubauen. Das gab ihrer Sprache, ihrem Auftreten, ihren Festen und Heerzügen ein Relief des Großartigen, das uns heute wenig apostolisch anmuten möchte. Die Not des Reiches war zugleich die Not ihrer Kirchen, und wenn sie in den Kampf gegen die Ungarn und Slawen zogen, verteidigten sie zugleich die Mauern ihrer Bischofsstädte und Abteien.

Große Bauherren sind sie gewesen, die Reichsbischöfe der Ottonen. Sie mußten es auch sein, weil die Ungarn landauf landab nach jedem Raubzug Ruinen hinterließen. Ihre Bautätigkeit geht erst später ins Gewaltige, zunächst mußte immer wieder erst das Notwendige geleistet werden; nach der Festigung des Reiches allerdings werden ihre Dome und festen Häuser größer; in ottonischer Zeit aber gibt es vorerst nur Anfänge dessen, was später sich entfaltet zu den Werken der Romanik und Gotik.

Die Feier der Liturgie blieb ein Anliegen dieser Bischöfe des ottonischen Zeitalters, das ihrem geistlichen Sinn ein hervorragendes Zeugnis ausstellt. Hier fließen karolingisches Erbe und monastische Tradition zusammen. Ein strenger und zugleich liebevoller Gottesbegriff liegt zugrunde, zugleich aber auch die Einsicht, daß dem Volk durch die Liturgie ein weit offener Zugang zu den Geheimnissen des Gottesreiches erschlossen werde. Nicht Repräsentation fürstlichen Geltungswillens ist in den Feiern der Gottesdienste gemeint, sondern das Verlangen, Größe und Herrlichkeit des Himmelskönigs zur Anschauung zu bringen.

Ihrem öffentlichen Amt entsprechend lebten die geistlichen Fürsten auch außerhalb des Gottesdienstes im Kreise ihres Klerus und im Kreise ihrer Gläubigen. Man ist versucht zu sagen, daß nur die Nachtruhe ein persönliches Reservat geblieben ist. Die Sorge für die Armen steht dabei vielfach betont im Vordergrund, sie wird als göttlicher Auftrag empfunden und beinahe zelebriert. Das Verhältnis zum König war bestimmt und ausgezeichnet durch persönliche Treue. Vom König hatten die Bischöfe ihr Land, ihre Kirche, ihr Volk erhalten. In den meisten Fällen waren sie gute Verwalter des ihnen anvertrauten Reichsgutes und im Rat kluge Teilhaber am Gang der großen Politik.

Der Geist kirchlicher Reform war in ihnen lebendig, sie förderten die

[4] *F. Heer,* Die Tragödie des Heiligen Reiches, Stuttgart 1952. Das einleitende Kapitel behandelt (S. 9—81) das Thema des Lebensstils der Reichsbischöfe. Wenn man von dem bekannten Ressentiment Heers gegenüber der von ihm so genannten religiös-politischen Sakralkultur absieht, vermittelt dieses Kapitel wertvolle Anregungen.

monastischen Erneuerungszentren in Burgund und Lothringen, sorgten für das religiöse Leben und dachten auch an die Freiheit in den alten Abteien des Reiches. Viele machten sich einen Namen durch unnachsichtige Visitation ihrer Sprengel, durch eine ständige Sorge um das sittliche Leben und die apostolische Arbeit ihres Klerus.

Viele Namen aus dieser Zeit sind uns überliefert, welche die Kirche bis auf den heutigen Tag als Heilige verehrt: so Bruno von Köln, Wolfgang von Regensburg, Konrad von Konstanz, Adalbert von Prag, Willigis von Mainz.

Ulrich von Augsburg

Nicht an letzter Stelle in dieser Reihe steht der Bischof von Augsburg, Ulrich, aus dem Hause der Grafen von Dillingen (890—973). Wir sind gut unterrichtet über sein Leben. Gerhard von Augsburg hat es recht genau beschrieben in einem kleinen Werk, dessen Zuverlässigkeit von der kritischen Forschung gerühmt wird.[5] Der Dompropst von Unserer Lieben Frau, ein enger Mitarbeiter des Bischofs Ulrich in den letzten Jahren seiner Regierung, hat es wohl auch im Hinblick auf die geplante Heiligsprechung in Rom verfaßt. Sein Bericht über Leben und Wunder Ulrichs lagen der Synode im Lateran vor, als diese in den Tagen vom 31. Januar bis zum 3. Februar 993 die erbetene Kanonisation behandelte.[6] Bei der Auswertung darf diese Absicht des Verfassers nicht außer acht gelassen werden, sie erklärt manche Akzentverlagerung, durch die das geistliche Moment betont herausgestellt wird. Dabei bringt Gerhard in bemerkenswerter Offenheit auch Dinge, von denen die Hagiographen sonst schweigen. Die historische Glaubwürdigkeit der Schrift, zumindest für die Zeit der unmittelbaren Zeugenschaft Gerhards, gewinnt eben dadurch erheblich an Gewicht.

Wir dürfen uns bei den Lebensdaten des Bischofs hier auf das Wichtigste beschränken. Es war ein ungewöhnlich langes Leben, das wohl in Wittislingen bei Dillingen begann und in Augsburg endete. In St. Gallen ist Ulrich zur Schule gegangen; Waning und Hartmann der Jüngere waren seine Lehrer.[7] In Augsburg darf er unter Bischof Adalbero, seinem Verwandten, als Kämmerer Dienst tun, im Auftrag des Bischofs nach Rom reisen (909). Hier trifft ihn die Nachricht vom Tod Adalberos; überstürzt reist er heim. Doch schon war der Bischofsstuhl in Augsburg neu besetzt; enttäuscht zieht er sich auf die Güter seiner Mutter zurück und übernimmt die Verwaltung. 923 beginnt dann sein bischöfliches Wirken in Augsburg für lange fünfzig Jahre. Nur wenig feste Daten sind für diesen Zeitraum noch zu ermitteln; denn die Archivbestände der Bischofsstadt gingen beim Brand von 1187 verloren. 932 weilt Ulrich auf der Reichstagung in Erfurt, 934 in

---

[5] Vgl. *G. Tangl,* in Wattenbuch-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen, I/2 (1939) S. 257; ferner *M. Manitius,* Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, II (München 1923), S. 203—210. [6] *D. Mansi,* Concilia, Bd. 19 (Venedig 1774), S. 169—172.

[7] Hier ergänzt Ekkehard IV (ed. *Meyer-Knonau,* S. 210) den Bericht Gerhards. Vita Sancti Udalrici Augustani episcopi auctore Gerardo presbytero. Hg. v. Waitz in MGH SS 4, S. 377 ff., bei Migne PL 135, 1009—1058.

Konstanz zur Bestattung des Bischofs Nothing, 940 in Saint-Maurice (Agaunum). Für 952/53 ist die zweite Romreise anzusetzen. Ausführlicher berichtet Gerhard über die Schicksalsjahre 954/55 mit ihrem Aufstand der süddeutschen Herzogtümer gegen König Otto und dem Ungarnsieg vom 10. 8. 955. 966 reist Ulrich nach Eichstätt zur Grablegung des Bischofs Starchand, 972 ein drittes, letztes Mal nach Rom, 973 stirbt er in Augsburg.

Es geht uns hier nicht darum, die Etappen dieses reichen Lebens gleichsam abzuschreiten.[8] Wir möchten nur jene Wesenszüge des Reichsbischofs, des Vaters seiner Diözese, des Heiligen herausheben, die Ulrich in seiner Eigenschaft als Träger staatlicher und kirchlicher Aufbauarbeit erkennen lassen.

Der Adel seiner Geburt braucht nicht eigens betont zu werden. Nahe verwandt der herzoglichen Familie der schwäbischen Hunfridinger, war er ein Vetter der Kaiserin Adelheid; das war Legitimation genug für sein Amt auf einem der entscheidenden Bischofsstühle des ottonischen Reiches. Immerhin konnte er auch ein gewisses Maß an Bildung aufweisen, die er an der Schule von St. Gallen erlangt hatte. Dazu kam die Lehrzeit bei Adalbero in Augsburg, wenn sie auch nicht lange gedauert hat. Eine geistig genügsame Zeit mochte mit diesem sicher bescheidenen Maß an Wissen zufrieden sein. Die vierzehn Jahre auf den Gütern seiner Mutter brachten Ulrichs Verwaltungsfähigkeiten voll zur Entfaltung. Nicht als Theologe ist Ulrich hervorgetreten, sondern als begabter Lenker einer großen, politisch sehr bedeutsamen Diözese.

In den Lehrjahren von 909 bis 923 ist auch das Sippenbewußtsein Ulrichs erstarkt, und durch politische Übung konnte jenes herrenmäßige Selbstgefühl heranwachsen, das ihn im Jahre 923 Heinrich I. als geeigneten Kandidaten für das Bistum Augsburg erscheinen ließ.

Der König gab dem Drängen des schwäbischen Herzogs Burchard II. und anderer Verwandten Ulrichs nach und investierte den Dreiunddreißigjährigen mit Amt und Lehen des Bischofs. Eben hatte also Ulrich die „Jahre des Herrn" errreicht, die das Mittelalter für die Priesterweihe verlangte. Seine Konsekration zum Bischof empfing er nicht in Augsburg; die Stadt, von der er alsbald Besitz ergriff, muß 923 ausgesehen haben wie viele unserer Städte im Jahre 1945.

Hier wartete ein weites Feld auf den Bauherrn Ulrich. Zwar gelang es ihm nie, eine Kathedrale zu errichten, die ihn überdauert hätte. Dazu waren die Dinge noch nicht reif, weder die Kunst der Architekten noch die finanziellen Kräfte des Bistums. Aber die Stadtmauern erstanden doch wieder, die Krypta der Bischofskirche wurde erneuert und erweitert, die Johannes-Kirche erbaut, Sankt Afra restauriert. Man muß bedenken, daß Rückschläge nicht ausblieben, begonnene Arbeiten unterbrochen und zerstört wurden,

[8] Hingewiesen sei auf das eben erschienene Buch von *Peter Dörfler:* „St. Ulrich, der große Bischof und Reichsfürst", Augsburg 1955, Winfried-Werk, Ln. DM 8,50. Hier sind die Quellen ausgeschöpft worden. Die liebevolle Hand des Dichters zeichnet ein anschauliches Bild des Heiligen.

daß die wirtschaftlichen Voraussetzungen immer wieder mühsam geschaffen werden mußten. Wenn man das alles in Rechnung stellt, darf Ulrichs Tun als Bauherr von Augsburg gerühmt werden. Es war ein Bauen, das auf die Sicherheit des Reiches, die Ehre Gottes und seiner Heiligen, den Bestand bischöflicher Arbeit gerichtet war; und so findet diese Einheit von staatlichem und kirchlichem Tun in der Bautätigkeit des Bischofs vor allem einen weithin sichtbaren Ausdruck.

Der königliche Hof nahm Ulrichs Zeit und Energie oft und lange in Anspruch. Gerhard erwähnt das nur gelegentlich; auch sonst gestatten die Quellen es uns nur selten, die konkreten Vorgänge, den Anteil Ulrichs an den Regierungsgeschäften unter Heinrich I. und Otto I. im einzelnen zu überschauen. Jedenfalls empfand der Bischof mit der Zeit die Belastung durch den Hofdienst immer stärker und verlangte nach Minderung dieser Arbeit. Er ließ seinen Neffen Adalbero, den Sohn seiner Schwester Luitgard, die einen Grafen Peire geheiratet hatte, ausbilden, um für den staatlichen Dienst einen Vertreter zu haben. Bezeichnend für die Zeit ist es, daß die religiös geistige Ausbildung des jungen Adalbero den Mönchen, die militärisch-administrative der Pagenschule am kaiserlichen Hof anvertraut wurde. Der königliche Dienst forderte nicht nur Teilnahme an Rat und Regierung, sondern auch Begleitung des Herrschers auf den nicht gerade seltenen Kriegszügen. Hier sollte Adalbero an der Spitze der „militia episcopalis“ Ulrichs Stelle einnehmen.

Doch die Adalbero-Episode fällt erst in die letzten Lebensjahre des Bischofs. Die Mühen des Tages hat er selbst tragen müssen. Gerhard von Augsburg berichtet in zwei ausführlichen Kapiteln, welchen Anteil Ulrich einmal an der Beilegung des innenpolitischen Konfliktes zwischen Otto I. und seinem Sohn Liutolf, Herzog von Schwaben, und dann an dem Sieg des Reiches über die Ungarn gehabt hat. Diese Vorgänge sind oft geschildert worden und gehören zu den weithin bekannten Ereignissen unserer nationalen Geschichte. Wir dürfen uns deshalb damit begnügen, auf die außergewöhnliche Treue hinzuweisen, die Ulrich seinem königlichen Herrn gehalten hat. In der gesamten süddeutschen Front, die sich von Otto abwandte oder vielmehr gegen den König wandte, blieb der Bischof von Augsburg der einzige Pfeiler der königlichen Stellung, er und seine Sippe. Erwähnen wollen wir auch die im Bild so oft gefeierte Haltung im Kampf gegen die Ungarn um Augsburg: der mutige Kirchenherr im geistlichen Gewand, zu Pferd, inmitten seiner kämpfenden Leute, selbst ohne Waffen, nur das Kreuz in der Hand. Durch die Verteidigung der Stadt war die Bindung des ungarischen Heeres gelungen, die offene Schlacht möglich geworden, in der dann Otto Sieger blieb und den kaiserlichen Namen, den Titel eines Großen sich erwarb. Ulrich selbst hat, wie wir wissen, an der berühmten Schlacht nicht teilgenommen.

Es ist verständlich, daß Gerhards Biographie den weitesten Raum der bischöflichen Tätigkeit Ulrichs widmet. Der geistliche Ton beherrscht durch-

weg den Bericht, weit mehr als in der berühmten Vita Brunos von Köln, die Ruotger verfaßte. Hier wird spürbar, wie das Zeitgefühl sich gewandelt hat. Die Kirchenreform erreichte gegen Ende des Jahrhunderts einen Höhepunkt, und schon gehörte es zu Ulrichs Zeiten zum guten Ton der Prälatur, dem monastischen Stil in der Lebensweise den gebührenden Zoll zu zahlen. Kleidung, Speise, Tagesrhythmus des Bischofs verraten in der bewußt mönchisch gefärbten Tongebung den Willen, auch in der persönlichen Lebensführung sich anzupassen. So mag man das etwas harte Urteil Albert Haucks verstehen, Ulrich sei neben Bruno von Köln der weltlichere Prälat gewesen.[9] Der monastische Stil erscheint als Gewand, nicht als innere Form des Bischofs. Tatsächlich hat Ulrich den in der Jugend abgewiesenen Ruf ins Kloster nicht wieder vernommen und in den Wochen vor seinem Tod zelebrierte er seinen eigenen Hingang nicht etwa in den Formen der Sterbeprofeß, die dann im 11. Jahrhundert bei Bischöfen und gekrönten Herren zum frommen Brauch geworden ist.

Dafür finden wir aber bei Gerhard ein mit Liebe und großer Sachkenntnis gezeichnetes Bild des bischöflichen Hirten. Eine Fülle von Nachrichten über die feierlichen Liturgien, die von Ulrich zelebriert wurden, über festliche Translationen, mit denen die in Rom und Agaunum erworbenen Reliquien in die Bischofsstadt überführt wurden, über das intensive Gebetsleben Ulrichs, in dem das mündliche Gebet des kanonischen Offiziums und private Psalmenlesung vorherrschten. Wie ein bewußt entworfener Bischofsspiegel muten die Kapitel an, die von den ausgedehnten Visitationsreisen Ulrichs berichten, von den Pastoralkonferenzen, die er abhielt, den Sendgerichten, bei denen er präsidierte, den Firmungszeremonien, die ihn bis zur Erschöpfung ermüdeten. Seine Bereitwilligkeit wird gerühmt, auch in entlegenen Orten Kirchen zu weihen, die Gerichtsverfahren schnell und gründlich zu Ende zu führen, und überall selbst zu predigen. Gerhard fügt seinem Bericht das Muster einer solchen Predigt bei. Schließlich wird Ulrich in fast ermüdender Wiederholung als Vater der Armen gepriesen. Auch das gehört zum Bild des geistlichen Fürsten seiner Zeit: die lebendige Auffassung von der sozialen Verpflichtung des Bischofs. In der Epoche der feudalen Kämpfe, der verheerenden Ungarnzüge und der schwierigen Zeiten eines ständigen Wiederaufbaus mußte sie als schwere Last empfunden werden. Doch auch dieser Armendienst vollzieht sich in feierlichen Formen, an ihm offenbart sich das evangelische Verlangen, im Armen den Herrn selbst zu sehen, und auch der fürstliche Wille, sich in der herrenmäßigen Tugend der Großzügigkeit hervorzutun. Jedenfalls treffen sich auf dem Gebiet dieser Fürsorge wiederum in Harmonie staatliche und kirchliche Funktionen.

In der Anfechtung

Man kann Gerhards Leben des Bischofs Ulrich auch ein „Buch der Versuchungen" nennen. Einmal klingt dieser Titel sogar ausdrücklich an, wenn

[9] *A. Hauck*, a.a.O. S. 48.

Gerhard schreibt: „Der Teufel sah ihn auf dem Gipfel der Tugenden stehen und legte es mit allen Listen seiner Bosheit darauf ab, ihn in den Abgrund von vielerlei Schwierigkeiten zu stürzen und ihn vom begonnenen guten Werk abzuhalten."[10] Und wie ein häufig anklingendes Leitmotiv durchzieht das Wort von der ständigen inneren und äußeren Gefährdung Ulrichs den Bericht. So versteht man auch besser die etwas breit ausgesponnene Erzählung, wie Ulrich als Kind schwer erkrankte und dann durch das verständige Wort eines Priesters gerettet wurde. Thematisch wird Gefährdung — hier des leiblichen Lebens — und Rettung als ein Grundmotiv der ganzen Vita ihr vorangestellt. Dann aber tritt in Sankt Gallen die erste Versuchung an den Knaben heran, da der Ruf zur *via arctior,* zum Leben in monastischer Vollkommenheit an Ulrich ergeht. Nur schwer gelingt es Gerhard durch Einfügung der apokryphen Wiborad-Episode, die Abweisung dieses Rufes religiös begreiflich zu machen. Die ständig wiederholte und an kritischen Wendepunkten des Bischofslebens sich äußernde Sehnsucht Ulrichs nach der Freiheit der Abgeschiedenheit des Klosters lassen wohl erkennen, wie er seelisch mit dieser versäumten Stunde der Jugend nie ganz fertig geworden ist.

Auf anderer Ebene tritt die Versuchung in das Leben Ulrichs, als ihm nahegelegt wurde, die dem König versprochene Treue zu verletzen. Die Fronde gegen Otto, in der sich Liutolf, Konrad der Rote und Pfalzgraf Arnulf von Bayern zusammengeschlossen hatten, schien sich machtpolitisch durchsetzen zu können. In dieser Stunde, da dem schwäbischen Bischof die Entscheidung wohl schwer fallen mochte, zumal Liutolf ganz Schwaben für sich gewonnen hatte, überwindet der reife Mann die Anfechtung und steht unbeirrbar zum König. Natürlich darf man dabei das Gewicht seines Sippenbewußtseins, das ihn auf die Seite des Königs und dessen Gattin drängte, nicht gering anschlagen.

Am schwersten aber überfiel den greisen Bischof die letzte Versuchung seines Lebens, die sich in das Gewand berechtigter Sorge um die Fortsetzung seines langjährigen Aufbauwerkes in Augsburg kleidete. Der Versuch, dem Neffen die Nachfolge zu sichern, den er durch seine Beziehungen zum Kaiserhaus scheinbar erfolgreich durchführte, der dann aber am Widerstand des Episkopates scheitern sollte, war in der Tat eine Versuchung, die er nicht gemeistert hat. Gerhard läßt den sterbenden Heiligen die erschütternden Worte immer wiederholen: Ach, wenn ich doch meinen Neffen Adalbero nie zu Gesicht bekommen hätte!

Die lebhaft empfundene Reue muß als Antwort des Bischofs auf eine Gefährdung der kirchlichen Freiheit durch ihn selbst gelten. Ulrich hatte bereits vorher Verständnis gezeigt für das in kirchlichen Kreisen schon stärker werdende Verlangen nach freien und kanonischen Wahlen in Abtei und Bistum.

---

[10] PL 135, 1029 C.

Ein Mensch ist Ulrich gewesen, der sich seiner Grenzen bewußt war und dessen Grenzen auch die Zeitgenossen kannten. Doch über die Grenzen hinaus trug ihn seine brennende Liebe zum Herrn, seinem Erlöser Jesus Christus, dem er in den Armen diente, den er in den Gästen aufnahm, den er im Sakrament des Altares anbetete und mit dem er das Kreuzesopfer darbrachte.

Aus dem ehrgeizigen Jungen, dem hochmütigen adeligen Beamten am Hofe Adalberos wurde der zielbewußte Bischof. Aus dem intensiven Hofdienst trieb ihn allmählich die Einsicht, daß er den Willen Gottes besser erfüllen könnte, wenn ihm die Last weltlicher Sorgen genommen würde.[11] Doch verbindet er beides, weil er in seinem König wie in den Armen ein Bild Christi verehrt. Er verzehrte sich dann in der Sorge für seine Diözese; noch in der später bereuten Bevorzugung seines Neffen muß man im Grunde dieses Verlangen wahrnehmen, das Beste bereitzustellen für eine gedeihliche Weiterführung seines Werkes. Er hat Augsburg mit Mauern umgeben, hat die Kirchen der Stadt wiedererrichtet. Doch sind diese Bauten aus Stein nur ein Symbol für den geistigen Bau, den er durch sein bischöfliches Wort, sein liturgisches Gebet, seine tiefe Liebe zu Klerus, Volk und den Armen errichtet hat. Der „Glanz der Wunder", der alsbald seinen Namen umgab, brachte nur zum Ausdruck, daß man ihn verstanden hatte, und daß man die Synthese bejahte, die er gefunden zwischen dem Dienst des *rex terrenus* und dem Dienst des *rex coelestis*.

Ulrichs Wort an die Gegenwart

Es ist nicht schwer, aus tausendjähriger Ferne an einer Gestalt der Kirchengeschichte Grenzen und Zeitgebundenheit zu entdecken. Dagegen sollten wir es als unerläßliche Pflicht empfinden, jener überzeitlichen Leistung nachzugehen, die im Gewand eines zwar einmaligen, unwiederholbaren, vielleicht mangelhaften Lebenslaufes immer noch eine bezwingende, beispielhafte Aufgabe bis auf den heutigen Tag auszuüben vermag. Nichts kann vergeblich gewesen sein, was im Raum der Kirche einmal vor sich gegangen ist. Wir leben alle aus der Einheit des mystischen Herrenleibes, die sich über alle Zeiten und Räume erstreckt.

Papst Johannes XV. hat Ulrich von Augsburg am 3. Februar 993 heiliggesprochen. Es darf uns nicht kümmern, daß vielleicht der politische Einfluß der Kaiserin-Regentin Adelheid sich um die kirchliche Ehrung ihres Verwandten bemüht hat, daß der dritte Nachfolger Ulrichs, Bischof Liutolf, seinem Bistum den Ruhm eines himmlischen Schutzherrn aus eigenen Reihen zugedacht hatte. Schon längst umleuchtete eine unaufhörlich wachsende „fama miraculorum" den Namen Ulrichs. Die „öffentliche Meinung",

[11] Gerhard sagt (PL 135, 1016 C): ille quantum saecularibus curis se absolutiorem sensit, tantum seipsum in Dei voluntatem nitebatur obligatiorem. (Je freier er sich von den weltlichen Sorgen fühlte, um so inniger strebte er die Verbindung mit dem Willen Gottes an.) Wiederum erscheint der neue Akzent, der im Gottesdienst mehr als im Weltdienst eine Erfüllung des göttlichen Willens vermutet.

würden wir heute sagen, hatte schon entschieden, daß mit Ulrich von Augsburg ein großer Mann in die Geschichte eingegangen war. Sie hatte vergessen, daß er ein Angebot der Gnade, den Ruf zum strengen Leben der Mönche ausgeschlagen hatte, daß er nicht durch das Tor der freien Wahl, sondern auf dem Weg über die politische Entscheidung Einzug gehalten hatte in sein Bistum, daß er noch am Ende seines Lebens seine Sippe mehr geliebt hatte als die Freiheit der Kirche. Das unbestechliche Urteil der Kirche hatte die Reue des sterbenden Bischofs, den fünzigjährigen Dienst am Leben seiner Herde, die Sehnsucht nach dem einmal verschmähten Gewand des heiligen Benedikt auf die andere Schale der Waage gelegt. Und diese war wirklich gesunken. Auch die Heiligen bleiben Menschen; wir sind dem Propst von Unserer Lieben Frau in Augsburg dankbar, daß er uns auch die Schwächen Ulrichs mitgeteilt hat.

Doch historisch bedeutsam bleibt für die Gegenwart, daß Ulrich die Synthese gefunden hat zwischen der Loyalität dem Staat gegenüber und der Liebe zur Kirche. Für ihn war das nicht so schwer, da ihm der Staat in der Person des gesalbten Kaisers, des berufenen Schutzherrn der Kirche Christi entgegentrat. Und schon bei Ulrich erleben wir es, daß auch in dieser gelebten Einheit von Welt und Überwelt, daß auch für den adeligen, machtbewußten, repräsentationsfreudigen Kirchenherrn das Gewicht sich eindeutig verlagert, von der Sorge um den Staat, dessen Träger er in Einheit mit dem König ist, auf die Sorge um das geistliche Wohl seiner Herde.

Nicht neben dem Staat, sondern im Staat lebt die Kirche Christi. Darum ist auch heute noch der Platz im „Rat der Könige" nicht unangemessen dem Amt des Bischofs. Wie denn auch die Staaten der freien Welt sich immer noch der Pflicht bewußt sind, der Religion, ihren Einrichtungen, Lebensformen und ihrer Freiheit Schutz zu bieten,[12] ein Nachklang jener Pflicht, die den Kaisern des Mittelalters ihr Daseinsrecht gegeben hatte.[13] Wenn Ulrich von Augsburg wegen der Treue gefeiert wird, die er unbeirrbar seinem Kaiser hielt, mag daran erinnert werden, daß jeder deutsche Bischof, bevor er von seiner Diözese Besitz ergreift, in die Hand des Ministerpräsidenten einen Eid ablegt: „Vor Gott und auf die heiligen Evangelien schwöre und verspreche ich, so wie es einem Bischof geziemt, dem Lande ... Treue. In der pflichtgemäßen Sorge um das Wohl und das Interesse des deutschen Staatswesens werde ich in Ausübung des mir übertragenen Amtes jeden Schaden zu verhüten trachten, der es bedrohen könnte."[14]

Leben und Wirken des großen Bischofs von Augsburg mag im Licht die-

---

[12] Vgl. *B. Dennewitz,* Die Verfassungen der modernen Staaten, I/IV, Hamburg 1947/49. Bei den Stichworten: Kirche, Bekenntnis, Religion im Sachregister.

[13] Vgl. *W. Ullmann,* The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power. London 1955. S. 66 ff., S. 229: „The raison d'être of the Roman Emperor was the protection and defence of the Roman Church". (Der Daseinsgrund der Römischen Kaiser lag im Schutz und in der Verteidigung der Römischen Kirche.)

[14] Art. 16 des Reichskonkordates von 1933 (ähnlich in den Länderkonkordaten) Acta Apostolicae Sedis 25 (1933) 398 f.

ser Worte als eine Vorwegnahme und vorbildliche Erfüllung der Gesinnung angesehen werden, wie sie der Bischofseid verspricht. Darum darf in diesem Jahr, da wir Ulrichs gedenken, von einer beispielhaften Kraft seines Lebens gesprochen werden.

Der Öffentlichkeitsanspruch des Katholizismus und die Front der Gewerkschaften

Von RÜDIGER ALTMANN

Eine Betrachtung über den Öffentlichkeitsanspruch des Katholizismus gegenüber den Gewerkschaften muß zunächst der Gefahr zweier Mißverständnisse begegnen.

Wenn im folgenden von Katholizismus die Rede ist, so nicht im theologischen Sinne und in der Absicht, „das Wesen" des Katholizismus erschöpfend zu analysieren. Freilich wird die Legitimität des katholischen Anspruchs als grundsätzlich unbestritten und unbestreitbar vorausgesetzt. Katholizismus aber wird hier als Gruppe unter anderen Gruppen der Gesellschaft verstanden, als gesellschaftliche Macht im Gegensatz und im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Mächten und Kräften. Eine solche Unterscheidung zwischen dem gesellschaftlichen Phänomen und dem überzeitlichen Wesen des katholischen Anspruchs scheint um so notwendiger, als die Nichtunterscheidung zwischen soziologischer und spiritualistischer Betrachtung heute allzuoft zu Scheindiskussionen führt, in denen sich wertfreier (und insofern glaubensloser) Soziologismus und spiritualistischer Ideologismus ebenso unversöhnlich wie unfruchtbar gegenüberstehen.

Ein zweites Mißverständnis: Gustav Gundlach hat zwar kürzlich mit Recht bemerkt, die katholische Soziallehre sei „kein Pastorale"; sie ist aber ebensowenig ein Lehrbuch der Sozial- oder gar Wirtschaftspolitik, sondern — juristisch ausgedrückt — die Subsumption des sozial-ökonomischen Sachverhalts unserer Zeit unter den gesicherten Tatbestand der katholischen Sittenlehre. Sie enthält insofern auch keine bestimmte Sozial- und Wirtschaftsideologie und rechtfertigt weder „kapitalistische Restaurationen" noch „sozialistische Experimente". Gerade diese wohltuende Sachlichkeit in einer Diskussion, in der oft unklare Ideologien wie Kraut und Rüben durcheinanderstehen, ermöglicht es, den zahllosen und verwirrenden Entwürfen, Aktionen und Deklarationen gegenüber eine gewisse Überlegenheit zu bewahren und stärkt den normativen Charakter der kirchlichen Entscheidung. Das ironische und skeptische Wort Friedrichs II. von Preußen, er sei neutral zwischen Rom und Genf, könnte angesichts dieser überlegenen Haltung — wenn man die Verurteilung der sozialistischen und liberalen Philosophie hier beiseite läßt und nur die *tatsächliche* Struktur der modernen Massengesellschaft im Auge behält — überraschend und im umgekehrten Sinne aktuali-

siert werden: Der Katholizismus ist neutral zwischen Kapitalismus und Sozialismus, soweit sein umfassender Öffentlichkeitsanspruch nicht in Frage gestellt wird.

Dieser Öffentlichkeitsanspruch ergibt sich aber nicht nur aus dem Lehramt und ganz allgemein aus dem *unverlierbaren* Wesen der Kirche, sondern auch aus der Lage des Katholizismus in der industriellen Massengesellschaft.

Grundsätzlich muß man hierbei davon ausgehen, daß diese moderne Gesellschaft *pluralistisch* organisiert ist; sie besteht aus durchaus verschieden strukturierten, oft heterogenen Gruppen, aus deren Zusammenwirken und Auseinandersetzungen sich der soziale Prozeß und auch die politische Ordnung integrieren muß. „Der Staat" — um dies Problem kurz zu streifen — findet weder „eine präformierte Sozialordnung" (Forsthoff) vor, noch repräsentiert er selbst eine autoritative und unangefochtene Obrigkeit. Es ist nicht zufällig, daß die Staatslehre seit Hegel den Begriff des Staates nicht mehr eindeutig zu definieren vermochte. Die Wortverbindungen, in denen heute das Wort Staat gebraucht wird — Wohlfahrtsstaat, Verwaltungsstaat, Parteienstaat —, zeigen eigentlich nur noch eine besondere staatliche Funktion an. Darüber hinaus heißt Staat die oberste politische Plattform, auf der die die Gesamtgesellschaft betreffenden Entscheidungen fallen. Der Staat ist nur noch ein — wenn auch der wesentlichste — Teil der politischen Verfassung der Gesellschaft. Der deutsche Katholizismus, der sich oft nur mit Mühe der preußischen Nichts-als-Staatlichkeit erwehren konnte, hat keinen Grund, in dieser Entwicklung etwas, wie Werner Weber meint, „Abgründiges" zu sehen. Anderseits muß er sich aber auch darüber im klaren sein, daß er nicht die einzige Gruppe ist, die sich im Zuge dieser Entwicklung eine weitgehende Autonomie vom Staat erkämpft hat; während Industrie und Landwirtschaft aus erklärlichen Gründen schon frühzeitig in ihren Ansprüchen anerkannt wurden, hat sich der deutsche Katholizismus ähnlich wie die Gewerkschaften erst im Zuge der allgemeinen Demokratisierung durchsetzen können. Über die Situation der Gewerkschaften wird in diesem Zusammenhang weiter unten noch zu sprechen sein. Jedenfalls kann als Ergebnis festgestellt werden, daß das Problem der *Willensbildung der Gesellschaft* heute zum schlechthin entscheidenden der politischen und sozialen Ordnung geworden ist. Diese Willensbildung beruht auf der Teilnahme aller am Gesamtprozeß, also auf prinzipieller Öffentlichkeit. Öffentlichkeit und Teilnahme sind in dieser Form die Bedingungen, unter denen Verfassung und Staat in der industriellen Massengesellschaft allein funktionieren und ihre Integrationsaufgabe erfüllen können.

Von hier aus muß auch die Position des Katholizismus als eine der großen Gruppen der pluralistischen Gesellschaft gesehen werden. Er unterscheidet sich von den anderen Gruppen in zweifacher Hinsicht:

Man kann zunächst sagen, daß der Katholizismus integraler als sämtliche anderen Gruppen ist: Er umfaßt vertikal Angehörige aller Schichten der Gesellschaft unter einer für alle gleichen Wertüberzeugung und besitzt in-

sofern eine relative Unabhängigkeit gegenüber sozial-ökonomischen Sonderinteressen. Diese Einheitlichkeit seiner öffentlichen Meinung wird zweitens überhöht und gesichert durch seine hierarchische Struktur; sie hat, bedingt durch den Kulturkampf im Dritten Reich, eher noch eine Verstärkung erfahren.

Die politische Soziologie neigt heute unter dem Einfluß amerikanischer Lehren häufig dazu, Kirchen, Gewerkschaften, Bauern-, Wirtschafts- und sonstige Verbände unterschiedslos in der Betrachtung gleichzustellen und sie insgesamt als „Pressure-Groups" zu bezeichnen. Mit Recht wird eine solche undifferenzierte Gleichsetzung von katholischer Seite abgelehnt. Anderseits wäre es aber falsch, die Teilnahme des Katholizismus an der Willensbildung der Gesellschaft zu leugnen oder abzuschwächen. Der Katholizismus ist zwar keineswegs in erster Linie oder hauptsächlich, aber doch *auch* eine politische Realität. Es gibt also, und zwar berechtigtermaßen, einen politischen Katholizismus. Die Einwände gegen seine Existenz oder der Versuch, sie zu verschleiern, gehen an der gesellschaftlichen Wirklichkeit der modernen Demokratie vorbei. Seine Methoden können zwar umstritten sein, nicht aber sein legitimes Recht auf Mitwirkung an der gesellschaftlichen Willensbildung.

Die Katholische Aktion, die in den zwanziger Jahren ins Leben gerufen wurde, war der große Versuch, nach den Kulturkämpfen die gesellschaftlich-politische Position des Katholizismus neu zu definieren und zu aktivieren. Sie war der Schlußstein einer Entwicklung, die die apologetische Vereinsamung des Katholizismus, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht hatte, beendete. Sie war aber auch — und nicht nur in Deutschland — zunächst mehr Sammlung bereits vorhandener und entwickelter geistiger Strömungen und Organisationen als ein neuer Anfang; ein Impuls zur Konzentration, zum engen Zusammenwirken zwischen katholischer Gesellschaft und Hierarchie, die zu einer „acies bene ordinata" gefügt werden sollten. So hat sie eigentlich mehr integrierend als schöpferisch formend gewirkt: Das Zentrum, die Partei des deutschen Katholizismus, hat seine Schlüsselstellung in der parlamentarischen Demokratie nicht zur Stabilisierung des sozialen und politischen Gefüges der Weimarer Republik auszubauen vermocht und wurde unter einem so wohlmeinenden Mann wie dem Reichskanzler Brüning zum Opfer der Kräfte, an deren Überwindung es einst selbst mitgewirkt hatte. Die Ordnungsvorstellung der deutschen Katholiken war wohl nicht entschieden genug, um dem drohenden Zusammenbruch des gesellschaftlichen Gefüges erfolgreich entgegenwirken zu können.

So notwendig also die Integration der katholischen Kräfte war, so kann sie allein nicht genügen. Integration ist ein selbstverständliches und notwendiges Prinzip jeder Verfassung und erhält seine besondere Bedeutung im weltumspannenden Universalismus der Kirche. Aber der Katholizismus in seiner jeweilig verschiedenen nationalen und kulturellen Prägung kann

nicht mit der Kirche gleichgesetzt werden. Er ist als Gruppe der nationalen Gesellschaft — in Deutschland ganz anders als z. B. in Spanien — auf Kommunikation mit andern Gruppen angewiesen, vor allem deshalb, weil er mit ihnen an der gesellschaftlichen Willensbildung teilnehmen muß. Aus der Überbetonung des Integrationsgedankens jedoch, wenn er sich unvermerkt aus einem Funktionsprinzip der Verfassung der Kirche zum Organisationsprinzip einer gesellschaftlichen Gruppe entwickelt, erwächst die Ideologie des Integralismus.

Damit soll keineswegs bestritten werden, daß auch der Katholizismus eine Integrationsaufgabe hat. Sie beruht auf dem für alle Christen verpflichtenden apostolischen Missionsauftrag wie auf der Tatsache, daß er auch als gesellschaftliche Gruppe einen universalen, alle sozialen Schichten umfassenden Charakter hat und bewahren muß. Stets muß man auch im Auge behalten, daß Katholizismus und Kirche wohl unterschieden, aber nicht getrennt gedacht werden können. Doch mag es auch viele mit stolzem Bewußtsein erfüllen, in einer Gesellschaft, deren Wertüberzeugungen unsicher geworden sind, eine Festung zu errichten, deren geschlossene Tore das Eindringen zweifelhafter Elemente verhindern und hinter deren Schutz man durch Parlamentäre verhandelt, so bedarf es keiner Beweise, daß die Ideologie des Integralismus insofern weder der katholischen Wahrheit noch der gesellschaftlichen Wirklichkeit entspricht.

Ebenso muß man sich darüber im klaren sein, daß der Integralismus ganz allgemein zu den gefährlichen Schwächen einer pluralistischen Gesellschaft gehört und nur eine Verhüllung des Gruppenegoismus darstellt, der Angst hat, durch echte Kommunikation mit andern Gruppen ideologisch und organisatorisch geschwächt zu werden, und sich deshalb auf das Ausspielen seiner Macht und seines Einflusses beschränkt.

Integration darf eben nicht nur als innere Aufgabe der Gruppe gesehen werden; sie muß sich auf das ganze Volk erstrecken, in dem der Katholizismus lebt und wirkt, ganz gleich, ob andere Gruppen dieses Volkes andere religiöse Überzeugungen oder soziale Ordnungsvorstellungen haben, die sich von der katholischen Sittenlehre unterscheiden. Eine solche Auffassung entspricht zweifellos auch dem heutigen Selbstverständnis des deutschen Katholizismus, wenigstens in seiner herrschenden öffentlichen Meinung.

Die pluralistische Form der Gesellschaft ist es, die den Katholizismus zwingt, seinen Öffentlichkeitsanspruch nicht wie bisher allein gegen den Staat — Gesetzgebung und Verwaltung also — sondern an alle die sozialen Gruppen zu richten, die zu Mitträgern der Öffentlichkeit geworden sind. Er verlangt, soweit er sich an die Gewerkschaften richtet, zunächst eine Beurteilung der Lage der Arbeiterbewegung. Bei der engen Verwandtschaft zwischen Gewerkschaften und Sozialdemokratie muß hierbei auch die SPD gestreift werden. Doch ist die theoretisch-ideologische Diskussion, wie oben bereits angedeutet wurde, ein wenig fruchtbarer Ansatzpunkt für eine solche Betrachtung. Das Entscheidende ist vielmehr die ständig gewachsene gesell-

schaftliche politische Autonomie der Arbeiterschaft, die — formal gesehen — eine gewisse Parallele in der Befreiung des Katholizismus aus den engen Schranken des obrigkeitsstaatlichen Kirchenrechts besitzt.

Der zeitgenössische Katholizismus hat diese Entwicklung zum gesellschaftlichen Pluralismus ebensowenig beachtet, wie die Arbeiterbewegung, deren Führer, zum großen Teil in vulgär-marxistischen Anschauungen erzogen, nicht zugeben wollten, daß Sozialdemokratie und Gewerkschaften längst legalistisch-parlamentarisch dachten und damit antirevolutionär geworden waren. Umgekehrt war der Katholizismus in der ständig dringender werdenden Auseinandersetzung mit der Arbeiterbewegung eher geneigt, der Autorität des Staates zu vertrauen, als seinen Öffentlichkeitsanspruch an sie selbst zu richten. Er dachte etatistisch, nicht gesellschaftlich. Man zweifelte von vornherein daran, daß es gelingen könne, aus dem Ohne- und Gegeneinander von Katholizismus und Arbeiterschaft ein Miteinander zu machen — ein Miteinander, das gewiß mit Mißverständnissen und weltanschaulichen Kontroversen belastet sein würde.

So ist es in der Tat nicht erstaunlich, wie sehr sich das katholische Denken selbst an die ideologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus gefesselt hat. Das Auftauchen marxistischer Gedanken und der Einfluß dieses oder jenes Marxisten werden oft mit einer Art dankbarer Feindseligkeit begrüßt, als seien sie die Bestätigung eines alten und liebgewordenen Mißtrauens. Ebenso leicht läßt sich das Einschwenken mancher Gruppen auf einen liberalen Sozialismus „durchschauen", da der Liberalismus längst als „Zwillingsbruder des Marxismus" entlarvt ist.

Deshalb ist die allgemeine Lage des deutschen Sozialismus den Katholiken weithin unbekannt; unbekannt infolgedessen auch, daß sie dem Katholizismus bessere Chancen als je zuvor in der Geschichte dieser alten Feindschaft bietet. Gewiß wird da und dort die Manövrierunfähigkeit der Sozialdemokratie und ihre — wenn man so sagen darf — ideologische Paralyse ironisch begrüßt. Wichtiger aber als die oft angegriffene „Verstocktheit und Sterilität ihres Parteiapparates" dürfte die Erkenntnis sein, daß Westdeutschland das einzige Land des europäischen Kontinents ist, in dem die führende Arbeiterpartei und Gewerkschaft nicht nur nicht-kommunistisch ist, sondern seit der Entwicklung Rußlands zur totalitären Diktatur in tödlicher Feindschaft mit dem Kommunismus lebt. In Italien und Frankreich verfügen die Kommunisten über starke, wahrscheinlich die stärksten Massenparteien und kontrollieren die wichtigsten Gewerkschaften. Die sozialistischen Parteien dieser Länder haben nur sekundäre Bedeutung. Der deutsche Sozialismus ist also faktisch isoliert, *weil* er den Kontakt zum Kommunismus ablehnt. Soll man die Schwächung und Vereinsamung der Sozialdemokratie bis zu einem Punkt treiben, wo ihr nur die Alternative zwischen Kapitulation oder Volksfrontpolitik bleibt?

Eine zweite und echte Schwierigkeit ist die Sozialautonomie der Arbeiterschaft. Der Katholizismus ist ihr, wie sich sehr klar aus der Entwicklung der

christlichen Gewerkschaften ergibt, stets mit großer Skepsis begegnet. So mehren sich auch heute wieder die Stimmen, die — sicherlich nur aus Gründen christlicher Verantwortung — eine katholische Gewerkschaftsbewegung mit organisatorischer Eigenständigkeit fordern. Ganz unberechtigt sind diese Forderungen nicht; denn man muß zugeben, daß der katholische Öffentlichkeitsanspruch bisher nur geringes Gehör fand und der eigengewerkschaftliche Integralismus solchen Ansprüchen nur wenig Verständnis entgegenbrachte. Anderseits ist aber auch noch nicht versucht worden, den katholischen Anspruch genügend zu differenzieren. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß hinter den starken Worten der Gewerkschaftsführer nicht nur naives Machtbewußtsein, sondern ebenso eine erhebliche Unsicherheit steckt, deren Gründe man kennen und verstehen muß. Unter diesen Aspekten erscheint die Alternative: Aufgeben des katholischen Anspruchs oder völlige Trennung von der Einheitsgewerkschaft, ganz abgesehen von den Erfolgschancen, zweifelhaft. Die nichtkatholischen Gewerkschaften, zweifellos mit der großen Mehrheit der organisierten Arbeiterschaft, würden auf den Weg radikalisierender Konkurrenz getrieben und der katholische Anspruch gegenüber der Gesamtheit nicht gerade gestärkt.

Hätte nicht z. B. die Auseinandersetzung um das Problem der Arbeiterpriester in Frankreich für die deutschen Verhältnisse fruchtbarer gemacht werden können? Gewiß, die deutschen Zeitschriften, nicht nur die katholischen, haben ausführlich davon berichtet und die Leser gut informiert. Auch die Schwierigkeit der Arbeiterseelsorge, in die starre und feindselige Front der kommunistischen Arbeiterfront einzubrechen, wurde deutlich gemacht. Aber hätte sich nicht aus dieser Tatsache der Schluß ziehen lassen, daß die deutsche Situation ungleich günstigere Möglichkeiten bietet? Müßten bei uns wirklich die Priester der Arbeiterseelsorge, um wirken zu können, ihre soziale Solidarität bis zur Aufgabe ihres *Amtes* und ihres öffentlichen Priestertums steigern, oder besitzt umgekehrt, der deutsche Katholizismus in Kolpingsvereinen und Wochenzeitungen eine so stabile Position, daß er distanziert und in Ruhe diese „französischen Experimente" verfolgen kann? Wären nicht diese und andere Fragen den Gewerkschaften zur Diskussion und zur Verhandlung zu stellen, ehe man sich in die Gefahr ghettohaften „Unter-sich-seins" begibt? Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß um die Gestaltung der Sozialordnung katholischerseits ein harter Kampf geführt werden muß; es kann trotzdem — um ein Wort von Jaspers zu gebrauchen — ein liebender Kampf sein, nicht ein Abbrechen, sondern eine Verstärkung der Kommunikation.

Das Beispiel der Arbeiterpriester macht aber auch deutlich, daß der Öffentlichkeitsanspruch des Katholizismus keineswegs prinzipiell mit dem der Gewerkschaft in Widerspruch steht. Beide bestehen grundsätzlich auf verschiedenen Ebenen, berühren sich keineswegs in ihrem gesamten gesellschaftlichen Umfang und tendieren notwendig in verschiedener Richtung. Aus der Natur der Sache heraus sind sie also weder „Partner" noch „Gegen-

spieler". Aber von ihren verschiedenen Bezugspunkten her überschneidet sich ihre Wirksamkeit vielfältig und keineswegs nur dadurch, daß Katholiken Mitglieder der Gewerkschaften sind und umgekehrt; denn beide beanspruchen als Gruppe eine entscheidende und mitbestimmende Teilnahme am Gesamtleben des Volkes: die Gewerkschaften behaupten, ein Allgemeininteresse am Aufbau eines demokratischen Sozialstaates zu vertreten, der Katholizismus (und auch der Protestantismus) beansprucht ein religiös-sittliches Lehramt, auf Grund dessen er ein legitimes Interesse an allen Äußerungen und Institutionen des öffentlichen Lebens hat. Das Verhältnis beider Gruppen zueinander schwankt zwischen Indifferenz und Mißtrauen, das verständlich und gewissermaßen unvermeidbar ist, solange sich keine Möglichkeit effektiver Koordination herausgebildet hat. Eine solche Koordination ist aber notwendig, will der Katholizismus endgültig aus dem staatlich gewährten Ressort der „Kulturfreiheit" (einschließlich der Betätigung religiöser Organisationen) herauskommen und zu einem von allen Gruppen anerkannten Mitträger der Öffentlichkeit werden. Erkennt er die Gewerkschaften als Organisation der Arbeitnehmer an, so hat er umgekehrt Anspruch darauf, daß seine legitimen Ansprüche von ihnen anerkannt werden. Die Erklärung beiderseitiger Indifferenz wäre hier ebenso ungenügend wie hilflos, auch und besonders von seiten der Gewerkschaften; denn wenn sie behaupten, das Allgemeininteresse der Arbeiterschaft zu vertreten und nicht bloße Arbeitsschutzorganisation zu sein, dann gehört das religiöse Anliegen breiter Schichten der Arbeiterschaft genau so wie etwa die politische Bildung in den Bereich ihrer pflichtgemäßen Förderung. Die sich daraus ergebende funktionelle Überschneidung der Eigenbereiche beider Interessen ist nicht nur unvermeidlich, sondern der Sache nach auch notwendig und fordert gebieterisch eine Koordination; denn man kann das Leben eines Volkes nicht wie einen Kuchen in Sektoren (den sozialen, kulturellen, sportlichen etc.) aufteilen, die jeweils von monopolistischen Verbänden beherrscht werden. Eine solche Aufteilung würde auf die Dauer eine konstruktive Willensbildung der Gesellschaft unmöglich machen und die pluralistische Demokratie ähnlich der anarchisch sich auflösenden feudal-ständischen Ordnung, „monstro simile", in einen Veitstanz heterogener Interessen verwandeln, bei dem ein Glied nicht mehr weiß, was das andere tut.

Man mag sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß z. B. sowohl der Katholizismus als auch die Arbeiterbewegung heute praktisch jeden Einfluß auf den Sport — es gab in den zwanziger Jahren sowohl eine große katholische, als auch eine Arbeiter-Sportbewegung — verloren haben. Der Sport hat sich inzwischen zu einem solchen eigenständigen gesellschaftlichen Sektor verselbständigt und „neutralisiert"; — ein Ergebnis gesellschaftlicher Desintegration, das zu denken geben sollte. —

In seiner Gesamtheit ist der Öffentlichkeitsanspruch des deutschen Katholizismus zugleich religiös universal und politisch national und in dieser Doppelung zugleich unerhört fruchtbar und gefährdet. — *Fruchtbar* insofern,

als seine Teilnahme an der Willensbildung eines religiös, sozial und politisch gespaltenen und pluralistisch organisierten Volkes wesentlich verhindern kann, daß die einzelnen Gruppen sich erstarrend voneinander abschließen und die politische Ordnung einer Gesellschaft, die sonst in fluktuierender Mobilität lebt, nur noch wie ein Schiff mit abgedichteten Schotten manövrieren kann und die Gegensätze steril konserviert; *gefährdet,* weil er vor dieser sittlichen und politischen Mission des katholischen Gedankens versagen muß, wenn er seine universale Integrationsaufgabe in den Schatten einer integralistischen Ideologie stellt.

Das moralische Urteil beim Kinde

Zu dem gleichnamigen Buche von Jean Piaget[1]

Von JOHANNES M. HOLLENBACH S. J.

Zwang und *Zusammenarbeit* sind die beiden Zauberworte, mit denen Piaget alles zu deuten versteht, was irgendwie im Lauf der menschlichen Geschichte und in der Entwicklung des einzelnen Menschen an Moralität auftritt. Man glaubt sich in das Zeitalter der Aufklärung zurückversetzt, wenn es heißt: „Der soziale Zwang — hierunter verstehen wir jede gesellschaftliche Beziehung, bei der ein Element der Autorität mitspielt und die nicht, wie die Zusammenarbeit in einem reinen Austausch zwischen gleichgestellten Individuen besteht — wirkt auf das Individuum ähnlich wie der Zwang des Erwachsenen auf den Geist des Kindes. Daher bilden in Wirklichkeit die beiden Erscheinungen nur eine einzige, und der Erwachsene, der von der einseitigen Achtung der „Alten" und der Tradition beherrscht wird, verhält sich wie ein Kind. Man kann sogar behaupten, daß der Realismus der primitiven Auffassungen vom Verbrechen und der Strafe eine infantile Reaktion ist. Für den Primitiven sind die geistige und die physische Welt eins: die Regel ist zugleich Gesetz des Universums und Prinzip des Verhaltens. Deshalb bedroht das Verbrechen das Gleichgewicht der Welt als solches und muß durch eine entsprechende Sühne mystisch ausgetilgt werden. Dieser Gedanke eines zugleich physischen und moralischen Gesetzes steht jedoch im Mittelpunkt des kindlichen Weltbildes, welches unter der Wirkung des Zwangs der Erwachsenen die Gesetze der physischen Welt nur als eine Art Gehorsam der Dinge gegenüber der Regel begreifen kann. Wie hätten aber die Gedanken der Strafe und Sühne eine derartige Ausdehnung in der Gesellschaft der Erwachsenen gewinnen können, wenn nicht die Menschen alle zuerst Kinder gewesen wären, und wenn das Kind nicht seit Anfang seiner geistigen Entwicklung die Beschlüsse der Erwachsenen, die es tadeln und bestrafen, geachtet hätte?" (384/85)

[1] *Jean Piaget,* Das moralische Urteil beim Kinde. Zürich, 1954 aus dem Französischen übersetzt. 463 S.

Piaget untersucht die Entwicklung des kindlichen Moralurteils aus der Praxis und der Bewußtwerdung der Regeln des Murmelspiels und aus dem theoretischen Urteil von Kindern über erzählte Geschichten. So ergötzlich und aufschlußreich die Antworten der Kinder auch sein mögen, man wird beim Lesen dieses Buches geradezu peinlich berührt von der Tatsache, daß das Erfahrungsmaterial nur dazu dient, eine vorgefaßte Theorie zu „beweisen": Anerkennung der Autorität, Sühnebereitschaft, Pflichtbewußtsein gegenüber einer absoluten Instanz usw. sind die Folge des heteronomen Zwanges der Erwachsenen, durch den die „einseitige Achtung" entsteht und eine „primitive" Moral; in Gegensatz dazu steht die fortschrittliche Moral, die aus der Zusammenarbeit auf der Grundlage der Gleichheit und des autonomen Einverständnisses aller hervorgeht und auf „gegenseitiger Achtung" beruht. Eine verblüffend einfache Schwarzweißmalerei! An drei Fragen möge die Grundrichtung dieser Theorie kritisch erörtert werden: 1. Woher stammt die kindliche Bereitschaft zur Absolutsetzung der Norm? 2. Schwindet mit der Zusammenarbeit eine Absolutheitsillusion, oder differenziert sich das Urteil? 3. Vollzieht sich die sittliche Reifung durch Verwandlung der sittlichen Begriffe oder durch entwicklungsbedingte Triebumstellung?

I. Woher die Bereitschaft zur Absolutsetzung der Norm?

Moralischer Realismus

Die von Piaget beobachtete Neigung der Kinder, sich bis etwa zum siebten Lebensjahr den Geboten und Weisungen der Erwachsenen unbedingt zu unterwerfen, äußert sich beim Spiel als Glaube an die Unabänderlichkeit der Regeln. Sie halten alle Regeln und Gebote für absolut und sehen sie als reale „Größen" mit persönlichem Charakter. Piaget ist der Meinung, der „Zwang" der Erwachsenen rufe diese Neigung hervor. Ähnlich deutet er die kindliche Art, *andern* Kindern immer die schwerste Strafe für die objektiv schlimmsten Folgen eines Vergehens aufzuerlegen, ohne Rücksicht auf die Absicht des „Schuldigen". Schließlich erwarten sie für jede Störung der „gebotenen" Ordnung unmittelbare Bestrafung durch die Dinge und Ereignisse, ohne zu fragen, ob ein innerer Zusammenhang mit dem Vergehen und dem als „Strafe" empfundenen Ereignis besteht. Dieser „moralische Realismus" kommt nach Piaget zustande „als das Erzeugnis des Zwanges und der primitiven Formen der einseitigen Achtung" (150). In derselben Altersstufe verwechseln die Kinder ihre eigenen Wünsche und Vorstellungen mit der Wirklichkeit, so daß sie Lüge und Irrtum schwer unterscheiden können. Wenn sich darum die Erwachsenen solchen Kindern gegenüber über deren „Lügenhaftigkeit" ereifern, so ist diesen der Tadel der Erwachsenen unbegreiflich.

In dieses Gebiet der Realsetzung von Wünschen gehört nun auch die Realsetzung sittlicher Normen. Und zwar vollzieht sich diese durch Identifizierung mit einem lebendigen Ideal, das zur Nachahmung anregt. Ist das

aber nicht eine Bestätigung für Piagets Theorie, nach der das Kind durch die überragende Größe der Erwachsenen gleichsam dazu „gezwungen" wird, in ihnen die Verwirklichung des Gesetzes verkörpert zu sehen? Nun, Piaget übersieht die auffallende Bereitschaft der Kinder, sich gerade dann um so lieber zu unterwerfen, je weniger „Zwang" von seiten der Erwachsenen ausgeübt wird. Äußerer Zwang dagegen ruft nicht „heteronomes", sondern betont autonomes Verhalten in der Kinderseele wach, das sich in Trotz und Eigenwillen schon sehr früh Luft macht. Das Erlebnis des Größenunterschiedes ist zwar von Bedeutung, aber es hat einen anderen Sinn.

Universales Weltbild des Kindes

Fragen wir zunächst, woraus sich die kindliche Tendenz zur Realsetzung von Wünschen, Vorstellungen und Normen verstehen läßt. Wir Erwachsenen, vor allem wenn wir theoretisch gebildet sind, haben über die gesamte Wirklichkeit eine Art Stockwerkvorstellung: im untersten Stockwerk unseres Bewußtseins soll sich seit der nach Kant konstruierten Weltvorstellung die sichtbare, für uns als wirklich erkennbare Erscheinungswelt befinden. In diesem Stockwerk sind wir „zuhause". Das zweite Stockwerk denkt man sich oberhalb unseres Anschauungsbewußtseins. Unser theoretisches Erkenntnisvermögen hat dorthin angeblich keinen Zugang, wohl aber seien wir imstande, uns über das oberhalb unseres Bewußtseins befindliche Stockwerk Möglichkeiten zu denken. Die Welt dieses zweiten Stockwerks hält man für identisch mit dem Unsichtbaren, Idealen, aber Unwirklichen, das für den theoretischen Verstand nur Anlaß von unlösbaren Problemen biete. Von dieser künstlich konstruierten Stockwerkwelt der Erwachsenen weiß das Kind natürlich noch nichts. Dabei hat es übrigens das richtige Weltbild. Es geht nämlich von der selbstverständlichen Erwartung aus, daß die Welt der Wünsche und Vorstellungen ebenso wie die der Gesetze und Normen eine einzige „universale Ordnung" (96) bilde. Es erwartet deshalb alles als wirklich, weil es im Wirklichkeitsbewußtsein des sich entfaltenden Geistes zunächst sein eigenes Wirklichsein undifferenziert erfaßt. Nur mit Hilfe der begrenzenden und einschränkenden Erfahrung der Zubehörswelt und seiner eigenen stoffgebundenen Geistexistenz lernt es die Wirklichkeit der Welt in ihrer Begrenztheit und die eigene Begrenzung kennen. Das Kind ist also schon dadurch in der unsichtbaren Welt, daß es um sein eigenes Wirklichsein weiß — erst unbestimmt ahnend, dann allmählich reflektierend —, so daß alle seine Wünsche und Vorstellungen von der Wirklichkeitserwartung her zunächst als wirklich erscheinen. Erst durch Erfahrung muß es feststellen, daß Wunsch und Wirklichkeit auseinanderklaffen, und daß es nur jene Dinge als wirklich bezeichnen kann, denen es auf Grund des eigenen Wirklichkeitsbewußtseins das Sein zuerkennen kann — entweder vermittels objektiver Wahrnehmung oder auf dem Wege der Schlußfolgerung. Die Stockwerktheorie ist also falsch.[2] Wollte man sie korrigieren, so müßte man sagen:

[2] Ausführl. philos. Darlegung vgl. *J. M. Hollenbach,* Sein und Gewissen. Baden-Baden 1954.

die unsichtbare Welt bildet in Wirklichkeit das erste und einzige „Stockwerk". Und in diesem befinden sich die Gegenstände der sichtbaren Welt als Zubehör. Die Tendenz des Kindes zur Realsetzung von Wünschen, Vorstellungen und Normen entspringt also der metaphysischen Grundsituation des Menschen überhaupt, nach der dieser die Welt der Erscheinungen nur deshalb als wirklich anschauen, erfahren und erkennen kann, weil er im Wissen um sein eigenes Dasein von vornherein im Bereich der Transzendenz, d. h. des Unsichtbaren und Unendlichen steht, die sichtbare Welt aber zu ihm gehört als Sinnbild, Lebensmittel und Werkzeug seiner stoffgebundenen Geistnatur.

Selbstfindung und Selbsterprobung

Wie kommt es nun zur Absolutsetzung sittlicher Normen? Schon das frühkindliche Verhalten ist unbewußtes Experimentieren mit sich selbst. Man hat in der Psychologie das Anfangsstadium des kindlichen Hantierens — wie es Piaget tut — motorisch genannt. Es sei die Freude an Bewegungen. Am Spiel des heranwachsenden Kindes hat Piaget treffend aufgezeigt, daß das Kind für sich allein spielt, auch wenn es das gemeinsam mit anderen tut. Es kümmert sich nicht— wie die Größeren — um den Partner und will ihn nicht besiegen, sondern „hat viel mehr Vergnügen an seinen eigenen Bewegungen als an den Regeln" (97). Aber die Regeln sind dem Kinde heilig und absolut verpflichtend, obwohl es sich doch ständig gegen sie verfehlt, insofern diese das Miteinanderspielen regeln sollten. Piaget sieht darin nur eine phantasiebedingte Verwechslung. Was aber sind die typischen Umstände dieses Kindheitsstadiums? 1. Das Kind probiert sich selbst aus, 2. vermittels bestimmter Werkzeuge, 3. in Hinblick auf Regeln, die es für absolut hält — und zwar nicht für das gemeinsame Spiel, sondern für sich als Person. So ist das „motorische" Stadium schon nicht rein motorisch, sondern Selbstempfindung und Selbsterprobung.

Es bildet sich mehr und mehr die Überzeugung heraus, daß es ein „absolut richtiges Spiel" geben müsse in Hinblick auf eine absolut geltende Wirklichkeit. Das erklärt einmal die Tatsache des sogen. „egozentrischen" Spieles und zugleich die Absolutsetzung von Regeln, die an sich nur für das gegenseitige Spielverhalten vorgesehen sind. Der Spielpartner ist also zunächst noch die absolut geltende personifizierte Regel, vor der das Kind sich spielend erprobt.

Auf Suche nach dem absoluten Partner

Was vollzieht sich hier für die Seele des Kindes? Im Hantieren entdeckt und erfährt es sein eigenes Können und zugleich sein eigenes Nichtkönnen. Aus der Erfahrung des eigenen Verfügenkönnens möchte es sofort „alles" können und möchte „ganz" frei schalten — und überspringt dann auch in späteren Stadien oft noch in der Phantasie die eigene Ohnmacht durch Selbstüberschätzung. In der gleichzeitigen Erfahrung des Nichtkönnens lernt

es, sich an die vorgegebene Wirklichkeit anzupassen und sich einzufügen in notwendige Seinszusammenhänge. Welche Seinszusammenhänge sind es, die das Kind hier bestimmen? In der Erfahrung der Verfügungsfreiheit geht ihm die Wesenseinsicht in das auf, was wir *Ursache* nennen. Es erlebt an sich selbst das persönliche Ursache-sein, indem es gewünschte Wirkungen an den Dingen hervorrufen kann und also frei über Möglichkeiten verfügt. In der spielend erlebten Freiheit wird also nicht nur das Gesetz von Ursache und Wirkung als eine Beziehung zwischen persönlicher Ursache und unpersönlicher Wirkung erfaßt, sondern die eigene Person wird zugleich erlebt als personhafte *Wirkung*. Denn sie ist begrenzt und auf vorgegebene Möglichkeiten festgelegt. M. a. W.: aus der Erfahrung der eigenen Begrenzung und Ohnmacht bestätigt sich, daß man nicht über das Sein der Dinge und auch nicht über das eigene persönliche Sein verfügt. Daraus ergibt sich — vielleicht nur erlebnismäßig gefühlt, aber logisch folgerichtig — die Schlußfolgerung, daß eine absolut freie, verfügende persönliche Ursache da sein müsse, die über mich selbst in meinem Personsein verfügt; d. h. von der ich absolut abhängig bin und der ich als freies und begrenztes Wesen zugleich unbedingt Achtung und Ehrfurcht schulde.

Das Kind in seinem Drang nach Absolutsetzung sittlicher Normen ist also auf der ständigen Suche nach diesem absoluten Partner, dem es sich unterwerfen will. In diesem Sinne trifft Piagets Ansicht zu, wenn er meint, daß das kindliche Verpflichtungsgefühl erst dann auftritt, wenn das Kind von einer geachteten Person Weisungen erhält (vgl. 250). Daß dies zunächst die Personen der erwachsenen Erzieher sind, schließt die Absolutheitstendenz auf die Person des Schöpfers nicht aus, sondern vielmehr wird umgekehrt erst aus dieser Ausrichtung auf die absolute Instanz Gottes die Entwicklung des moralischen Urteils beim Kinde verständlich.

II. Schwinden einer Absolutheitsillusion oder Differenzierung?

Genauere Fragestellung

Die Psychologie betrachtet durchweg das Respektgefühl als Grundlage des Moralbewußtseins,[3] ohne sich im einzelnen zu fragen, aus welchen seelischen Befunden heraus das Kind dazu neigt, vor der überragenden Größe von Erwachsenen Respekt zu empfinden. Die Moralphilosophie sieht den Grund in der Erkenntnis sittlicher Normen. Auch hier bleibt die Frage, ob sie angeboren sind als sittliche „Anlage", ob und inwieweit sie durch äußere Erziehung entfaltet und ergänzt werden können oder ob der Mensch für die sittlichen Werte ein spezifisch eigenes Wertfühlen besitzt. Immer wird die Voraussetzung gemacht, daß zwischen dem sittlichen Subjekt und der sittlichen Normwelt eine ähnliche Beziehung zu verwirklichen sei wie zwischen der Erkenntnisfähigkeit und der von ihr getrennten Zubehörswelt, die es

[3] Vgl. *J. Piaget* und *Bärbel Inhelder* in: Handbuch der Psychologie, hrsg. von David Katz, S. 265.

denkerisch zu bewältigen gilt. Selbst die Respektgefühle des Kindes werden noch gedacht in Gegenüberstellung zu der jeweils herrschenden Gesellschaftsmoral, die es in sich „aufnehmen" muß.

Nun liegt aber das eigentliche Problem des moralischen Verhaltens in der Tatsache begründet, daß schon das Kind unbewußt dazu neigt, sich einer für absolut gehaltenen Ordnung zu unterwerfen und diese Ordnung in lebendigen Personen verkörpert zu sehen. Selbst der Erwachsene ist bereit, eine solche Ordnung anzuerkennen, wenn sie auch dann vielleicht nur noch als gemeinsam anerkanntes autonomes Gesellschaftsgesetz gilt. Was heißt das aber für die Kernfrage der moralischen Entwicklung? Daß der Mensch in allen seinen Entwicklungsstadien — und das gilt für die individuelle wie für die historische Entwicklung — die Neigung bekundet, sich einer höheren Ordnung auch dann zu beugen, wenn die moralische Ordnung freiwillig anerkannt wird. Das sittliche Verhalten ist also nicht primär Gefühlsreaktion auf von außen kommende Anregungen, auch nicht hervorgerufen aus der Erkenntnis einer objektiv ausgebreiteten Sittenordnung oder etwa durch das Wertfühlen einer transpersonalen Wertordnung. *Sittliches Verhalten ist primär Sich-selbst-verhalten,* das als Grundvoraussetzung die Tendenz zum Sich-selbst-fühlen, Sich-selbst-erkennen und Sich-selbst-wollen hat, aber immer in Hinblick auf eine „höhere Ordnung". Die primäre Frage nach dem Ursprung und der Entfaltung sittlicher Ideen und Verhaltungsweisen kann also nicht die nach der objektiv gültigen Sittenordnung sein, der sich das subjektive Verhalten des Menschen anzupassen habe, vielmehr kann die Frage nur lauten: Wie kommt der werdende Mensch aus seiner subjektiven Selbsterfahrung, Selbsterkenntnis und Selbstbejahung zu der Bereitschaft, eine *„höhere Ordnung" anzuerkennen, bevor er diese überhaupt deutlich* begriffen hat?

Erwartete Absolutheit

Nur wenn man diese Fragestellung klar im Auge behält, wird man dem Phänomen des sittlichen Bewußtseins in seiner Kontinuierlichkeit vom Stadium des Kindes zum Erwachsenen gerecht. Piaget betont mit Bovet, daß das Kind ein Gefühl der Verpflichtung erst dann empfindet, wenn es von einer geachteten Person Weisungen erhält. M. a. W.: der Absolutheitscharakter, den jedes Gebot und jede Weisung des Erwachsenen für das Kind zunächst hat, wird von vornherein *erwartet* und unproblematisch für das Kind immer mit einer Person identifiziert, der Achtung gebührt. Zugleich *erwartet* das Kind von dieser für absolut gehaltenen Person eine personale Güte, die ihm selbst wohltut, wenn es sich unterwirft. Nach Piaget u. a. soll diese Identifizierung zwischen „wohltuender" Person und absoluter Norm im Verlauf der wachsenden Gegenseitigkeit aufgehoben werden. Danach würde das moralische Verhalten gleichsam aufgespalten, indem an die Stelle der noch undifferenziert erkannten und für absolut gehaltenen Person die Achtung vor der gleichberechtigten Person des Mitmenschen tritt, während die erwartete

Absolutheit in doppelter Weise als eine Illusion zerfalle: 1. die für absolut gut und allmächtig gehaltenen Personen der Erwachsenen enttäuschen das Kind, so daß es sich von ihnen innerlich loslöst und nicht mehr bereit ist, ihnen freiwillig in allem, was sie fordern, Gehorsam zu leisten. Eine „höhere" Person würde aber nicht an ihre Stelle treten. 2. das vorher „absolute" Gesetz wird in seinem Absolutheitscharakter erschüttert, da es ja nach Piaget durch das Einverständnis aller wandelbar sein soll. Also müßte das Kind nach Piaget, wenn es erwachsen ist, zu der Auffassung kommen, daß es in der Überzeugung von der Evidenz des absoluten Gesetzes das Opfer einer Illusion war.

Das träfe aber nur dann zu, wenn auch die Erwachsenen das Dasein einer absolut geltenden Ordnung und eines personalen Schöpfers und Herrn weder anerkennen noch anzweifeln würden. Wäre nämlich Piagets Grundvoraussetzung richtig, dann läge es im Wesen des Kindes als solchem begründet, das Dasein einer absoluten höchsten persönlichen Instanz anzunehmen, und es wäre ein Wesensgesetz der kindlichen Entwicklung zum Erwachsenen, von dieser Annahme so selbstverständlich befreit zu werden, daß für einen Erwachsenen nicht einmal mehr die Frage nach einer absolut gültigen und von einem persönlichen Gott garantierten Ordnung auftreten könnte. Die Entlarvung dieser Absolutheitsillusion müßte also für jeden Erwachsenen so evident sein, daß er gar nicht über eine andere Deutung im Zweifel sein könnte. Dies jedoch läßt sich von keinem Menschen und von keiner Geschichtsepoche behaupten. Das individuelle Schuldbewußtsein, das Bedürfnis nach Sühne eines Verbrechens, die Bereitschaft einzelner, gegen die öffentliche Meinung nach ihrem eigenen Gewissen vor Gott zu handeln, — das alles sind unwegdeutbare Phänomene, die in der Theorie Piagets völlig sinnlos bleiben, jedoch für die eigentliche Deutung des sittlichen Urteils geradezu entscheidend sind.

Ablösung von der stellvertretenden Instanz

Wenn für den Erwachsenen die Bereitschaft, sich einer absoluten Instanz zu beugen — zum Unterschied vom kindlichen Verhalten — nicht mehr *menschlichen* Personen gilt, so darf man ohne Fehlschluß annehmen, daß dies bereits beim kindlichen Verhalten undifferenziert der Fall war. Ja, wir dürfen sogar noch weiter gehen und behaupten, daß es sicher so ist. Denn die kindliche Unterwerfungsbereitschaft bezog sich ja vom Blickfeld des Kindes her auf eine Person, die mit der Absolutheit der Norm identisch gehalten wurde, was ja auf keinen Erwachsenen tatsächlich zutrifft. Die Erwachsenen bilden also für die Entfaltung des moralischen Urteils beim Kinde eine zwischen Kind und Gott waltende Zwischeninstanz. Sie sind wesentlich stellvertretende Autorität — stellvertretend sowohl für das Kind, das wegen seiner Unfähigkeit zur Selbstverantwortung des nachahmenswerten Beispiels, der Führung und Belehrung bedarf; aber auch stellvertretend für Gott, dessen normierende Instanz sie durch Beispiel und Anordnungen vertreten sol-

len, bis das Kind sittlich dazu fähig ist, ohne diese helfende Autorität unmittelbar vor Gott Verantwortung zu erkennen und zu üben. Mit dieser Differenzierung des moralischen Urteils in bezug auf die eigentlich letzte Instanz verbindet sich zugleich die Differenzierung des sittlichen Pflicht- bzw. Schuldgefühls, das in der Regung des Gewissens seinen Ursprung hat.

III. Verwandlung der Begriffe oder Triebumstellung?

Kinderparadies?

Wollte man Piagets Theorie für die Erziehung anwenden, so dürfte man eigentlich schon die kleinsten Kinder gar nicht erst dem „Druck" der Erwachsenen aussetzen, sondern müßte sie möglichst bald nach der Geburt ausschließlich in die Gemeinschaft anderer Kinder bringen, weil man sie nur so vor den Folgen „einseitiger Achtung" bewahren kann. Aber auch dann noch ist das Kind sehr ungeeignet, um Piagets Methode zu befolgen. Denn er ist der Überzeugung, „daß der verpflichtende und geheiligte Charakter in der Entwicklung des Regelbegriffes nur eine Episode ist" (94). Pflichtgefühl würde nach ihm überhaupt nicht entstehen, wenn nicht die frühkindliche „motorische Intelligenz", die zu regelmäßigen Wiederholungen der bereits erlernten Bewegungsschemata neigt, das Gefühl der Regelmäßigkeit hervorrufen würde. Dieses Gefühl wird bestärkt durch das Bewußtsein der Achtung und der Autorität, das ... nicht vom Individuum allein herrühren kann" (ebd.). Auch das dem motorischen folgende „egozentrische" Stadium ist nach Piaget „Mangel an Differenzierung zwischen Ich und Außenwelt und ... Mangel an Zusammenarbeit" (100). „Das Ergebnis dieses Mangels an Unterscheidung ist, daß die eigenen Neigungen den Geist unbewußt beherrschen, in dem Maße, als sie nicht durch die Zusammenarbeit eingeschränkt oder bewußt gemacht werden. Zugleich aber erscheinen alle Mahnungen, alle Weisungen, welche entgegengenommen wurden, als transzendenten Ursprungs" (101). Die Überwindung des Egozentrismus gelingt nach ihm nur auf der Grundlage der Gleichheit, also am sichersten in Kindergesellschaften. Den wichtigsten Beweis sieht er in der Tatsache, daß Kinder allmählich im echten Gemeinschaftsspiel die Überzeugung von der Unabänderlichkeit der Spielregeln preisgeben und dazu übergehen, selbst Regeln zu erfinden. Daraus zieht er den erstaunlichen Schluß, daß damit der „Wandel" sittlicher Begriffe einsetze. Die Kinder vereinbaren das „Moralgesetz". Ob Piaget nicht weiß, daß Spielregeln keine sittlichen, sondern konventionelle Regeln sind? Sittlichkeit spielt zwar insofern dabei eine Rolle, als man sich — wie in einem Vertrag — an eine gemeinsame Vereinbarung halten muß. Die Wandelbarkeit der Spielregel ist in ihrer Indifferenz begründet und in ihrem auf Menschen bezogenen Zweck: geordnetes Spiel zu ermöglichen. Die Forderung dagegen, daß man auch nach gemeinsamer Änderung der Regel genau so wenig wie vorher betrügen darf, ist absolut und bleibt unverändert bestehen. Sie allein ist sittlich.

Pseudolüge und Zwecklüge

Wir sahen bereits, daß Kinder bis etwa ins siebte Lebensjahr nicht imstande sind, Wunsch und Wirklichkeit sachgerecht zu unterscheiden. Es scheint also, als ob sie noch kein sittliches Empfinden für die Lüge haben. In derselben Richtung liegt auch ihre Unfähigkeit, Betrug und Irrtum auseinanderzuhalten. So beurteilen sie den böswilligen Betrug dann nicht als besonders schlimm, wenn die äußeren Folgen nicht besonders schlimm sind. Hingegen verurteilen sie unbarmherzig einen Kameraden, der etwas Schlimmes angerichtet hat, auch wenn es nicht aus böser Absicht, sondern nur aus Irrtum oder Ungeschicklichkeit geschah. Nach Piaget liegt der Grund dafür im „Zusammentreffen des Zwanges mit dem Egozentrismus" (184). Von sich aus habe das Kind kein Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit. Zusammenarbeit mit Erwachsenen sei aber noch nicht möglich. Also werde dem Kinde das Lügeverbot nur von „außen" auferlegt, ohne daß es damit etwas anzufangen wisse. Piaget zieht aus der kindlichen Unfähigkeit zur Unterscheidung den Schluß, daß Kinder die Entstellung der Wahrheit als „ganz natürlich" und für „völlig unschädlich" (187) halten. Nun, wenn sie die Entstellung als solche nicht einmal bemerken, dürften sie wohl kaum die „Unschädlichkeit" erwägen können. Daß Kinder aber trotzdem bemüht sind, das Lügeverbot der Eltern zu beachten, läßt doch wohl darauf schließen, daß sie von innen heraus die Lüge ablehnen. Die Lüge ist ja tatsächlich gar keine objektive Entstellung der Wahrheit, sondern eine *absichtliche Verstellung gegenüber einer anderen Person.* Gerade diese absichtliche Verstellung ist einem Kinde innerlich fremder als dem Erwachsenen. Wenn Kinder Wünsche als Behauptungen aufstellen aus Mangel an Erfahrung, kann man das nicht als mangelndes Bedürfnis, sondern nur als entwicklungsbedingte Unfähigkeit bezeichnen. Ein Kind in diesem Alter ist auch den Altersgenossen gegenüber nicht bereitwilliger zur Wahrhaftigkeit, sondern dem jeweils geachteten Erwachsenen zuliebe. Das Kind braucht dessen Hilfe mehr als die der Altersgenossen, um unterscheiden zu lernen zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Verständnis für die Schwierigkeiten dieses Alters, geduldiges Abwarten und liebevolle Hinweise auf Täuschungen sind hier der einzige Weg; nicht allerdings gedankenloses Moralisieren, das vom Kinde nicht nur nicht verstanden, sondern als unrecht empfunden wird. Gerade das Beispiel, das Piaget für seine Theorie anführt, spricht gegen ihn — wo nämlich ein Kind, das von der Lehrerin beim Lügen ertappt wird, dieser die Antwort gibt, das ist nicht so schlimm, die Mama weiß es ja nicht (vgl. 190). Nach Piaget fühlt sich das Kind der Mama gegenüber zur Wahrhaftigkeit verpflichtet, weil von ihr der moralische „Druck", der Zwang ausgeht. In Wirklichkeit bedeutet die Mama für dieses Kind die augenblicklich für es geltende höchste Instanz, vor der es sich nicht verstellen will, um anerkannt und geliebt zu werden. Denn Lüge ist Verstellung gegenüber einer Person. In einem späteren Zeitpunkt der Entwicklung kann allerdings die verweigerte Anerkennung von

seiten der Erwachsenen ein Kind zur unbewußten Zwecklüge verleiten, um sich die vermißte Anerkennung zu erschleichen.

Naive Straferwartung

Piaget stellt fest, daß jüngere Kinder dazu neigen, für begangene Fehler unmittelbare Strafen von den Dingen der Umwelt zu erwarten: ein Junge schneidet sich in den Finger, weil er verbotenerweise das Messer gebrauchte. Die Kinder fragen gar nicht, wieso das Messer den Buben bestrafen kann. Einige meinen, das Messer habe das Verbot gehört. Andere glauben, daß z. B. eine Brücke, durch die hindurch ein Junge ins Wasser fiel, gesehen habe, wie dieser Äpfel stahl. Die Kinder glauben, daß die Dinge — wie Piaget es ausdrückt — „Verbündete der Erwachsenen" sind und so gleichsam im Auftrage der Eltern und Erzieher handeln. Aus unserm I. Teil wird nun verständlich, daß Kinder sich bei ihren Vergehen von einer beobachtenden Instanz gesehen wissen und darum von dieser Bestrafung erwarten. Eltern werden dies häufig bestätigt finden, wenn Kinder ihnen eiligst bekennen, was sie in ihrer Abwesenheit angestellt haben. Sie leben unter dem unbestimmten Eindruck, beobachtet worden zu sein und bringen den geheimen Beobachter selbstverständlich zunächst in Verbindung mit der augenblicklichen Autoritätsperson. Solange die letzte Instanz — der zusehende Schöpfer — noch nicht differenziert von der Umwelt und den Erwachsenen abgehoben ist, solange überträgt das Kind das Beobachten auf Dinge und Menschen. Aber auch im entwickelten Stadium der Gegenseitigkeit schwindet ja nicht das Bewußtsein der Strafwürdigkeit eines Vergehens, sondern nur die Art der Strafe wird differenzierter und wird zugleich innerlicher als schlechtes Gewissen empfunden.

Triebbedingtes Sühnebedürfnis

Auch das Sühnebedürfnis des Kindes soll mit wachsender Zusammenarbeit völlig schwinden, um durch die sogen. Gegenseitigkeitsstrafen ersetzt zu werden. Darum seien auf der Basis der Gleichheit der Partner schmerzzufügende Strafen überflüssig, wenn man den Schuldigen zur Einsicht bringe, daß er sich mit der Gemeinschaft in Widerspruch gesetzt habe und er sich so von ihr isoliert fühle (vgl. 232). Zunächst einmal kann gerade für ein Kind diese bewußte Isolierung durch einen Erwachsenen eine außerordentlich schwerwiegende Zwangsmaßnahme sein, während eine augenblicklich schmerzende Strafe ohne eine solche Isolierung eine heilsame Hilfe für echte Zusammenarbeit bedeuten kann. Ob ältere Kinder, die den inneren Sinn der sittlichen Gebote schon verstehen können, Züchtigungsstrafen weniger brauchen, hängt nicht nur von ihren triebbedingten Wünschen ab, wie sie in den Befragungen Piagets zum Ausdruck gebracht sind, sondern auch von der Ansprechbarkeit des Gewissens und dem Erziehungsziel.

Daß hingegen die Kleinen bis etwa zum sechsten Jahr immer für die Sühnestrafe sind, entspricht durchaus ihrer noch unentwickelten Triebphase.

Die Sühne, die sie für „gerecht", wenn auch nicht immer für „nett" halten, ist ja nicht unmittelbar — wie Piaget meint (334) — Beruhigung der Autorität, sondern — wie Zulliger treffend gezeigt hat — Selbstberuhigung.[4] Auch die Äußerungen dieser Kleinen, daß Übeltäter deswegen bestraft werden müssen, damit sie „brav" werden, ist eine nur zu verständliche Tendenz zur sittlichen Selbstsicherung. Die vorbeugende oder angedrohte Strafe ist in vielen Fällen eine pädagogische Wohltat, weil dadurch der oft triebhaft bedingten Übertretung die verlockende Anziehungskraft genommen wird. Der Sinn der vorbeugenden Strafe ist im Wesen des Triebes selbst begründet; denn dieser wird nicht durch rational einsichtige Gründe unmittelbar bewegt oder gehemmt, sondern er wird bewegt durch zu erhoffende Lust und gehemmt durch zu befürchtende Unlust. Man kann eine solche triebhemmende Unlust aber nicht allein durch rationale Gründe hervorrufen und durch theoretische Einsicht in die Richtigkeit der Triebbeherrschung. M. a. W.: es gibt keine direkte durch Einsicht und Willen zu steuernde Triebbeherrschung, sondern nur eine indirekte „diplomatische".

Es ist die Kunst des Erziehers, hier die einzelnen Triebumstellungen herauszufinden und ein wahrhaft gütiger, aber fester Helfer für das noch unsichere Wachstum des werdenden Menschen zu sein. Die Triebe sollen werkzeuglich der geistigen, sittlichen und religiösen Entfaltung dienen. Aber im jetzigen Zustand des Menschengeschlechtes sind sie nicht in voller Harmonie mit den guten Bestrebungen des Geistes. Darum heißt es, sie durch gute Gewohnheiten und, wenn nötig, durch abschreckende Strafen dienstbar zu machen. Reine Aufklärung wäre bequemer für den Erzieher. Aber das Bequemste ist nicht schon das Gute.

Zur Sexual-Ethik

Von HANS MARCH

Das Thema dieses Artikels ist wie kein anderes geeignet, beim Leser stärkste subjektiv bestimmte Affekte auszulösen. Geht es doch um Fragen, die jenseits einer streng wissenschaftlichen Betrachtung zu liegen scheinen, auf der andern Seite aber jeden ganz persönlich angehen. —

Es gibt bisher kein spezielles Standardwerk über Sexualethik, das allgemeine Gültigkeit gewonnen hätte. Dies steht in einem seltsamen Widerspruch zu der überall brennenden Frage nach einer solchen Wegweisung. Der Grund liegt wohl darin, daß die Sexualität des Menschen eine Gegebenheit ist, die wie keine andere alle Sphären menschlichen und mitmenschlichen Seins berührt, die biologischen ebenso wie die soziologischen, psychologischen, geistigen und — nicht zu vergessen — religiösen. Nun streiten sich die verschiedenen Disziplinen um den richtunggebenden Führungsanspruch.

[4] Vgl. *H. Zulliger,* Umgang mit dem kindlichen Gewissen, Stuttgart 1953, V. Kap. und *J. M. Hollenbach,* Gewissensbildung des Kindes, diese Zeitschrift Bd. 155, Nov. 1954 (S. 118).

Auch Sexualpädagogik ist ohne eine allseitig fundierte lebensgerechte Sexualethik ein Torso, ein Bemühen, das nur zu leicht sein Ziel verfehlt, ja geradezu in die Irre führt. Woher bei dieser Sachlage die Normen nehmen, die der Sexualität einen für den einzelnen und das Gefüge der menschlichen Gemeinschaft über alle Zeiten hinweg unveränderlich verbindlichen ethischen Sinn zu geben vermögen?

Verschiedene Versuche einer Begründung

Wir sehen ab von der breiten populären Literatur aus der Feder von durch keinerlei Sachkenntnis getrübten idealistischen Schwärmern verschiedenster Observanz, von denen ein großer Teil entweder von sektiererhaft religiösen oder politischen Weltanschauungsideen befangen ist, sofern sie sich nicht überhaupt aus rein geschäftlichen Gründen die pornographische Lüsternheit vieler Menschen zunutze machen.

Leitet man sie aus der ständig sich wandelnden soziologischen Struktur einer Gesellschaft oder der im Augenblick vorherrschenden weltanschaulichen Haltung ab, so gerät man ins Schwimmen und in den ethischen Relativismus. Von einer wahren Ethik aber erwartet man doch zeitlos verpflichtende Richtungsweisung. Und gerade darin, daß dem Menschen eine solche verlorenging, wurzeln im Grunde die meisten sexuellen Konflikte und Probleme.

Die nach meinem Dafürhalten ernsthaftesten und gelungensten Versuche, unser Geschlechtlichsein unter dem Blickpunkt der Vielfältigkeit menschlichen Wesens und menschlicher Beziehungen zu ordnen, stammen von Theologen, Pädagogen und Psychologen. Ihnen mangelt jedoch meist der ausreichende ärztlich-medizinische Unterbau, der ihren Standpunkt auch von dieser Seite sichern und ihm einen breiteren Einfluß verschaffen könnte.

Daneben begegnen wir einer größeren Anzahl von Arbeiten medizinischer Autoren, die ihrerseits das Problem beherrschend aus der Schau naturwissenschaftlicher Erkenntnisse oder den Erfahrungen der Sprechstunde lösen möchten. Von daher werden sie jedoch nicht den mannigfachen ethisch-geisteswissenschaftlichen Fragen gerecht, die ja auf jeden Fall auch — und zwar an erster Stelle — in der sexuellen Frage zu berücksichtigen wären und ohne deren ernsthafte Einbeziehung jede normative Sexualethik lückenhaft und anfechtbar bleiben muß. So wäre eine rechte Lösung in Wahrheit nur aus einer Synthese aller oben angedeuteten Gesichtspunkte zu gewinnen. Suchen wir nach einer solchen.

Primat der Liebe

Zum Ausgangspunkt dieses Anliegens wollen wir die Behauptung wählen, daß auch rein naturwissenschaftliche Erkenntnisse, wie hoch man sie sonst stellen mag und wieviel ihnen die Menschheit im einzelnen und ganzen immer zu verdanken hat, uns keine Lehre vom wahrhaft sittlichen Sein, d. h. vom Weg zur höchstmöglichen Entfaltung der leib-seelisch-geistigen Persönlichkeit schenken können. Sie trugen sogar bisher eher dazu bei, die sexuelle Not und Ratlosigkeit zu vertiefen. Denn gerade sie verleiteten zu dem Irrweg, von ihren Teilerkenntnissen aus eine Lösung der sexuellen Frage suchen zu wollen unter Mißachtung und zum Schaden größerer Lebenszusammenhänge und höherer mit ihnen aufs innigste verflochtener

Menschheitswerte. Nicht anders verhält es sich mit gewissen tiefenpsychologischen Betrachtungsweisen.

Sicherlich ist eine geschlechtliche Not hin und wieder eine Frage hormonaler Störungen und dementsprechend durch deren Korrektur oder auf physiologischer Ebene zu beheben. Ebenso ist sie in einer großen Anzahl von Fällen auch Ausdruck einer durch psychische Faktoren bedingten sexuellen Gehemmtheit, wie dies von einigen extremen Vertretern der Psychoanalyse als ziemlich allgemeingültig hingestellt wird, so daß dementsprechend bloß eine Befreiung in dieser Sphäre einzusetzen hätte, um den Menschen frei von Schuldgefühl gesunden zu lassen. Darüber hinaus verrät sich jedoch in ihr stets ein Kernkonflikt des Menschen, der in wesenhaft existentiellen Persönlichkeitsschichten wurzelt, biblisch gesprochen: im Widerstreit zwischen Fleisch und Geist, in psychologischer Sprache zwischen Ich-Trieben und Forderungen des Überichs. In noch anderer „unwissenschaftlicher" Formulierung äußert sich hier eine Liebesnot-Liebe im höchsten seelisch-geistigen Sinn des Wortes.

Wir sind uns bewußt, daß uns die Einbeziehung dieses erweiterten Liebesbegriffs in unsere Betrachtung das abwertende Etikett eines Romantikers eintragen wird. Doch scheint uns dies ein besonderes Kennzeichen der geistigen Situation der Zeit, daß die Menschheit in mißverstandener Verwertung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse mehr und mehr der Ehrfurcht vor letzten, sich einer Analysierung widersetzenden Geheimnissen des Lebens verlustig gegangen ist. So, wenn sie sich der illusionären Überzeugung hingibt, das lebendurchwaltende Phänomen der seelisch-geistigen „Liebe" würde sich eines Tages auch noch auf eine Anzahl rational erfaßbarer Gegebenheiten zurückführen lassen, wie etwa eine tiefenpsychologische Schule meint, es handle sich bei ihr um einen anthropomorphen Begriff, der psycho-physiologisch aus einer Reihe von Partialtrieben zusammengesetzt ist, die im einzelnen nur noch durch sorgfältige Forscherarbeit herauszudestillieren wären.

Uns scheint es demgegenüber nicht bedeutungslos, wenn der Sexualtrieb weithin als „Liebestrieb", der Sexualverkehr als „Liebesverkehr" bezeichnet wird. Entgegen einer verbreiteten Darstellung, als wären diese Vorgänge beinahe das Ganze und Wesentliche des Liebeserlebens, kommt in dem obigen Sprachgebrauch möglicherweise eine tiefere Ahnung davon zum Ausdruck, daß sich in den bezeichneten körperlichen Erscheinungen immanent ein ganz anderes, umfassenderes Sehnen des menschlichen Herzens nach einem Vollkommenen auswirkt, nach einer ganz anderen Art von „Liebe". Darum läßt auch der reine Sexualverkehr, der vermeintlich nur um seiner selbst willen, zur lustvollen Entspannung eines körperlichen Dranges gesucht wird und nichts von einem tieferen seelisch-geistigen Ausdrucksgehalt weiß oder wissen will, den differenzierteren Menschen nach seinem Vollzug im Grunde unbefriedigt. Dann ist es dieser ganz andere ungestillte „Liebestrieb", der niemals in der körperlichen Vereinigung letztlich seine Antwort und Erfüllung finden kann, der manch einen zu immer erneuten geschlechtlichen Beziehungen treibt. Weder der Onanist, noch der Perverse, noch die Dirne, noch der Don Juan und Wüstling meinen in ihren Handlungen allein den sexuellen Genuß, sondern die mitmenschliche Liebe, zu deren Erleben

sie nur anders bisher keinen Zugang fanden. Wo es sich nicht so verhält, handelt es sich um Degenerationserscheinungen leiblicher, seelischer oder leibseelischer Art. — Weil jedenfalls die sogenannte exakte Wissenschaft eine solche „Liebesthematik" in der Sexualität nicht kennt, kann sie uns aus sich heraus auch keine gesunde, aufbauende Sexualethik schenken.

Wer nach diesen Andeutungen immer noch meint, es sei romantisch, unwissenschaftlich und darum unzeitgemäß, bei der Suche nach einer tragfähigen sexual-ethischen Ausrichtung die ganze sexuelle Frage von dem Blickpunkt eines höheren seelisch-geistigen Lebens- und Liebesprinzips aus angehen zu wollen, dem möchten wir zunächst mit einem Kierkegaard-Wort antworten: „Wenn die eingebildete Klugheit, die stolz ist, daß sie sich nicht betrügen läßt, recht hätte mit ihrer Behauptung, man dürfe nichts glauben, was man nicht mit dem leiblichen Auge sehen kann, so dürfte man zu allererst nicht an die Liebe glauben. Und wenn man es so hielte, — aus Furcht man möchte betrogen werden, wäre man dann nicht wirklich betrogen? — Wem ist schwerer zu helfen, dem der sieht, oder dem der sieht und doch nicht sieht?"

Überpersönliche Ordnung des Lebens

Vielleicht aber finden wir doch einen „nüchternen" Zugang zu unserem Thema? Schon rein naturgesetzlich betrachtet stehen alle Körpertriebe im Dienste überpersönlicher Lebensordnungen. Das Tier gehorcht ihnen instinktiv. Der Mensch hat diese Orientierung verloren, er muß sie sich stets erst erringen, um ein wahrhaft „sittliches" Wesen, d. h. Mensch zu werden in eigener Entscheidung. Denn der Mensch beginnt erst wahrhaft Mensch zu sein, wenn es ihm aufgegangen ist, daß er auch seine Triebe und Instinkte unter dem Blickpunkt höherer, seelisch-geistiger, d. h. ethischer Lebensprinzipien zu leiten hat. Insbesondere der Sexualtrieb birgt seinem ureigentlichen Wesen nach eine transzendente Funktion in sich (V. v. Weizsäcker). Denn er ruft den Menschen leibhaftig aus sich heraus zu beglückender Vereinigung mit einem „Du". Damit führt er zunächst einmal zu Gemeinschaftsbildung. Darüber hinaus sollte der Geschlechtstrieb naturgesetzlich der Schaffung neuen Lebens dienen. In dieser seiner weiteren Aufgabe aber liegt die Forderung und Verpflichtung für den Menschen zu einer Verantwortung, die auch andere Menschen einbezieht. Also klingen schon von dieser biologischen Lebensfunktion her ethische Lebensordnungen auf.

Wiederum verweisen wir auf einen volkstümlichen Sprachgebrauch, nach dem durch die Begriffe „sittlich"-„unsittlich" wesentlich die sexuelle Lebensführung eines Menschen gekennzeichnet wird. Bis in die juristische Terminologie begegnen wir dieser Erscheinung. Tatsächlich ist die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Geschlechtlichkeit das schwierigste und entscheidendste Feld zur Übung, Erarbeitung und Erringung einer Sittlichkeit, die ihn grundsätzlich in seiner Haltung dem gesamten Leben gegenüber formt. Denn ob er es will oder nicht, er wird durch sie immer von seinem naturhaften Sein her vor die Entscheidung gestellt, ob er wahrhaft „frei" sein oder in Abhängigkeit von seiner Triebhaftigkeit geraten will, was nur zum Schaden für sein persönliches Reifen und seinen Nächsten gereichte. Denn „jede Ablösung des Leibes, seiner Funktionen und Begierden

von der Herrschaft des Geistes, jede Selbsterniedrigung oder Erniedrigung eines anderen menschlichen Wesens zum bloß sinnlichen Triebwesen wirkt auf die Gesamtpersönlichkeit zurück, fesselt und bricht sie" (v. Rohden). Gerade in der Sexualität erklingt ja der Anruf zu überpersönlicher Bindung und Verantwortung, der erst zu wahrer Freiheit und Liebesfähigkeit führen könnte. An der Frage, welcher von diesen zwei Lebensausrichtungen sich der Mensch mit seiner Geschlechtlichkeit ergibt, fällt die Entscheidung über sein ganzes sittliches Niveau.

Bemühungen um Reform

Jedenfalls sehen wir: von welcher Seite wir auch der Sexualität unter dem Blickpunkt unseres Themas nahen, überall enden wir bei ethischen Prinzipien, die zwar verborgen, gleichwohl ihre Beachtung fordernde Stimme erheben. In dieser Tatsache aber liegt der tiefste Beunruhigungsherd für den modernen Menschen. Ihn zu beseitigen, ist das Anliegen aller reformerischen Bemühungen um eine „neue Sexualethik". Als könnte man sich den die Natur durchwaltenden Ordnungen ohne Verletzung dieser oder jener, näherer oder weiterer, tieferer oder höherer Lebensgesetze und Lebensbelange jemals entwinden.

Ein Bibelwort, das durchaus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entspricht, lautet: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Wie kein anderes bildet es einen Prüfstein für die Gesundheit und Haltbarkeit einer Sexualethik. An ihm wollen wir dementsprechend einige moderne sexual-reformerische Ideen und Vorschläge messen. Es gilt zu prüfen, wieweit sie Ansätze zu wirklich Besserem in sich bergen und darum zu berücksichtigen wären.

Es gibt keine Sexualreform ohne voraufgegangene Änderung der bisher bestehenden sexualethischen Anschauungen. Daher unterzog man zunächst die diesbezüglichen Haltungen der alten Generation einer kritischen Betrachtung. Diesem Bemühen kamen nicht unerheblich einige Erkenntnisse der Psychoanalyse zu Hilfe. Hier machte man nämlich die Erfahrung, daß eine Unzahl nervöser und seelischer Leiden daraus entspringen, daß dem heranwachsenden Menschen von der Umgebung, von Eltern und Erziehern, beim Auftauchen von Regungen in der geschlechtlichen Sphäre oder diesbezüglichen Fragen entweder stillschweigende, verlegene Abweisung begegnete oder gar sittlich abwertende Antworten zuteil wurden. Dadurch wurde dem Heranwachsenden die Einstellung „anerzogen": „Von so etwas spricht man nicht", „ein sittlich anständiger Mensch hat mit derartigen Dingen nichts zu tun". Sah sich nun ein so geleiteter junger Mensch in der Folge seiner Reifung anderseits immer wieder und unausweichlich der naturhaften Gegebenheit sexueller Lebensäußerungen gegenüber, so befand er sich damit in einem Widerstreit: einerseits die verurteilende, verbietende und warnende Stimme der Erwachsenen, anderseits die als verpönt bezeichneten und doch so lebendigen Regungen und Wallungen des eigenen Fleisches und Blutes. Dieser Zwiespalt ist um so schwerer zu bewältigen, je stärker die erziehende Umwelt für einen Menschen Autorität gewesen war, je stärker sie sein Gewissen und seine sittlichen Anschauungen richtunggebend beeinflußt hatte.

Ein häufiger Ausweg aus dieser innerseelischen Spannung ist die „Ver-

drängung", ein heutzutage weithin gebrauchter Begriff. Die nun einmal aus der leiblichen Beschaffenheit des Menschen andrängenden geschlechtlichen Triebregungen mit ihren Auswirkungen im Körperlichen und Seelischen werden dabei zur Vermeidung des untragbaren Verlustes der Wertschätzung und Liebe der erwachsenen Beziehungspersonen vor dem Bewußtwerden möglichst weit abgewehrt. Wenn es sodann dem Menschen im Verlaufe seiner weiteren Entwicklung nicht gelingt, sich von deren Maßstäben zu befreien, um zu einer selbständigen und naturgemäßen Stellung hindurchzufinden, kommt es auf Grund der Erfahrungen der Tiefenpsychologie zu mannigfachen leib-seelischen Krankheitserscheinungen oder Fehlentwicklungen des Charakters. Eine nachträgliche Aufhebung der unbewußt gewordenen, dem Menschen nicht persönlichkeitseigenen Verdrängungsmotive, setzt den Menschen erst in die Lage, sich mit seiner Triebgegebenheit auseinanderzusetzen, um in eigener Verantwortung über sie zu verfügen. Damit ist der Weg zu seiner Genesung gebahnt.

Was waren nun die Folgerungen, die man aus diesen Erkenntnissen zog? Vor allem zunächst die eine: die bisherigen Erzieher seien durch ihr Schweigen und ihre sittlich abwertende Haltung den geschlechtlichen Fragen gegenüber „heuchlerisch" gewesen und hätten sich damit eigentlich ihres Führungsanspruchs in diesen Dingen begeben. Jedenfalls seien ihre sexualethischen Anschauungen für die Gegenwart nicht mehr verbindlich.

Was haben wir zu diesen Schlußfolgerungen zu sagen, bzw. was können wir aus den obigen Entdeckungen lernen? Dem Vorwurf der Heuchelei läßt sich zu einem Teil durch den Hinweis begegnen, daß es sich bei den oben angeführten Erkenntnissen um die Ergebnisse einer unabhängig forschenden Wissenschaft handelt. Demgemäß ist also auch die durch sie vermittelte neuzeitliche Einstellung zur sexuellen Frage in keiner Weise Ausdruck einer höheren sittlichen Reife und Wahrhaftigkeit, vielmehr ohne die geringsten sittlichen Kämpfe dem Menschen vermittelt worden. Wieweit er sie zu einer höheren Sittlichkeit auszuwerten vermag, müßte sich erst noch erweisen. Was man heutzutage mit dem Ausdruck „Heuchelei" tadelt, entsprang weitgehend aus der falschen Voraussetzung eines Erwachsenen-Erlebens. Von daher fürchtete man in dem Kind ein ähnliches Berührtwerden durch diese Fragen, wie man es bei sich selber erlebte, und scheute sich vor ihnen in der Annahme, man könne dem Kinde durch frühzeitige Reizung schaden. Damit war also dieses Verhalten der damaligen Erkenntnis entsprechend durchaus verantwortungsbewußt, vielleicht sogar in manchen Beziehungen instinktsicherer als bei uns „aufgeklärten" Menschen, von der unsicheren Ahnung bestimmt, daß der Geschlechtstrieb seiner Natur nach letzten Endes tief schamhaft ist und bleiben sollte. Nicht von ungefähr verhüllt sich der gesunde, erwachsene Mensch zeitlebens vor ihm. Und wie eine ängstliche, alles Geschlechtliche ablehnende Haltung kann eine zu weitgetriebene, ungemäße freiheitliche Bejahung zu Störungen im Lebensgefüge führen. Nur daß deren Auswirkungen vielfach schwerer aufweisbar sind.

Rechte Aufklärung

Diese letzte Erwägung sollte uns jedoch nicht von der Folgerung aus den oben angeführten wissenschaftlichen Erkenntnissen entbinden, den Jugend-

lichen zu einer gesund bejahenden Stellung seinen Triebgegebenheiten gegenüber zu führen. Sie sind nur als Mahnung gedacht, die sexuelle Frage immer und immer wieder mit äußerster Bedächtigkeit, besser gesagt Nüchternheit, zu behandeln. Dazu nötigt uns heutzutage ein erdrückendes, am Leben gewonnenes Beobachtungsmaterial zur Anerkennung der Tatsache, daß wir bereits in sehr frühen Entwicklungsphasen des Menschen, wenn auch unreif in ihrer Form, geschlechtliche Regungen voraussetzen müssen, denen wir nicht mehr von vornherein sittlich wertend oder gar abwertend begegnen dürfen. Das heißt, es gilt, bereits dem Kinde auf entsprechend auftauchende Fragen um das Geschlechtliche seinem Alter entsprechend wahrheitsgemäße, sachliche Antwort zu geben. Nur so kann es wachstümlich gerüstet werden, in bewußter Kenntnis seiner diesbezüglichen Naturgegebenheit und des ihm darin anvertrauten Pfundes sich im weiteren Leben selbstverantwortlich und frei zu wahrer sittlicher Haltung hindurchzufinden. Unsere Geschlechtlichkeit ist wohl schamhaft, aber nicht etwas, dessen wir uns schämen müssen.

In diesem Zusammenhang mag das aufschlußreiche Ergebnis einer Umfrage unter Schülern und Schülerinnen einiger ländlicher Bezirke Schwabens Erwähnung finden. Von 923 dieser Jugendlichen wurden nur 50 durch ihre Eltern, 35 durch Lehrer und Erzieher, 13 durch Pfarrer, der Rest von 825 „auf der Straße" über sexuelle Dinge „aufgeklärt".

Um derartigen trüben Quellen vorzubeugen oder wenigstens ihnen gegenüber einen Schutz zu gewähren, soll nun die Sexualpädagogik dem heranreifenden jungen Menschen durch Vermittlung eines sachgemäßeren und klareren Wissens über die Zusammenhänge des Geschlechtslebens behilflich sein und im Notfall ergänzen, was das Elternhaus versäumte. Sicherlich ist ein solches Anliegen aufs lebhafteste zu begrüßen. Nur sind sich einsichtige Männer der sexual-ethischen Grenzen einer rein biologisch orientierten Aufklärungsarbeit bewußt. Denn eine lediglich streng naturwissenschaftlich aufgebaute Aufklärung kann nicht mehr als Kenntnisse über bestehende Tatsachen oder sexuelle Funktions-Mechanismen weitergeben. Damit aber hat man ja nur gelehrt, daß wir als Geschlechtswesen ein Stück Natur sind.

Werden nun — wie es mir unentbehrlich erscheint — noch aus hygienisch-prophylaktischen Gründen medizinische Erfahrungen über Schädigungen und Gefahren in der leichtsinnigen Verwendung des Geschlechtstriebes herangezogen und Ratschläge darüber erteilt, wie man sich vor ihnen schützen kann, so hat man eine beabsichtigte Erziehungsarbeit fast schon wieder verfehlt. Hat man sich doch mit solcher Art von Belehrung unbeabsichtigt eher in die Reihe der „Verführer" gestellt. Der Jugendliche hat durch sie zwar gelernt, das Natürliche seiner Triebregungen und -wünsche zu bejahen, gleichzeitig aber auch, wie er etwaige unliebsame Folgen, die ihrer freien Betätigung entspringen könnten, vermeiden kann. Damit aber sind für ihn auch naturgegebene Hemmungsfaktoren beseitigt. Wir brauchen wohl nicht erst zu betonen, daß auch diese nüchternen Erwägungen lediglich dem Ziel dienen sollten, sichtbar zu machen, daß eine Sexualpädagogik ohne Einbeziehung hoher sexualethischer Gesichtspunkte ein Verderb sein kann.

Nun hat uns die Psychoanalyse folgende Möglichkeiten der Bewältigung sexueller Triebansprüche aufgedeckt:

1) den bereits erwähnten Weg der „Verdrängung", d. h. einer Trieb-

abwehr auf Grund unbewußter Bedrohungen, Verbote und Ängste. Aus dieser Form sahen wir die so gefürchteten psychoneurotischen Krankheitsbilder und sonstige Charakterschädigungen erwachsen. Perversionen und Zwangsonanie entspringen der gleichen Wurzel. Vor dieser Entwicklung muß allerdings der Heranwachsende durch entsprechende Orientierung der Eltern und Erzieher auf alle Weise bewahrt werden.[1]

2) Den Weg der „Sublimierung", d. h. die Umformung und Fruchtbarmachung auch der sexuellen Strebungen durch die freiwillige Bindung und Hingabe an höhere Werte als da etwa sind: zuchtvolle Reifung zu einer wahrhaft freien und liebesfähigen Persönlichkeit, zu sozialen und kulturellen Leistungen und geistiger Haltung. Doch müßte man hiezu dem jungen Menschen schon sehr hohe lebensverpflichtende Ideale aufweisen können, die mächtig genug wären, ihn in seiner Ganzheit nach Leib, Seele und Geist zu ergreifen und zu erfüllen. Denn ohne eine solche überpersönlich bindende Idee ist eine Bewältigung so starker Triebenergien, wie sie in der Sexualität des Menschen enthalten sind, nicht möglich, besonders wenn die Umwelt anderes predigt und lebt.

Nach unserer Überzeugung läßt sich die hier gekennzeichnete Ausrichtung letzten Endes nur aus einer echten religiös-glaubenden Grundhaltung heraus gesund verwirklichen. Damit würde man aber in einer sexualpädagogischen Arbeit wieder an Sittlichkeitsprinzipien der Vergangenheit anknüpfen müssen. Doch diese hält man ja gerade für überlebt, weil sie in der bürgerlichen Welt schon seit langem ihre Salzkraft verloren haben und zu lebensfremden, „heuchlerischen" Moralbegriffen erstarrten. Also kann man auch sie nicht lebensvoll überzeugend lehren und anpreisen.

„Recht auf Liebe"

So bleibt folgerichtig nur der dritte Weg der sexuellen Trieblösung in Gestalt freier sexueller Beziehungen, wenn auch mit dem Vorbehalt einiger einschränkender und sichernder Maßnahmen. Es gilt nur noch diesen wissenschaftlich und „ethisch" zu legitimieren. Damit gerät jedoch das Miteinander und Füreinander von Mann und Frau beherrschend unter den Primat der leiblich-sinnlichen Seite der Sexualität. Man erklärt, daß regelmäßiger Sexualverkehr für den Menschen von einem bestimmten Alter ab nur gesundheitsfördernd sei. Demgegenüber sei die geschlechtliche Enthaltsamkeit schädlich. Beide Behauptungen sind nur äußerst begrenzt und bedingt als zutreffend zu bezeichnen. Nicht wenige Männer und Frauen gehen an ihrer zügellosen Triebhaftigkeit körperlich und seelisch zugrunde, ja bringen noch anderen unheilbares Unglück. Anderseits ist es eindeutig erwiesen, daß unzählige normal konstituierte Menschen durchaus imstande sind, auf Befriedigung ihres geschlechtlichen Begehrens zu verzichten, ohne durch diese freiwillig bejahte Abstinenz an ihrer Persönlichkeit Schaden zu leiden. Etwas anderes ist es, wenn es sich um eine von außen (Gefangenschaft usw.) oder innen, in anderer Formulierung von einer unbewußten neurotischen Instanz, aufgezwungenen Abstinenz handelt. Abgesehen von derartigen Fällen aber ist Enthaltsamkeit nie und nimmer der Gesundheit eines Menschen abträg-

[1] Vgl. die Schrift des Verfassers, Sexuelle Konflikte in den Reifejahren, Berlin-Zehlendorf, Verlag Psyche.

lich. „Doch selbst, wenn sie es wäre, so würde auch damit dem Menschen nicht das leiseste Recht gegeben sein, die Fernhaltung dieser Gesundheitsgefährdung zum obersten Gesetz seines Handelns zu machen" (Häberlin).

Dies aber geschieht, wenn man unter Berufung auf die obige These schon dem jungen Menschen, dem jungen Mann wie dem jungen Mädchen, das Recht auf die körperliche „Liebesvereinigung" wenigstens innerhalb einer Freundschaft zuspricht. Indem man den gefühlshaften Begleittönen sexuellen Begehrens die Attribute der Liebe entnimmt, verschleiert man — nun von dieser Seite „heuchlerisch" — die wahre Natur der Sache.

Im Gesamtbereich der tierischen Lebewesen findet man übrigens nichts von einem Recht auf Liebe — in diesem Sinne — für jedes ihrer Glieder. Im Gegenteil findet man dort immer wieder, scheinbar sinnlos und doch sinnvoll das biologische Phänomen einer ungeheueren Verschwendung von Lebenskraft. Zahlreiche Individuen werden und vergehen, ohne daß sie jemals zur Begattung gelangten.

Biologisch ist die Berechtigung der These: „Recht auf Liebe für jedermann" in dem oben gekennzeichneten eindeutigen Sinne nicht nur nicht beweisbar, im Gegenteil führt sie in ihrer Wirkung zur Entartung eines Volkes. Werfen wir nur einen Blick auf die rassenhygienischen Auswirkungen einer derartigen Freigabe der „Liebe", wobei angenommen sei, daß durch gesetzgeberische sozialpolitische Einrichtungen der Frau und dem Manne die Verantwortung für die physiologischen Folgen eines derartigen Verhältnisses weitgehend abgenommen wird. Die Maßnahmen einer bewußt und planmäßig betriebenen Eugenik werden übrigens von anderen als den hier dargestellten Gesichtspunkten geleitet. In der gesamten belebten Natur war immer noch der oben angedeutete Vorgang, den man allgemein unter „Auslese" versteht, eine der wichtigsten Selbstschutzeinrichtungen, um die sonst nur allzu schnell einsetzende Entartung der Geschöpfe aufzuhalten. Bei der restlosen Natur- und Lebensverbundenheit der Tierwelt leitet hier ein starker und sicherer Instinkt.

Im gleichen Sinne konnte man bisher auch unter den Menschen, je höher differenziert eine Persönlichkeit war, desto ausgeprägter, beobachten, daß sich bei ihnen das geschlechtliche Verlangen keineswegs blindlings und in gleicher Stärke auf alle Personen des andern Geschlechts richtete, sondern ebenfalls von einem höheren auswählenden und bestimmenden Lebensprinzip geleitet wurde. Nur von dieser Schau aus läßt sich verstehen, wie oft gegensätzlichste Charaktere und Temperamente, körperlich und seelisch-geistig scheinbar tief unterschiedene Konstitutionen in einer Ehe zusammengeführt werden, so daß wir vor einem solchen Paar mit der Frage stehen, wie es nur möglich war, daß gerade diese zwei Menschen ein langes Leben miteinander teilen konnten. Sehen wir dann jedoch tiefer zu, so bleibt uns nur die Erkenntnis, daß eben andere Gesetze hier mit im Spiele sind. Diese sorgten auf ihre Weise dafür, daß die Art in den Kindern durch die Mischung der differenten Erbqualitäten zu einem gesunden Ausgleich zurückgeführt würde. Und zwar möchten wir meinen, daß jede wahre, d. h. höher bestimmte Liebe, die klar zu trennen ist von dem Liebesrausch sexuellen Lustbegehrens, durchwaltet ist auch von einem derartigen auswählenden Instinkt, der durch geheime, weitgehend unbewußte und zutiefst unfaßbare

Fäden seelischer und körperlicher Anziehung wirksam ist. Mit anderen Worten: die unverfälschte, nicht naturentartete Liebe stand, wenngleich im Augenblick oft nicht sichtbar, dennoch auch im Dienst der Arterhaltung und Artveredelung und der Sicherung vor der zu schnellen Entartung. So betrachtet ist die Liebe im höchsten Sinne gerade aus biologischen Gründen nie und nimmer ein Spiel. Vielmehr ist auch sie gewichtige Dienerin hoher und ernster Naturgesetze.

Wir sagten: die echte Liebe des gesunden Menschen sei auch biologisch immer instinktsicher. Nun aber bedarf jeder Instinkt, jedenfalls beim Menschen, bis zu seiner letzten Ausprägung erst einer Orientierung, Übung und Erprobung am Leben. In ganz besonderem Maße kann wahre Liebe, die ja dem Leben am unmittelbarsten zu dienen berufen ist, nur einer höchsten im und am Leben erworbenen Reife entspringen. Sie kann nur entwickelt werden an einem uneingeschränkt wirksamen Ruf zu persönlicher Verantwortung dem Leben und dem kommenden Geschlecht gegenüber. Sie kann nur da wachsen, wo in Mann und Weib, wenn auch tief unbewußt, dennoch lebendig die Bestimmung des Mannes zum Vater und der Frau zur Mutter noch eine Daseinsberechtigung hat und das Verhältnis der Geschlechter zueinander naturhaft mitformt. Zu einer solchen Liebe gehört schließlich, daß sie nur wählen kann aus einer großen, echten und ernsthaften Sehnsucht nach wahrhaftiger und weitester Ergänzung und Höherpflanzung durch den andern, aus einem Mut und einer Gewißheit, die bereit sind, unter Umständen auch „nicht auf die Opfer zu blicken — auch nicht, wenn man selbst unter ihnen ist —, weil man den Sinn des Lebens im Leben selbst zu sehen vermag und darum den Blick auf das Emporsteigende heftet“ (Ellen Key). Eine solche Liebe aber wird auch aus einem psycho-biologischen Instinkt heraus eine körperliche Vereinigung mit einem anderen Menschen nur im Rahmen einer Ehe möglich werden lassen. Hinter uns liegt eine Zeit, die erfüllt war von den Forderungen und Erkenntnissen der Notwendigkeit einer bewußten Rassenhygiene und wissenschaftlichen Eugenik. Der hohen Aufgabe der auf Liebe gegründeten Ehe taten in diesem Zusammenhang manche namhafte Forscher Erwähnung. Wir nennen von ihnen nur Wilh. Gmünd und Hermann Muckermann, von dem das gewichtige Wort stammt, daß „nur die Ein- und Dauerehe als rassenhygienischer Urquell für das kommende Geschlecht in Frage kommen kann“. Es gibt keinen anderen Weg, die Abstammungsgrundlage rein zu erhalten. Deren einzig seelisch gesunde Grundlage kann nur eine höhere Liebe sein. Wem auch heute noch das physische und psychische Gedeihen seines Volkes am Herzen liegt, kann nicht eindringlich genug vor der Gefahr gewarnt werden, unter der tönenden Phrase fortschrittlicher Ehe- und Sexualreformen auf diesem Gebiet zu experimentieren.

Durch die Erklärung der Liebe — hier Liebe wieder in ihrer Sexualbezogenheit — zum allgemeinen Menschenrecht steht der Mensch instinkt- und lebensentwurzelt der fragwürdigen „Freiheit“ und Erlaubnis gegenüber, dem „Betrug der Natur“ rettungslos ausgeliefert, sich mehr oder weniger wahllos der ersten sich bietenden „Liebesgelegenheit“ in die Arme zu werfen. Durch den Abbau der Liebe wird die durch die Kultur schon an sich stark eingeschränkte Lebensauslese der letzten artschützenden Führung des

Lebens beraubt, fällt der Mensch dieser sozusagen biologischen, naturentspringenden Rassenhygiene in den Arm und trägt damit zum beschleunigten Niedergang seines Volkes bei.

Damit sehen wir, daß schon von diesem Gesichtspunkt aus der so wissenschaftlich klingende Satz vom „Recht auf Liebe für jedermann" streng genommen eine naturgesetzlich unhaltbare, ja sogar äußerst anfechtbare These ist.

Abbau der Liebe

Sie ist auch nur bei gleichzeitiger „sittlicher" Anerkennung der Präventivmittel und -technik realisierbar. Mit ihnen ist ein Faktum in die Geschichte der Menschheit eingetreten, das dauern wird, solange die menschliche Kultur dauert, dessen Ausbreitung und Wirkung über alle Schichten man nicht mehr verhindern kann. Ob wirklich zu aller Wohl, muß man aus ernsten wissenschaftlichen Erwägungen bezweifeln. Mögen ärztliche oder soziale Indikationen für sich allein auch die Anwendung von Präventivmitteln in manchen Fällen nahelegen, auf alle Fälle stellen sie ein unphysiologisches Verhalten dar. Bedeutet doch schon die Technik des Präventivverkehrs einen Eingriff in den physiologischen Ablauf der Konzeption, eine willkürliche Abwendung physiologischer Prozesse. Als solcher ist er streng genommen immer nur als ein Kompromiß zu betrachten, erwachsen aus einer wirtschaftlichen Notlage oder einer Schwachheit, sei es einer eigenen, sei es einer des Partners. Jedenfalls wird man ehrlicherweise sagen müssen, daß der Gebrauch von Schutzmitteln kaum jemals einer sittlichen Entscheidung entspringt. Allermeist machen sich die Menschen diesbezüglich etwas vor, um sich selbst zu rechtfertigen.

Greifen wir noch einmal auf das zurück, was die Psychoanalyse über die Sublimierung sexueller Triebpotenzen gelehrt hat. Sie sagt, daß alle zielgehemmten, nicht einer unmittelbaren Triebentspannung zugeführten geschlechtlichen Strebungen — sofern sie nicht Verdrängungskräften unterliegen — mannigfachen sozialen und kulturellen Leistungen ihre Kraft verleihen und nicht zuletzt dem Aufbau der geistig-sittlichen Persönlichkeit dienen. Demgegenüber trägt jede leicht erreichbare, durch keine ernsteren Gegengründe beschränkte körperliche Triebabfuhr, wie sie ja unter Verwendung von Geburtenverhütungsmitteln heutzutage jedermann und jederzeit möglich ist, dazu bei, diesen in der Sexualität also auch wesenden Gestaltungs- und Reifungskräften Abbruch zu tun.

Im besonderen gilt dies für die Zeit der Entwicklungsjahre des jungen Menschen. Eine vor einiger Zeit in Wien angestellte Erhebung führte diesbezüglich zu dem folgenden vielsagenden Ergebnis: Bei einer statistischen Auswertung von Lebensbeobachtungen und schriftlichem Material, gewonnen an jungen Mädchen, zeigte es sich, daß der Prozentsatz kultureller „Interessen" in ihren Verhaltensweisen und Äußerungen ein minimaler oder ein beträchtlicher ist, je nachdem sie bereits in der Pubertät geschlechtliche Beziehungen aufgenommen hatten oder nicht. Hatten sie in dieser Periode bereits sexuell ernst gemacht, war das Übergewicht der um Flirt, Erotik, Mode, Film und ähnliche Lebens-„Freuden" kreisenden Interessen gegenüber anderen erdrückend, wie umgekehrt die Hinneigung und Auf-

geschlossenheit für kulturelle und geistige Fragen und Probleme sich um so größer und lebendiger erwies, je zurückhaltender sie sich mit ihrer Erotik der unmittelbaren sexuellen Verwirklichung gegenüber verhielten (zitiert nach Pfahler). Aber auch bei Erwachsenen finden wir vielfach, daß die Reife ihrer Liebesfähigkeit auf der Stufe stehen bleibt, auf der sie in ihrer Entwicklung stand, als sie ihre erotische Liebe in der Sexualität aufgehen ließen. Ein großer Teil späterer Liebes- und Ehekonflikte wurzelt in diesem Sachverhalt.

Suchen wir aus diesen Erwägungen eine nüchterne Schlußfolgerung zu ziehen, so heißt diese: mit der dem Menschen heute gegebenen Möglichkeit und angebotenen Rechtfertigung einer vom Körperlichen aus ungestörten Sexualerfüllung wird er davon entbunden, seine ichhaften sexuellen Wünsche unter die verpflichtende Idee einer höheren Liebe zu stellen. Dadurch aber wird er im tiefsten Grunde liebesunfähig. „Liefert man durch die Rationalisierung und Technisierung die Liebe allein der Sinnlichkeit aus und spricht diese von allen Rücksichten frei, so hat man der wahren Liebe die Lebensader abgeschnitten, aus der der Mann alles schöpft, was ihn allmählich über die bloß tierische Begierde erhoben hatte“ (Häberlin). Und wir sehen ein prophetisches Wort der Bibel Wirklichkeit werden: „Die Liebe wird in vielen Menschen erkalten.“

Gefährten der Liebe

Die natürliche Geschaffenheit der Frau nicht nur zur genitalen Liebesgefährtin des Mannes, sondern auch zur Mutterschaft, hielt bis dahin nicht nur die eigene Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit in Schranken, sondern zähmte und ethisierte auch die Sinnlichkeit des Mannes, rief auch ihn einfach naturnotwendig zu einer anders gearteten Liebesausrichtung. Nicht die mit Recht anfechtbare „doppelte Moral“ hatte dem Weib stärkere Hemmungen vor der Liebeshingabe, höheres Pflichtbewußtsein in dieser Beziehung auferlegt, sondern die Natur selbst hatte es getan, damit an ihr wahre Liebe reife.

Es ist unter vielem andern das Wissen um ein Angewiesensein des einen auf den andern zu gegenseitiger Ergänzung und Läuterung auch im Seelisch-Geistigen, was diese Liebe von der reinen Geschlechtsliebe unterscheidet. Und ihr tiefstes Wesen offenbart sich darin, daß sie nimmer aufhört. Darum ist auch von dieser Seite betrachtet ihr höchster Ausdruck die Ehe. Es darf als die beklagenswürdigste Irreführung betrachtet werden, der der Mensch anheimfällt, wenn er die Begattung nicht mehr als die Form unauflöslicher Verbindung ansieht. „Die allerschlimmste Geschlechtskrankheit, die in ungeordneten Verbindungen erworben wird, ist zweifellos die Charakterlosigkeit, die Gewöhnung an ein Handeln, dem die Weihe des unverletzten Gewissens fehlt“ (F. W. Förster).

In der Sexualität handelt es sich immer um mehr als um beschreibende Naturwissenschaft, denn es geht in ihr um überpersönliche Verantwortungen und sittliche Forderungen. Wir sahen diese aus Ordnungen und Gesetzen des Lebens selbst erwachsen. Diese aber lassen sich nicht leichthin und ohne Schaden umgehen und verletzen. Die einem jeden Mißbrauch folgenden Übel sollten die Menschheit immer zur Selbstbesinnung und Selbstzucht

rufen. Und eine bewußte Beherrschung des Trieblebens ist nur und nie anders möglich als durch Vergeistigung.

Wir können nicht die sich ständig wandelnden ethischen Verhältnisse des täglichen Lebens mit seinen Praktiken zur verbindlichen Grundlage einer Lehre vom ethischen Sein und Handeln machen, müssen vielmehr eine solche an den höchsten Maßstäben auszurichten suchen. Eine Ethik, die sich in erster Linie von dem Bemühen leiten läßt, unser Versagen zu rechtfertigen, ist keine Ethik. Es gilt in einer Sexualethik laut zu verkünden, daß alles tiefere Wissen unserer Zeit um die Gesetze des Lebens und der Geschlechter nicht frei macht, wie irrtümlich gefolgert wird, sondern höher und lebendiger verpflichten sollte; stellt es doch nun den einzelnen Menschen vor die schwere Verantwortung, bewußt und allein darin freier sich unter Verzicht auf eigene vordergründige Wünsche und Ansprüche den großen Gesetzen des Lebensganzen einzuordnen.

Dazu aber müßte wieder die Liebe, die nicht das Ihre sucht, zum Leitpunkt alles mitmenschlichen Seins gemacht werden. Denn — wir wiederholen — gerade auch aus biologischen Gesichtspunkten heraus ist diese nie und nimmer ein Spiel, eine flüchtige Täuschung der Sinne oder eine bloß romantische Stimmung, sondern eine lebensgestaltende, erfüllende und bewahrende Macht.

Ein Psychoanalytiker unserer Tage (Felix Boehm) meint in einer kleinen Schrift „Gehemmte Liebesfähigkeit", früher hätten die Menschen die Sexualität verdrängt, heute die Liebe. Wir fürchten, sie haben sie weithin nicht nur verdrängt — dann ließe sie sich ja noch befreien — sondern rational zersetzt und damit verloren. Wir stellten demgegenüber eingangs den Satz auf: die Menschen leiden letztlich nicht an ihrer Sexualität, sondern an dem Verlust eines Wissens von der Liebe, die höher ist als alle Vernunft, und schließen mit dem Wort eines großen Forschers und Arztes unserer Tage — Viktor von Weizsäcker: „Eine vollkommene Liebe würde keine Geschlechtsnot entstehen lassen, und wo wir ihrer teilhaftig werden, haben wir keine." Nur unter dem Primat dieser Liebe, die auch in ihrer geschlechtlichen Äußerungsform nicht Handlungen begeht, die lieblose Folgen haben, ist eine Sexualethik kernhaft echt und gesund.

Zeitbericht

Große Versprechungen der Bolschewiken — Alles für die Familie — Reform der chinesischen Schrift

Große Versprechungen der Bolschewiken. Sollte es den Kommunisten nicht recht sein, wenn man ab und zu ihre eigene Propaganda wiederholt? Denn es finden sich doch darin, besonders wo es sich um Versprechungen handelt, Sätze, die von einem hochentwickelten Gerechtigkeitssinn zeugen. Nur daß von den Versprechungen das wenigste gehalten worden ist.

Ihren Intellektuellen, ohne die es nun einmal nicht geht, versprachen sie Freiheit für jede künstlerische, kulturelle und wissenschaftliche Arbeit:

„Die neue Regierung unseres Landes nimmt kultureller und schöpferischer Arbeit gegenüber eine positive Haltung ein und ist gewillt, allen wahrhaft kulturellen Veranstaltungen innerhalb der Nation jede materielle Unterstützung zu

geben ... Unser neues Regime will der kulturellen Produktion eine möglichst große Freiheit sichern. Niemand sei deshalb besorgt, daß unsere Regierung vorhabe, die schöpferische Freiheit der tschechischen Künstler irgendwie zu beschränken." (Aus einer Rede des damaligen Informationsministers V. Kopecky, die vom Radio Prag am 30. Mai 1945 übertragen wurde.)

„Die Republik sichert ihren Bürgern die natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte zu ... Die natürlichen und unveräußerlichen Rechte der Staatsbürger sind insbesonders: persönliche Freiheit, das Recht, Gedanken und Ansichten frei zu äußern ... und das Recht auf freien Kulturerwerb." (Aus der ungarischen Staatsverfassung, die am 31. Januar 1946 mit Unterstützung der kommunistischen Partei angenommen wurde.)

Solche Sätze können sich hören lassen. Nur waren, längst bevor sie ausgesprochen wurden, sowohl Lenin wie Stalin der Meinung, daß Kultur der Politik, d. h. der kommunistischen Partei, zu dienen habe. Und das gilt von jedem Kulturprogramm der Satellitenstaaten. In ihnen sind die Künstler auf den „Sozialistischen Realismus" verpflichtet. Was das heißt, faßt der nach dem Westen geflüchtete polnische Komponist Andrzej Panufnick in der Londoner Times vom 13. August 1954 so zusammen: „Unter dem Kommunismus steht dem Künstler weder Freiheit des Gedankens noch des Ausdrucks zu. Wie groß auch seine Begabung sein mag, er kann sich nur wenig über den Stand eines bezahlten Mietgauls erheben. Er muß seine Phantasie und seine Individualität den Forderungen der kommunistischen Partei unterordnen und sein Schaffen — wenn anders er leben will — dem Ziel des kommunistischen Staates dienstbar machen."

Den Wissenschaftlern ergeht es ähnlich. Auch sie bekommen bald zu spüren, was es mit der akademischen Freiheit, kommunistisch verstanden, auf sich hat. So rügte im Dezember 1953 die tschechoslowakische Zeitung Rudé Pravo die Wissenschaftler des Landes, weil sie sich über die Prinzipien des Marxismus-Leninismus nicht genügend unterrichtet zeigten; und doch sollten sie gerade diese Prinzipien der Lösung wissenschaftlicher Fragen zugrunde legen. Zu viele, so fuhr das Blatt fort, zeigten noch „einen versöhnlichen Geist sogar gegenüber irrigen Meinungen". Und es bestand darauf, daß „solchen gefährlichen Kundgebungen gegen die soziale Demokratie im wissenschaftlichen Bereich" ein Ende gemacht werden müsse. Um das Band mit Moskau zu festigen, sind übrigens alle Akademien der Wissenschaft in den Satellitenstaaten nach sowjetischem Muster umgemodelt worden.

Den führenden Köpfen des sowjetischen Rußlands ist jede Nationalkultur ein Dorn im Auge und muß folglich durch russische Kulturerzeugnisse ersetzt werden. Die moskauhörigen Länder sehen sich deshalb genötigt, zahlreiche Auflagen russischer Bücher herauszubringen, russische Bühnenstücke und Filme aufzuführen und russische Lieder im Rundfunk zu übertragen — was alles auf Kosten ihrer eigenen Künstler geht. Wenn dazu die Geschichte der einzelnen von Moskau abhängigen Staaten zugunsten sowjetischer Wünsche umgeschrieben wird, ihre Presse der kommunistischen Partei gehorchen muß, dann erübrigt sich jede Frage, wie es um die geistige Freiheit in diesen Ländern steht: sie ist längst dahin.

Ihren völkischen Minderheiten, deren es im Gebiet des zaristischen Rußlands viele gab, versprachen die Kommunisten vor ihrem Machtantritt das Recht auf freie Selbstbestimmung:

„Was das Selbstbestimmungsrecht, d. h. das Recht auf Sezession und Bildung eines unabhängigen Staates betrifft, so muß die sozialdemokratische Partei dieses Recht bedingungslos unterstützen." (Punkt 4 aus den Konferenzbeschlüssen des Zentralkomitees der russischen sozialdemokratischen Arbeiterpartei — Tagung vom 23. Sept. bis 1. Okt. 1913.)

„Der triumphierende Sozialismus muß notwendig eine echte Demokratie heranbilden und hat sich folglich nicht nur für völlige Rechtsgleichheit der Völker einzusetzen, sondern auch für das Selbstbestimmungsrecht unterdrückter Völker, d. h. für das Recht auf freie politische Sezession. Wenn deshalb sozialistische Parteien nicht schon jetzt und während der Revolution sowie nach ihrem Triumph durch ihr gesamtes Wirken beweisen, daß sie die versklavten Völker befreien und ihre Beziehungen zu ihnen auf der Grundlage einer freien Union errichten wollen — freie Union ist aber ein Lügenwort ohne freie Sezession — so würden solche Parteien Verrat am Sozialismus üben." (Aus den Thesen Lenins über „Die sozialistische Revolution und das Selbstbestimmungsrecht der Völker", März 1916.)

„Unter Annexion oder Besitzergreifung fremden Gebiets versteht die Regierung, im Einklang mit dem demokratischen Gerechtigkeitssinn im allgemeinen und dem der Arbeiterklasse im besonderen, die Einverleibung einer kleinen oder schwachen Nationalität in einen großen oder mächtigen Staat ohne die bestimmte, klare und freiwillige Zustimmung dieser Nationalität ..." (Aus dem Friedensdekret des II. allrussischen Kongresses der sowjetischen Arbeiter-, Soldaten- und Bauernräte vom 8. Nov. 1917.)

Auch diese aus der kommunistischen Frühzeit stammenden Sätze können sich hören lassen, solange man nicht untersucht, was inzwischen aus ihnen geworden ist. Nicht umsonst kann man heute, wo man „russisch" sagen will, das Wort „sowjetisch" dafür einsetzen und umgekehrt. Denn sobald die kommunistischen Theoretiker, einmal an der Macht, die Gelegenheit hatten, ihre Versprechungen in die Tat umzusetzen, folgten völlig entgegengesetzte Erklärungen und Taten. Schon 1923 erklärte Stalin: „Man darf nicht vergessen, daß es neben dem Recht der Völker auf Selbstbestimmung noch das Recht der Arbeiterklasse auf Machtbefestigung gibt, und diesem Recht ist das Selbstbestimmungsrecht untergeordnet." Es sollten die Turkmenen, die Georgier, die Litauer, Letten und Esten, die wenigstens zeitweise aus dem russischen Staatsverband ausgeschieden waren, nur mit ihrer „bestimmten, klaren und freiwilligen Zustimmung" wieder aufgenommen werden, denn Annektion war ja abgelehnt worden. Doch anstelle dieser einmal als notwendig erachteten Zustimmung trat nicht viel später die Rote Armee, die 1918 Turkestan, 1921 Georgien und 1940 die drei baltischen Staaten wieder in die russische Hürde zurückzwang. Obwohl die russische Republik theoretisch nur eine unter sechzehn anderen, ihr gleichberechtigten und einmal sogar sezessionsberechtigten Republiken ist, kennt ihr politischer Kriminalkodex den Begriff „separatistischer Propaganda", worunter jede der zentralen Machtstellung Moskaus zuwiderlaufende Tätigkeit verstanden wird. Überflüssig zu sagen, daß schwere Strafen auf sie gesetzt sind.

In einem Völkergemisch mögen Reibereien, wenn nicht unvermeidlich, so doch verständlich sein, und da dem großrussischen Teil in den meisten andersvölkischen Gegenden eine gewisse Überlegenheit zuzukommen scheint, ist es nur natürlich, wenn er dort die Schlüsselstellungen des Verwaltungswesens besetzt. Erstaunlich ist jedoch das Ausmaß, in dem das geschieht. Noch 1948 hatten die Kasaken nach einer von der Kasakstanskaja Prawda veröffentlichten Statistik in ihrer eignen Republik nur 2 Prozent der Verwaltungsstellen ihrer Industrie und ihres Gesundheitsdienstes inne.

Moskau gebraucht jedoch zur Lösung völkischer Fragen noch ganz andere Maßnahmen. Ganze Völkerschaften sind entwurzelt oder vernichtet worden: die buddhistischen Kalmücken, die mosleminischen Tschetschonen, die Krimtataren und die Wolgadeutschen. Die seit 1936 bestehende kalmückische Republik wurde nach einem Beschluß des Obersten Sowjet vom 27. Dez. 1943 aufgelöst und die gesamte Bevölkerung nach Sibirien deportiert. Die gleiche Maßnahme traf ein Jahr später

die tschetschonische Republik. Auch hier wurde die gesamte Bevölkerung deportiert, wobei etwa die Hälfte unterwegs umkam. Ähnlich erging es der Republik der Krimtataren und der Wolgadeutschen, die seit dem 18. Jahrhundert in Rußland beheimatet waren.

Wie lautete doch der 1917 von Lenin unterzeichnete Aufruf an die asiatischen Völker Rußlands?

„Ihr Moslems Rußlands, ihr Tataren von der Wolga und der Krim, ihr Kirgisen und Sarten Sibiriens, ihr Turkmenen, Türken und Tataren Transkaukasiens, ihr Tschetschonen und Bergkasaken! Ihr alle, deren Moscheen und Heiligtümer zerstört, deren Glaube und Sitten von den zaristischen Unterdrückern Rußlands verletzt worden sind! Von nun an werden euer Glaube und eure Sitten, eure nationalen und kulturellen Einrichtungen für frei und unverletzbar erklärt. Baut euer völkisches Leben frei und ohne Hinderung aus. Es ist euer Recht. Wisset, daß eure Rechte wie die Rechte aller Völker Rußlands von der Macht der Revolution geschützt werden sollen, von den Arbeiter-, Soldaten- und Bauernräten."

Alles für die Familie. Ein Familienhotel hat die „Dänische gemeinnützige Baugesellschaft" mit staatlichen Zuschüssen in Kopenhagen errichtet. Der Hauptbau hat 120 m Länge und umfaßt in seinen fünf Stockwerken 120 Wohnungen von 1—4 Zimmern. Das Haus ist vor allem für Familien bestimmt, die keinen eigenen Haushalt führen wollen oder aus beruflichen Gründen nicht führen können. Wenn auch die meisten Wohnungen mit einer Küche oder zumindest mit einer Kochnische versehen sind, so steht doch eine Gaststätte im Hause den Mietern zur Verfügung; das Essen kann auf Wunsch auch in der Wohnung serviert werden. Das Hotel macht ferner Einkäufe und Besorgungen für die Mieter, führt die Reinigung der Wohnungen durch, stellt Personal zur Bedienung, wäscht für die Mieter usw. Ein Kindergarten, Kinderspielräume, ein Säuglingsheim, ja selbst eine Geburtsklinik sind im Hause selbst eingerichtet. („*Baumeister*", Februar 1955.)

Reform der chinesischen Schrift. Le Monde bringt in seiner Wochenausgabe 1955/341 eine Meldung aus Hongkong, die aufhorchen läßt: Danach ist mit dem 1. Mai 1955 die Reform der chinesischen Schrift in Kraft getreten. Zunächst sollen 57 neue, vereinfachte Schriftzeichen an Stelle der bisher gebräuchlichen Verwendung finden. Das ist aber nur eine erste Rate. Im ganzen soll sich die Reform auf 798 der gebräuchlichsten Zeichen erstrecken. Nun muß man wissen, daß die chinesische Schrift eine Wortschrift ist und über 45000 Schriftzeichen (oder Ideogramme) umfaßt, deren komplizierteste bis zu 30 Strichen zählen. Für den gegewöhnlichen Gebrauch kommt man mit weniger Zeichen aus. Immerhin verlangt auch der chinesische Alltag die Kenntnis von 3000—4000 Zeichen. Diese hochkomplizierte Schrift, die im wesentlichen auch von den Koreanern und Japanern übernommen wurde, bedeutet nicht nur für die Menschen der betreffenden Völker eine gewaltige geistige Anstrengung, sie trennt auch die asiatischen Völker durch eine kaum übersteigbare Mauer von der übrigen geistigen Welt. Man bedenke, wie sehr schon die cyrillischen Buchstaben der russischen Schrift (die den unsern doch so verwandt sind) und sogar schon die Fraktur deutscher Bücher dem Nichtrussen, bzw. Nichtdeutschen Schwierigkeiten bereiten. Hier aber handelt es sich einfach um eine völlig andere Welt und um berghohe Schwierigkeiten, die nur von ganz wenigen Gelehrten gemeistert werden können. Als eine Brücke über die sprachliche Kluft könnte man vielleicht schon die beiden japanischen Syllabare (das Katakana und Hiragana) betrachten, die je 76 Zeichen umfassen und Laute wiedergebende Silbenschriften sind. Die Chinesen planen aber, wie man weiter aus der obengenannten Quelle erfährt, einen viel radikaleren Schritt: Vom kommenden Oktober ab soll in den Volksschulen das lateinische Alphabet gelehrt werden. Die

Universitäts-Kommission, in deren Händen die gesamte Reform liegt, will auf Grund dieser Neuerungen dann erst einmal die nötigen Erfahrungen sammeln. Ein wichtiges innerchinesisches Ziel wäre zunächst die Annäherung der verschiedenen chinesischen Dialekte, deren Verschiedenheit so weit geht, daß die Nordchinesen einen Südchinesen nicht verstehen können und umgekehrt. Doch dahinter tut sich die Möglichkeit auf, daß in einer fernen Zukunft (denn es gilt, jahrtausendalte Gewohnheiten des Denkens und Empfindens umzuformen) das gleiche Alphabet die geistige Brücke zwischen Asien und der westlichen Welt bilden könnte. Die Folgen einer solchen Entwicklung wären tatsächlich unabsehbar.

Umschau

Zwölf Jahre Priester in der Sowjetunion

Schon vor einigen Jahren berichteten entlassene Kriegsgefangene von dem Wirken eines Priesters in den Lagern von Workutà, das am nördlichen Ende des Ural liegt. Das Gebiet umfaßt etwa 80 Bergwerke und ist praktisch ein einziges großes Gefangenenlager am nördlichen Polarkreis. Außer Russen arbeiten dort auch Angehörige anderer Völker, die unter der Kontrolle der Sowjetunion stehen. Man kann sich vorstellen, daß unter diesen Lebensbedingungen von einem Priester, der seiner Berufung treu bleiben will, heroische Leistungen verlangt werden. Und es gibt dort noch manchen Priester, der das Licht Christi in die Nacht der Gottesferne dieser Lager trägt. Der italienische Jesuitenpater Pietro Leoni hat mehr als sieben Jahre dort gearbeitet.

P. Leoni hatte sich nach seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu für die Rußland-Mission gemeldet und war im slavisch-byzantinischen Ritus zum Priester geweiht worden. Als 1943 der Zusammenbruch der Achsenmächte begann und der Faschismus in Italien schon gestürzt worden war, brach P. Leoni mit dem französischen Assumptionistenpater Nicolas nach Rußland auf, nachdem der Heilige Vater ihnen und ihrer Arbeit noch seinen Segen gegeben hatte. Im September 1943 trafen die beiden Missionare in Odessa ein. Sie begannen sofort mit der Seelsorgsarbeit. Aber schon nach einigen Monaten, im April 1944, rückte die Rote Armee immer näher. Als die Stadt von den Deutschen verlassen werden mußte, konnte auch der Apostolische Administrator nicht mehr bleiben, da er deutscher Abstammung war. Mit den Deutschen flohen viele Russen. Die Missionare aber wollten den Zurückgebliebenen beistehen. Dann rückte die Rote Armee in die Stadt ein. P. Leoni suchte den Kommandanten auf und bat um die Erlaubnis zu freier Ausübung der Seelsorge. In der Roten Armee war man im allgemeinen der Religion gegenüber etwas positiver eingestellt als in der Zivilverwaltung. So gab der Kommandant bereitwillig die Erlaubnis und betonte, daß in der Sowjetunion Religionsfreiheit herrsche.

Nun konnten die beiden Missionare eine weite Wirksamkeit entfalten. Sie hatten die kleine Kirche des byzantinischen Ritus in der Karl-Marx-Straße und eine große Kirche des lateinischen Ritus zu betreuen. Ihre Gemeinde wuchs in wenigen Wochen bis auf 8000 Seelen an. Ein großer Teil war nichtrussischer Abstammung. An den Feiertagen hatte jeder zwei Gottesdienste zu halten. P. Leoni mußte sogar dreimal predigen, da der französische Pater die russische Sprache nicht genügend beherrschte. Dazu kamen apologetische Vorträge über die Existenz Gottes, die katholische Kirche und den Primat des Papstes. Sie waren gut besucht, und zwar nicht nur von den Katholiken, sondern auch von den getrennten Christen und ihrer Geistlichkeit, die den Pa-

tres offen ihre Sympathien zeigte. In dieser Zeit machte P. Leoni die Bekanntschaft eines jungen Priesters, der sich Sergius nannte. Er gab vor, in Leningrad studiert zu haben, und betonte seine Hochachtung für die katholische Kirche und den Papst. Man lud sich gegenseitig ein und pflegte freundschaftliche Beziehungen. Nach einigen Monaten erschienen in den Zeitungen Artikel gegen die Katholiken. Als dann der neue Patriarch von Moskau gewählt worden war, brach eine offene Polemik gegen den Heiligen Vater los. Der Priester Sergius wurde nach Moskau gerufen und kehrte bald darauf als Bischof zurück. In dem ersten Gottesdienst, den er in Odessa hielt, verleumdete er den Heiligen Vater, er sei ein Faschist und hetze zum Krieg. „Es war unnütz weiterhin Zurückhaltung zu üben", sagte P. Leoni, „wir verstanden, daß eher oder später die Reihe an uns sein würde. So war es besser, offen die Stirn zu bieten!" Am selben Tag noch, etwa zwei Stunden nach der Predigt des Bischofs, verkündete er in der letzten Messe, daß er am Abend die angegriffene Ehre des Papstes verteidigen würde. Zur festgesetzten Zeit erschienen so viele Zuhörer, daß die große Kirche sie nicht fassen konnte. P. Leoni berichtete nun, daß der Heilige Vater es nie gestattet hatte, daß Hitler bei ihm vorgelassen wurde, daß das offizielle Blatt des Vatikans, der Osservatore Romano, von den Faschisten verboten worden war, daß sich keiner so um Friedensvermittlung und Entlassung der Kriegsgefangenen bemüht hatte wie er und daß auch in Rußland Tausende durch die Spenden des Papstes gerettet wurden, als die große Hungersnot herrschte. Die Zuhörer waren durch die Tatsachen sichtlich beeindruckt. Hatten sie doch bisher in der Presse nur Schlechtes über die katholische Kirche gehört. Sie wußten jetzt aber auch, daß die wahren Vorgesetzten des neuen Bischofs bei der NKWD saßen.

Am 29. April 1945 erschien P. Nicolas nicht zur Messe. P. Leoni hatte schon dunkle Ahnungen; trotzdem begann er seine Messe. Als er nach dem Gottesdienst die Kirche verließ, hielt man ihn an: er möge nur für fünf Minuten zu einer Unterredung kommen. Aus den fünf Minuten wurden dann zehn Jahre. Man brachte den Pater in das Gefängnis der NKWD in Odessa. Dort folgten lange Verhöre. Für die Beamten war es klar, daß er ein Spion des Vatikans sein mußte. So wollten sie wissen, wie er denn mit dem Papst Verbindung aufrechterhalten habe und wer seine Mittelsmänner und Helfer gewesen seien; doch sie hatten nicht den gewünschten Erfolg. Dann sollte er Namen von Leuten nennen, die ihn kennen. Er nannte die Namen des Vorsitzenden des Stadtsowjets, einiger Parteihäupter und zuletzt den des Bischofs Sergius. Sie merkten, daß sie auf diese Weise nicht vorwärtskämen; so spielten sie ihren letzten Trumpf aus: P. Leoni hatte vor Monaten einem heimkehrenden französischen Priester einen Brief mitgegeben, in dem er die Polemik der Moskauer Kirche gegen die Katholiken schilderte. Das war das Verbrechen, das er begangen hatte. Die NKWD überwies nun ihren Gefangenen in die Lubjanka, in das berüchtigte Moskauer Gefängnis. Die Verhöre wurden fortgesetzt, die Anklagen wurden immer phantastischer. Die Lebensbedingungen waren 1945 in den Gefängnissen Rußlands besonders hart. Noch schwerer aber als Hunger, Kälte und Schläge waren die Nächte mit ihren seelischen Martern. Tagsüber durften die Gefangenen nicht schlafen, nachts kamen alle Augenblicke die Beamten und holten laut schreiend irgendeinen zum Verhör. So waren alle voll banger Erwartung.

Nach sieben Monaten endlich teilte man P. Leoni mit, daß er wegen Spionage für den Vatikan und den Papst zu zehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt worden sei — ohne Prozeß, ohne Verteidigung, ohne Beweise! Dies war die übliche Methode katholischen Priestern gegenüber.

Nach einem kurzen Aufenthalt in Le

Fort an der Butyrka wurde er in das Lager Mordowia gebracht, etwa 450 km südöstlich von Moskau. Dort waren an die 30000 Gefangene mit Waldarbeiten beschäftigt. Da aber P. Leoni nicht stark genug war, „spezialisierte" er sich auf die Herstellung von Bastschuhen („Lapti"). Dabei vergaß er nicht seine priesterliche Aufgabe. Es fand sich bald ein junger Ungar, der ihm aus Aluminium einen Kelch und eine Patene drehte. Den Meßwein stellte er sich aus getrockneten Weintrauben her und für die Hostien ließ er sich Weizenmehl besorgen. So konnte er öfters das heilige Opfer feiern. Allerdings mußte man sehr vorsichtig sein; überall waren Provokateure und Spitzel im Lager. Man wußte nie, ob nicht diejenigen, die sich als Priester ausgaben oder um die Eucharistie baten, bezahlte Agenten waren. „Da auf diese Weise immer die Gefahr bestand, daß die heiligen Gestalten gefunden und entweiht würden, konnte ich sie nicht mehr bei mir tragen, so schön auch der Gedanke war, ein lebendiger Tabernakel zu sein in einem Lager, in dem Verbrecher, Mörder, Spitzel und politische Gefangene zusammenleben mußten. Ich beschränkte mich also darauf, alle Beicht zu hören, die mich darum baten, und brachte einigen wenigen, die ich kannte, die heilige Kommunion. Manchmal konnte ich auch taufen oder einen getrennten Christen in die katholische Kirche aufnehmen. Darunter waren auch einige russische Geistliche. Mit den anderen hielt ich religiöse Gespräche, die mir immer wieder zeigten, wieviel Unwissen und Vorurteile zu überwinden sind, wenn ein russischer Christ zu uns kommen will."

Bald jedoch sollte diese Tätigkeit aufhören. In Sowjet-Rußland ist jede religiöse Betätigung antisowjetische Propaganda; das gilt besonders für die Arbeitslager. Eines Tages wurde P. Leoni von einem jungen Mongolen, der sich angeblich vom Buddhismus zum Christentum bekehrt hatte, verraten. Er wurde vor ein Militärgericht gestellt und zum zweitenmal verurteilt: 25 Jahre Zwangsarbeit wegen religiöser Propaganda. Die Strafe mußte in den Randgebieten der Sowjetunion abgebüßt werden. So wurde er nach Workutà geschickt. Da sein körperlicher Zustand nicht allzu gut war, ließ ihn die Lagerleitung in der Kohlenwäsche über Tag arbeiten. Die Arbeit war bei dem durchdringenden Polarwind und 60 Grad unter Null nicht gerade leichter als unter der Erde; aber sie hatte schon einen großen Vorteil: es fand sich in dem Bunker, in dem das Wasser vorgewärmt werden mußte, hinter dem Ofen eine kleine Ecke, wo er ungestört heimlich zelebrieren konnte. Er ließ sich auch durch die letzte Verurteilung nicht schrecken; denn das heilige Opfer war nicht nur für ihn selbst und seine Freunde eine Gnadenquelle, sondern auch für viele andere in dieser gottverlassenen Gegend. Bald fanden sich noch andere Priester ein, die in seinem Schlupfwinkel zelebrierten. Es bildete sich wieder eine kleine Gemeinde. Dann brachen 1953 in Berlin die Unruhen aus. Die Lagerleitung fürchtete auch für Workutà Revolten und transportierte den „Jesuiten" mit zwanzig unsicheren Elementen in ein besonderes Straflager. Die Befürchtungen erwiesen sich als richtig. Überall im Norden streikten die Gefangenen, in zwei Lagern kam es zu offener Revolte. NKWD-Truppen umgaben die beiden Lager und schossen sie nach einem Appell durch Lautsprecher mit Maschinengewehren zusammen. In diesen schweren Tagen konnte P. Leoni keinem seinen geistlichen Beistand versagen, was bald bemerkt wurde.

P. Leoni schilderte uns die folgende Szene: Er wurde durch einen Melder zum Kommandanten gerufen. Der fuhr ihn an: „Du hast nun schon 25 Jahre bekommen und du treibst immer noch antisowjetische Propaganda!" — „Ich treibe keine Propaganda gegen die Sowjet-Union!" — „Schweig! Du machst das ganze Lager hier zu einer Kirche! Du treibst religiöse Propaganda und Spionage für den Papst! Das ist Parasi-

tismus, du Parasit!" — „Ich bin nicht als Spion, sondern als Missionar hierher gekommen. Als Priester habe ich die Pflicht, jedem zu helfen, der mich darum bittet. Und übrigens habe ich in meinem Leben vielleicht schon mehr gearbeitet als jeder NKWD-Beamte!" Der Kommandant begann zu toben und zu schlagen. Schließlich ließ er den Pater in den Karzer abführen. Am nächsten Tage wurde er wieder gerufen. Er sollte ein Protokoll unterschreiben, in dem stand, er hätte den Kommandanten beleidigt, indem er ihn einen Parasiten genannt hätte. P. Leoni verweigerte die Unterschrift. Es kamen nun noch andere Beamte hinzu. Sie überboten sich gegenseitig an Schimpfereien. „Los, unterschreibe!" P. Leoni ließ sich nicht beirren. „Ich unterschreibe nicht, weil es nicht wahr ist!" — „Dann unterschreiben wir eben!"

Auf diese Weise wurde er zu zwei Monaten schwerem Karzer verurteilt. Das bedeutete: eine Zelle mit Zementfußboden, natürlich ungeheizt, bei halber Tagesportion, ständig in engen Metallfesseln, die in das Fleisch einschnitten. Ab und zu kam ein Beamter, der ihn in den Fesseln Freiübungen machen ließ. Glücklicherweise wurde nach einem Monat der Kommandant versetzt. Der neue Kommandant hob das Urteil auf.

Im Jahre 1954 begann die Regierung die Ausländer von den Russen zu trennen. In besonderen Lagern hatten sie mehr Zeit für politische Schulung. Sie sollten vor der Heimkehr noch für die Ziele des Kommunismus gewonnen werden. So war es natürlich, daß man sie auch für die Wiener Beschlüsse gegen die Atombombe gewinnen wollte. Es wurde eine Versammlung einberufen. Nach großen Reden des Lageraktivs konnten auch Gefangene das Wort ergreifen. Aber sie machten nur Einwände, und die Zuhörerschaft spendete ihnen wachsenden Beifall. Das wurde den Lageroffizieren doch zu viel. Sie forderten auf, zur Unterschrift an das Podium heranzutreten. P. Leoni konnte sich jetzt nicht mehr halten. Er rief: „Wer unterschreibt, unterschreibt die Sklaverei!", stand auf und verließ den Saal. Es war bald herausgekommen, wer der Rufer gewesen war. Am nächsten Tag wurde er zur Kommandantur gerufen. Nach den üblichen Schimpfereien über die Priester sagte der Kommandant: „Siehst du, so seid ihr Priester: Statt dankbar zu sein, daß wir euch bald frei lassen, stellt ihr euch offen gegen uns und hetzt zum Kriege!" „Ich will nicht den Krieg, und auch die Kirche will ihn nicht. Aber ich will auch nicht eueren Frieden; denn ein Friede ohne Christus ist kein Friede." Der Pater wurde nun mit zehn Tagen schwerem Arrest bestraft. Seine Antwort war: „Das ist nicht das erste Mal, daß ich in den Karzer gehe. Aber eines weiß ich: wenn der Augenblick gekommen ist, den die göttliche Vorsehung für mich bestimmt hat, kann mich keiner von euch halten!" Er wußte damals noch nicht, daß der Augenblick sehr nahe war. Der italienische Botschafter in Moskau hatte nämlich schon einige Tage vorher um die Freilassung P. Leonis gebeten. In Italien aber schrieb die Presse Artikel über das mutige Auftreten des Paters. Sie hatte durch Heimkehrer erfahren, weshalb er zurückgehalten worden war.

Im Karzer war es sehr ruhig. Er begann deshalb gleich mit seinen jährlichen Exerzitien. Am siebenten Tage holte man ihn zur Kommandantur. Er wurde nach Moskau gebracht, neu eingekleidet, und fuhr dann mit einem anderen Italiener in die Heimat.

Nach diesen Erlebnissen mag es noch interessant sein zu erfahren, was Pater Leoni über das Christentum in Rußland denkt. Er sprach zunächst von seiner persönlichen Mission: „Ich habe mich immer wieder mit der Frage abgequält, ob ich nicht doch um die sowjetische Staatsbürgerschaft bitten sollte, um weiter dem russischen Volk zu helfen, dem ja meine Arbeitskraft gehört. Ich habe immer wieder Wahlbetrachtungen gemacht, Für und Wider erwogen, bin aber schließlich zu dem Ergeb-

nis gekommen, daß es für einen Ausländer unmöglich ist, als Priester in Rußland zu wirken. Unter der Bevölkerung ist es nicht möglich, da man infolge des Spitzelsystems sofort entdeckt wird, in den Lagern aber sind die Russen jetzt von den Ausländern getrennt worden."

Über die russischen Christen kann man sein Urteil folgendermaßen zusammenfassen: Die offizielle Kirche wird von den meisten Russen nicht anerkannt. Es ist ein offenes Geheimnis, daß die höheren geistlichen Würdenträger, die sogenannten „Mitraty", diejenigen Priester sind, die nach der Revolution ihren Glauben verleugnet haben. Man redet überall davon, daß sie bei der Geheimpolizei ein Dokument unterzeichnen mußten, in dem sie erklären, daß sie nicht an Gott glauben, daß sie ihre „ideellen" Irrtümer bereuen und nun alle Kräfte zum Fortschritt des Kommunismus einsetzen würden. Oft mußten sie die Unterschrift noch durch sakrilegische Handlungen vor den Beamten bekräftigen. So ist es nicht verwunderlich, daß das Volk wenig Vertrauen zu ihnen hat. Man weiß ja nie, ob die angeblichen Priester und Bischöfe nicht Polizeiagenten sind, die nie eine Weihe erhalten haben. Die Folge ist, daß sich überall kleine Sektengruppen bilden. Die wenigen Priester, die den Moskauer Patriarchen nicht anerkennen, sterben in den Lagern dahin oder leben verkleidet als Arbeiter. Es gibt besonders in den westlichen Gebieten der Sowjetunion noch viele treue Katholiken. Unter ihnen wirken auch noch im geheimen Priester, die die Sakramente spenden. Von einer größeren Organisation, von einer Katakombenkirche, hat P. Leoni nie etwas gehört. Die Katakombenkirche besteht vielmehr aus vielen kleinen Zellen, die ganz auf sich gestellt sind.

Bei den nichtkatholischen Russen ist die Lage noch ernster. Ganze Generationen sind Atheisten, die Jugend steht unter ständigem kommunistischem Einfluß, nur in abgelegeneren bäuerlichen Gegenden hat sich der Glaube noch lebendig erhalten, und auch dort kann man ihn manchmal schwer vom Aberglauben scheiden. Aber so ganz sicher ist der Atheismus doch nicht. Es erwächst ihm jetzt eine große Gefahr von der studierenden Jugend und der Intelligenz her. Die materialistische Weltanschauung kann nicht mehr die letzten Fragen, zu denen die Wissenschaft führt, beantworten. So kann man überall eine Gegenbewegung feststellen. Ein kennzeichnendes Beispiel erlebte Pater Leoni auf seiner Heimreise. Er traf im Zug einen jungen Studenten. Als dieser hörte, daß P. Leoni heimkehre, sagte er zu ihm: „Sagen Sie der italienischen freien Jugend, daß es in der Sowjetunion zwei Klassen von Menschen gibt. Die einen sind Verbrecher. Außer ihnen gibt es aber noch anständige Menschen, die den Tag der Freiheit ersehnen!" Egon Sendler S.J.

Erziehung des Kindes zu internationaler Verbundenheit

Kongreßbericht

Das Bureau International Catholique de l'Enfance (B. I. C. E.) veranstaltete dieses Jahr in Venedig (2. 5.—8. 5.) seinen fünften internationalen Kongreß über das Thema: Die Erziehung des Kindes zu internationaler Verbundenheit.

Das B.I.C.E. ist eine technische Organisation, von Abbé Gaston Courtois im Jahre 1947 gegründet. Seine Aufgabe ist das Studium all jener Fragen, die mit der Kindheit und Jugend etwas zu tun haben, ausgenommen jedoch die spezifisch schulischen Probleme. Seine Tätigkeit besteht in erster Linie in einem Informationsdienst, in dem sowohl die Dokumente der öffentlichen, wie auch der privaten internationalen Organisationen und die verschiedenen einschlägigen Presseveröffentlichungen analysiert werden. Im Rahmen des B.I.C.E. wurden verschiedene Arbeitsgemeinschaften errichtet, die sich je

mit einem besonderen Problemkreis beschäftigen. Das offizielle Presseorgan des B. I. C. E. ist die Monatszeitschrift „L'Enfance dans le monde". Als Mitglieder gehören dem B. I. C. E. verschiedene katholische Organisationen aus 32 Nationen an. Das B. I. C. E. vertritt und verteidigt auch die Interessen der Kindheit und Jugend bei den großen internationalen Organisationen, wie UNESCO, UNICEF.

Eine seiner bedeutungsvollsten Aufgaben ist die Organisation der alle zwei Jahre stattfindenden internationalen katholischen Kongresse über ein Problem der Kindheit. Außer dem Gründungskongreß (Paris, 1948) hat das B. I. C. E. bisher vier internationale Kongresse organisiert: 1949, Die Jugend und die großen Informationsmittel: Presse, Funk und Film (Hilversum, Holland), 1951, Die Ausbildung der Erzieher (Madrid), 1953, Die Jugend und die Familie (Konstanz).

Drei große Vorträge haben der diesjährigen Tagung in Venedig die Grundlage zur Arbeit der Arbeitsgemeinschaften gegeben. In den Arbeitsgemeinschaften wurden folgende Fragen behandelt: Erziehung zur internationalen Verbundenheit durch die Familie und die vorschulische Erziehung; Erziehung zu internationaler Verbundenheit und die Schule; Erziehung zu internationaler Verbundenheit und die Jugendbewegung; Erziehung zu internationaler Verbundenheit, Religiöse Erziehung und missionarischer Geist; Erziehung zu internationaler Verbundenheit und Jugendpresse; Erziehung zu internationaler Verbundenheit und Funk-Film-Fernsehen; Erziehung zu internationaler Verbundenheit und die Heilpädagogik.

Wir wollen zuerst eine Zusammenfassung der drei Hauptreferate, sodann einen kurzen Überblick über die Ergebnisse und Entschlüsse von zwei Arbeitsgemeinschaften geben.

In dem Eröffnungsvortrag zeigte M. Veronese die Bedeutung und die Notwendigkeit der Erziehung zu internationaler Verbundenheit. Unter internationaler Verbundenheit verstand er in erster Linie das Bewußtwerden der Tatsache, daß wir alle der Menschheit angehören: „Ich bin nicht allein auf der Erde; jeder Mensch ist mein Bruder." Zu internationaler Verbundenheit gehört weiterhin die Verbreitung der menschlichen Kultur und Zivilisation, das gegenseitige Verstehen der Menschen, die Hochachtung der allgemeingültigen Werte und die Anerkennung ihrer Quelle, die Gott selbst ist. Dieses Programm sei nicht in abstrakten Begriffen zu verwirklichen. „Menschheit" und „Gesellschaft" haben weder Gehirn noch Herz. Infolgedessen sind sie auch nicht erziehbar. Das Individuum, die konkrete Einzelperson sei berufen, jene friedliche Revolution in der Gesellschaft zu vollziehen, die die Menschen nicht voneinander trennt, sondern sie einander näher bringt. Deswegen sei es von grundlegender Bedeutung, mit der Erziehung zu internationaler Gesinnung bei den einzelnen, in erster Linie bei den Kindern zu beginnen. Um die Bedeutung und Notwendigkeit der Erziehung zu internationaler Verbundenheit herauszustellen, wies der Referent auf die vergangenen Kriege und die fortschreitende Einigung unserer Welt mittels der immer steigenden Schnelligkeit des Verkehrs- und Nachrichtenwesens hin.

Msgr. Zoghby, Titularerzbischof von Nubien, behandelte in seinem Referat die Frage nach der theologischen Begründung der Erziehung zu internationaler Verbundenheit. Dabei stützte er sich hauptsächlich auf die Lehre der morgenländischen Kirchenväter. Anhand der byzantinischen Taufliturgie hob er die Gleichstellung des Kindes mit Christus hervor. Der Täufling im Stande der Gnade wird Christus gleichgestellt. Er ist von ihm ergriffen und nimmt an seinem Leben und an seiner Liebe teil, weil er an seinem Sein teilhat. Es handelt sich hier also um mehr als nur um die göttliche Gegenwart Christi in der christlichen Seele. Das Kind ist in Christus, es ist mit Christus, es ist Christus.

Das ist seine Würde, die seine Berufung bestimmt. „Ich bitte zu entschuldigen", sagte der Bischof, „so sehr die Gleichheit des Kindes mit seinem göttlichen Bruder herausgestellt zu haben. Ich glaube aber, daß diese Gleichstellung die Grundlage ist zum internationalen und universalen Empfinden, das wir unseren Kindern geben müssen. Gibt es denn etwas Universaleres als das fleischgewordene Wort?" Würde und Berufung des christlichen Kindes fordern internationale Haltung und setzen sie voraus, stellte Msgr. Zoghby fest. Wer immer Christus aufgenommen hat und mit seinem Zeichen geschmückt ist, muß der Begrenztheit entsagen, die ihn isolieren und einschließen will in dem Kreis seiner Familie, seines Landes, seiner Rasse, seiner Vorlieben und Abneigungen. Der Christ hat sich aufzuschließen für die unermeßliche Liebe Christi, der als Mensch wie wir alle seine menschliche Herkunft und Bindungen hat, aber Gott und Erlöser der Juden und Heiden ist. Die internationale Verbundenheit schließt in keiner Weise das Nationalgefühl aus, sondern bekräftigt es, war die dritte These des Referenten. Die Liebe ist unteilbar, entweder hat man sie oder man hat sie nicht. Man liebt wie Gott, wie Christus, oder man liebt überhaupt nicht. Man kann nicht in Gott zugleich ein Lebewesen lieben oder eine Gruppe oder eine Nation und andere hassen; denn die Liebe, die aus Gott stammt, kann nicht zugleich mit dem Haß und nicht einmal mit der Gleichgültigkeit verbunden sein. Jede freiwillige Absperrung, jede Begrenzung tötet in uns den Keim der Liebe selbst. Derjenige unter uns, der es ablehnt, einen einzelnen zu lieben, tötet die Liebe, mit der er die anderen liebt, denn das Motiv der christlichen Liebe liegt nicht im Objekt, sondern in Gott. Infolgedessen kann der seine Nation nicht echt christlich lieben, der ausdrücklich die anderen Nationen ausschließt. Die übernationale Liebe schließt also die nationalen Gefühle nicht aus, im Gegenteil, sie erhält und fördert sie und ist eine Vorbedingung für sie, so wie die Sonne, die im Weltall leuchtet, eine Bedingung dafür ist, daß es in meinem Lande und Hause hell ist.

Im dritten Hauptvortrag beschäftigte sich Prof. Ouellet (Professor der Philosophie und Psychologie an der Universität Creighton d'Omaha, Nebraska, U.S.A.) mit den philosophischen und psychologischen Grundlagen der Erziehung zur internationalen Verbundenheit. Im ersten Teil seines Referates untersuchte er die Motive der internationalen Verbundenheit. Die natura rationalis, die geistige Natur des Menschen, gemeinsames Erbe jeder menschlichen Person, schien ihm, rein philosophisch gesehen, als die letzte Grundlage einer internationalen Gesinnung, zwischenmenschlicher, zwischenvölkischer, ja sogar zwischenrassischer Verbundenheit. Also nicht aus vagen philanthropischen Gefühlen sollte sich unsere internationale Gesinnung nähren, sondern aus dem klaren Bewußtsein, daß über alle akzidentellen Verschiedenheiten der geschichtlichen, geographischen, kulturellen und politischen Situation hinaus unsere Natur in ihren wesentlichen Bestandteilen dieselbe ist. In einem zweiten Teil legte der Referent die seelische Entwicklung des Kindes von der Geburt bis zur Reifezeit dar und wies dabei immer auf die Bedeutung der einzelnen Phasen bezüglich der Entwicklung der internationalen Gesinnung hin. Im letzten Teil seines Referates gab Prof. Ouellet einige Winke zur praktischen Erziehung der internationalen Gesinnung beim Kinde. Diese Erziehung soll schon im frühesten Alter einsetzen. Beim Kleinkind kommt es eigentlich auf die Atmosphäre der Familie an: „L'enfant voit le monde à travers la vision, que lui en fournit l'adulte." Im Kindergarten kann man dem Kinde durch geeignete Spiele beibringen, daß es noch andere Nationen und Rassen gibt, und daß diese auch Menschen sind und wir mit ihnen mehr Gemeinsames als Trennendes haben und deswegen auch sie unserer Liebe wür-

dig sind. In der Schule müßte der Geschichtsunterricht neu durchgedacht werden und bestrebt sein, die bindenden und nicht die trennenden Aspekte herauszustellen. Die Jugendliteratur hätte ebenfalls eine große Rolle auf dem Gebiet der Erziehung zur internationalen Verbundenheit zu leisten. Schließlich wies der Referent auf die Bedeutung der internationalen Treffen der Jugendlichen hin. Dazu wäre natürlich auch ein gründlicher Fremdsprachunterricht erforderlich.

Soweit die drei Hauptreferate.

Da es zu weit führen würde von allen sieben Arbeitsgemeinschaften im einzelnen zu berichten, schenken wir unsere Aufmerksamkeit der ersten und der vierten Arbeitsgemeinschaft, weil sie von grundlegender Bedeutung zu sein scheinen.

In der ersten Arbeitsgemeinschaft (Erziehung zu internationaler Verbundenheit durch die Familie und die vorschulische Erziehung) wurde immer wieder die Ansicht vertreten, daß die Erziehung zur internationalen Verbundenheit beim Kleinkind keineswegs in verschiedenen Methoden und Techniken bestehe, sondern eine Frage der Atmosphäre sei, die in der Familie oder im Kindergarten herrsche. Daher die Notwendigkeit, besonders die Eltern auf ihre Verantwortlichkeit und Aufgabe aufmerksam zu machen, sie anzuleiten, wie sie durch ihr eigenes Verhalten beim Kinde die zwischenmenschliche, internationale Gesinnung wecken können. Die vielen praktischen Vorschläge im negativen und positiven Sinn können wir hier nicht aufführen.

In der vierten Arbeitsgemeinschaft wurde eine sehr tiefgreifende Arbeit geleistet. Es wurde die Grundlage der Erziehung zur internationalen Verbundenheit von der Theologie her herausgearbeitet. Man hat festgestellt, daß

1. Jesus Christus die erste und einzige Grundlage jedes wirklichen und katholischen Universalismus und jedes „Welthumanismus" ist;

2. der christliche Internationalismus ein Universalismus ist, der die Nationen nicht nur auf internationaler, rechtlicher, sozialer Ebene einigt, sondern seinsmäßig in dem persönlichsten Verhältnis zu dem fleischgewordenen Wort;

3. es richtiger wäre, den Ausdruck „Universalismus" statt Internationalismus zu gebrauchen, um den ontologischen und theologischen Charakter unserer Verbundenheit mehr in den Vordergrund zu stellen. Diese ist nämlich der tiefste Grund, der uns verpflichtet, jeden Menschen im allgemeinen und jeden Christen im besonderen als unseren Bruder zu betrachten und zu lieben. Die vierte Arbeitsgemeinschaft schlug vor, eine ständige Kommission zu errichten, deren Aufgabe es wäre, die theologische Klärung einiger geläufiger Begriffe wie Universalismus, Internationalismus, Patriotismus, ökumenisch, missionarisch usw. zu fördern. Im Besitz dieser geklärten Begriffe sollte eine Katechese ausgearbeitet werden. Auch die Anleitung der künftigen Priester und Erzieher sollte in diesem Geiste erfolgen.

Es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß dieser Kongreß gerade in Venedig abgehalten wurde. Venedig ist die Brücke vom Mittelmeerraum zur slawischen und germanischen Welt. Römisches, Germanisches und Byzantinisches verbinden sich dort. Eine wahrhaft internationale Stadt, die sicher auch die Kongreßteilnehmer zu internationaler Gesinnung gestimmt hat. Es ist klar, daß es nicht möglich war, in wenigen Tagen alle Aspekte der komplexen Fragen durchzuarbeiten, für jedes Problem eine endgültige Lösung zu finden. Das war aber auch nicht der Zweck des Kongresses. Sein Ziel war vielmehr, aufmerksam zu machen, Interesse zu wekken für dieses große Problem unserer Zeit. Er wollte ein Anfang sein. Uns scheint, daß der fünfte Kongreß des B. I. C. E. diese Aufgabe erfüllt hat, daß er einen sehr glücklichen Anfang auf dem Gebiete der Erziehung des Kindes zu internationaler Verbundenheit bedeutet.

Johannes Adám S.J.

Besprechungen

Geschichte

Tillmann, Helene: Papst Innocenz III. (Bonner Historische Forschungen 3) (VI u. 315 S.) Ludwig Röhrscheid, Bonn 1954. Eine dem Stand der Forschung entsprechende Biographie Innocenz' III. hat uns bisher gefehlt. Hurters großes, über 100 Jahre zurückliegendes Werk, für seine Zeit eine bedeutende Leistung, ist veraltet; und bei Luchaire, der zu Beginn dieses Jahrhunderts das Wirken des Papstes, nach Sachgebieten eingeteilt, in 6 Bändchen behandelte, enttäuschen der Verzicht auf Anmerkungen, die analytische Anlage des Ganzen und vor allem die pragmatische, das Wesen Innocenz' III. nicht erfassende, bisweilen sogar verzeichnende Darstellung. Das ausgezeichnete Buch Helene Tillmanns hat nunmehr Abhilfe geschaffen. Vf. ist eine würdige Vertreterin der Lewison-Schule: Ungewöhnliches Vertrautsein mit den Quellen, gründliche Kenntnis der Forschung und ein streng diszipliniertes wissenschaftliches Denken zeichnen ihre Arbeitsweise aus. Vielleicht werden anspruchsvolle Leser einen gewissen Mangel an gestaltender Kraft und nacherlebender Phantasie feststellen, aber sie mögen darüber nicht das Wesentliche vergessen, nämlich den persönlichen Kontakt, den Vf. zur Persönlichkeit Innocenz' III. gefunden hat, und zwar auf Grund eines tiefen Eindringens in das Denken und Wollen des großen Papstes. So runden sich die einzelnen fein durchkomponierten Abschnitte von selbst zu einem plastischen Gesamtbild.

Doch sei es Rez. erlaubt, auf zwei Punkte aufmerksam zu machen. Die politische Weltanschauung Innocenz' III. wird zwar von Vf. (S. 15—27) mit vollem Recht dualistisch verstanden, sie führt aber, sobald man ihr genauer nachgeht, in weitere und tiefere Zusammenhänge. Rez. darf hierfür auf sein kurz nach Tillmann erschienenes Buch, „Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III." (Rom 1954) verweisen. Er hat sich dort auch mit der Thronstreitpolitik des Papstes beschäftigt und ist zu anderen Ergebnissen gekommen als Tillmann (vgl. bei ihr S. 83 bis 107). Wenn man die beiden Gegner, Innocenz und Philipp von Schwaben, in den großen überpersönlichen Gegensatz zwischen päpstlicher und staufischer Reichsanschauung hineinstellt, dürfte die gegen Philipp gefällte Entscheidung des Papstes den Anschein des Unrechts verlieren.

Fr. Kempf S.J.

Heer, Friedrich: Europäische Geistesgeschichte. (727 S.) Stuttgart 1953, W. Kohlhammer. Ln. DM 24,—.

Friedrich Heer hat längst einen Namen als Historiker. Aber er verdient in noch höherem Maße den eines Deuters der Geschichte, eines Geschichtsphilosophen, der die dokumentarischen Überreste und das Schrifttum vergangener Zeiten und Zeitalter unter neuartigen Gesichtspunkten durchleuchtet und in überraschenden Synthesen gegenwärtig setzt. Die Kategorien, mit denen er bereits in früheren Werken die Geschichte Europas gestaltet („Der Aufgang Europas" und „Die Tragödie des Heiligen Reiches") werden hier in diesem neuesten Werk noch schärfer sichtbar. Die europäische Geistesgeschichte rollt vor den Augen des Lesers ab wie ein heftig bewegtes Drama voller Spannungen und Gegensätze, erfüllt von tragischen Konflikten — und man gelangt zur Gegenwart und entdeckt, daß das Spiel an einem Tief- oder Höhepunkt neuer Wirrnis angelangt ist, und daß man selbst plötzlich mit auf der Bühne steht und auf Tod und Leben mitzukämpfen hat. Dabei verlaufen die Fronten keineswegs eindeutig. Die Gegensätze zwischen Niedervolk und Herrschaftsschichten, zwischen „Rechtgläubigen" und „Ketzern", zwischen irrationaler Unterwelt und verstandesklarem Begriffsdenken, zwischen demütiger Gläubigkeit und stolzem Vernunftwissen usw. scheinen oft rein formaler Natur zu sein. So ist es häufig unmöglich festzustellen, wo die Anliegen der von Jesus Christus gestifteten Religion im Gange der Geschichte eigentlich gewahrt bleiben. Die hierarchische Kirche des Westens kämpft erfolgreich gegen das byzantinische Staatschristentum, scheint aber dann der archaischen, weitgehend vorchristlich bestimmten Gesellschaft und Heilswelt mit ihrem Niedervolk und ihrer Herrenschicht zu verfallen. Die Ketzer steigen bald aus uralt heidnischem Urgrund auf, bald scheinen sie als eigentliche Künder eines reinen Evangeliums wider „cäsaropapistische Großkirchen" zu streiten — und dann ist es wieder anders. Gläubigkeit und Schwärmerei liegen nebeneinander, ineinander, und zersetzende Aufklärung verwandelt sich auf einmal zum Wall gegen die vulkanische Zerstörungswut irrationaler Schwarmgeister aus der europäischen Unterwelt. Es herrscht hier eine Dialektik der Geschichte, ein Umschlagen von Ja in Nein, von Nein in Ja, von Spiritualismus in rohen Materialismus, von Unglauben in Rettung berechtigter menschlicher und göttlicher Anliegen — daß jeder feste Standort ins Rutschen gerät.

So allumfassend die Forschung ist, so großartig die historische Zusammenschau, so glänzend die Darstellung — letztlich bleiben so viele Fragezeichen und Chiffren, daß man die Lektüre beendet als einer, der erwartet, hofft und wünscht, es möchten nunmehr die vielen geschürzten Knoten entwickelt und gelöst werden. Man lernt von Heer, wie pro-

blematisch, vieldeutig und vielsinnig das Wesen Mensch und sein Werk sich spiegeln im Strom der Zeit und im Geiste des deutenden Forschers. G. F. Klenk S. J.

Richter, Friedrich: Martin Luther und Ignatius von Loyola Repräsentanten zweier Geisteswelten. (288 S.) Stuttgart-Degerloch 1954, Otto Schloz-Verlag. DM 9,80.

Nachdem der Verfasser die natürlichen Seinswurzeln der beiden Persönlichkeiten, ihre Zeit (Renaissance und Humanismus) und ihr katholisches Erbgut dargestellt hat, faßt er den Augenblick ihrer Lebenswende ins Auge und zeigt sie als Erneuerer (Reformator bzw. Restaurator) der Kirche. Es ergeben sich zwei wesentlich verschiedene Geisteswelten, die heute zur Wiedervereinigung drängen. Die auf verhältnismäßig geringem Raum zusammengefaßte Darstellung führt naturgemäß, vor allem am Anfang, zu einigen allzu großen Vereinfachungen, arbeitet dann aber gut das uneinheitliche und zwielichtige Werk Luthers und die durch Ignatius als Prototyp angestrebte, im Konzil von Trient lehrmäßig erneuerte katholische Kirche heraus. Das Buch ist aus einer großen Klarheit und Abgeklärtheit geschrieben. Richter prägt fast auf jeder Seite glückliche Formulierungen, so daß die Lage und das Wesen der protestantischen Geisteswelt und der katholischen Kirche (und des Jesuitenordens) sowie die gegenwärtigen Möglichkeiten und Aufgaben der Wiedervereinigung in hellem Licht und als Anliegen des gläubigen und liebenden Herzens erscheinen. Darin, nicht in der Neuheit der einzelnen Gedanken, liegt der erste Wert des Buches. Noch höher aber ist die auf jeder Seite spürbare Gesinnung und Geistesart des Verfassers zu werten, der weder ein abstraktes Lehrbuch noch zwei subjektiv gesehene Lebensbilder schrieb, sondern, von konkreten Menschen und Christen ausgehend, das lebendige und ganze Werk Christi in seinem Kampf, seinen Verirrungen und ihrer Überwindung, und in der Aneignung und Herrschaft seiner Gnade und Wahrheit vor Augen führt. H. Becher S.J.

Musulin, Janko: Degen und Waage. Schicksal und Gesetz europäischer Politik. (300 S.) München 1954, R. Oldenbourg. Ln. DM 10,80.

Es handelt sich hier um keinen gewöhnlichen Leitfaden der europäischen Geschichte. Vielmehr sollen gewisse Gesetze, die unser politisches Schicksal bestimmten, und gewisse Spielregeln des Ausgleichs und der Bewahrung der europäischen politischen Existenz aufgedeckt werden. Es sind da vor allem drei Prinzipien lebensmächtig geworden: das Hegemonieprinzip, das Gleichgewichtsprinzip und das Ligaprinzip.

Vom Hegemoniestreben ist nach Musulin das bloße Vormachtstreben zu unterscheiden. Dem ersteren ist eigen ein vorgefaßter weitgesteckter Herrschaftsplan mit klarer Zielsetzung und hartem Einsatz aller zum Ziel nötigen Mittel, während dem bloßen Vormachtstreben keine derartige straffe Ausrichtung zukommt. Beispiel für das Hegemonieprinzip ist Karl V. und seine Weltmonarchie, für bloße Vormacht Ludwig XIV. Gerade diese Beispiele scheinen uns aber zu zeigen, daß die Unterscheidung irgendwie gekünstelt wirkt. Gemeinsam ist beiden, auch nach dem Verfasser, daß sie Gegenspieler der Gleichgewichtspolitik sind.

England war durch Jahrhunderte Meister einer Gleichgewichtspolitik eigener Art, der sog. balance of power. Eine Stufe tiefer trieben die deutschen Reichsfürsten ihre Gleichgewichtspolitik, die vor allem verhindern sollte, daß die kaiserliche Gewalt stärker würde, als es ihren Sonderinteressen entsprach. Moritz von Sachsen im 16. und Max Emanuel von Bayern im 18. Jahrhundert sind beispielhaft dafür.

Mit der Französischen Revolution und Napoleon gewinnt das Hegemonieprinzip wiederum die Führung. Noch einmal, in letzter grausiger Entartung, wird es im 20. Jahrhundert lebendig. Des sind wir Zeugen.

Der Verfasser kommt zum Ergebnis, daß das Hegemonieprinzip Europa kein Heil bringen kann. Es ist gescheitert. Gescheitert ist auch das Gleichgewichtsprinzip, gerade auch in der englischen Form der balance of power. Bleibt noch ein letztes: das Gesetz der Liga, das bündische Prinzip. Bereits nach den napoleonischen Kriegen wurde ein Versuch damit gemacht. Er schlug fehl, erstens, weil ihn England sabotierte (ihm graut vor einem einigen Europa), zweitens, weil (eben zum Teil infolge der Feindschaft Englands) die angestrebte Liga nichts weiter wurde als eine Heilige Allianz einseitig konservativer Mächte. Alles lief schließlich in eine lebensfeindliche Reaktion aus. Es bleibt uns heute aber keine andere Wahl, als das Ligaprinzip mit besseren Mitteln neu zu verwirklichen.

Eine Frage: Müßte man Karls V. europäische Konzeption und mehr noch das mittelalterliche abendländische Reich nicht viel eher in die Nähe des bündischen Prinzips bringen als in jene der Hegemonie? Gewiß, jenes alte Heilige Römische Reich war ein Gebilde eigener Art, aber in die Kategorie der Hegemonie scheint es am allerwenigsten zu passen, zumal wenn man die Eroberungspolitik der türkischen Sultane unter die gleiche Kategorie einreiht.

Musulin schreibt in diesem Buche keine Geschichte nach Art trockener Fachgelehrsamkeit. Mit flinker Feder und scharfem Blick wirft er die entscheidenden Episoden und die schicksalhaften Wendepunkte der europäischen Entwicklung aufs Papier. Obschon er es mitunter liebt, dem Text pikante

Einzelheiten aus der Sittengeschichte einzuflechten und seine Helden durch Enthüllung des Intimen bloßzustellen, darf man den Ernst seiner Arbeit nicht bezweifeln. Die oft diplomatische und spielerische Gewandtheit der Sprache darf nicht über das Gewicht dessen hinwegtäuschen, was seiner Arbeit als ganzer zugrunde liegt.

G. F. Klenk S.J.

Tüchle, Hermann: Kirchengeschichte Schwabens. Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alamannischen Stammes. 2. Bd. (504 S.) (Peter und Paul Bücherei) Stuttgart 1954, Schwabenverlag. Hln. DM 11,50.

Das Buch bildet einen wichtigen Beitrag zur geschichtlichen Erhellung des südwestdeutschen Raumes und seiner Nachbargebiete. Der vorliegende 2. Band umspannt das späte Mittelalter, die beginnende Renaissance und führt bis zur Schwelle der Reformation.

Wenn man die Folgen der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts für das schwäbisch-alamannische Stammesgebiet aus eigener Erfahrung und aus der Geschichte kennt, gibt einem die Studie Tüchles manche Winke und Erklärungen, wie es zu dieser Spaltung kommen konnte. Das Exil von Avignon, der auf dem Rücken des armen gläubigen Volkes ausgetragene Machtkampf zwischen Papst Johannes XXII. und Ludwig dem Bayern, das große abendländische Schisma (ein römisches und ein avignonesisches Papsttum), das Fehlen einer zentralen Leitung der Reformbestrebungen im 14. und 15. Jahrhundert, wodurch der Kampf um die kirchliche Erneuerung sich in Einzelaktionen auflöste — die politische Zersplitterung im Gebiete des ehemaligen Stammesherzogtums Schwaben —, all das macht irgendwie verständlich, daß es zu einer Entladung gekommen ist. Irgendwie, nicht mehr! Denn letztlich zeigt auch dieser kritische Abschnitt der Kirchengeschichte, daß der Gang der historischen Entwicklung nicht nur durch naturhafte, psychologische oder andere Gesetze bestimmt wird. Allen greifbaren Mißständen, die wir in den einzelnen Bistümern finden, steht eine ebenso greifbare Suebia Sancta gegenüber, ein Gottesgarten heiligmäßiger Seelen; und wenn auch die Hochblüte schwäbischer Mystik im 14. und 15. Jahrhundert nur noch als spätherbstliche Nachlese ins 16. Jahrhundert hereinwirkt — von einem allgemeinen Ruin des kirchlichen und religiösen Lebens kann am Ende des 15. Jahrhunderts keine Rede sein. Wie jede, so ist auch diese Wende der Kultur- und Kirchengeschichte, welche die Reformation darstellt, weitgehend vom Geheimnis der menschlichen Entscheidung verschleiert, die wir feststellen, aber nicht rational auflösen können.

Liebevoll achtsam wie selten ein Kirchengeschichtler geht der Verfasser dem religiösen Brauchtum und der Frömmigkeit des einfachen Volkes nach und deckt manches verschüttete Kleinod auf. Dadurch wird sein historisches Werk auch zum geschätzten Volks- und Heimatbuch. G. F. Klenk S.J.

Heer, Friedrich: Begegnung mit dem Feinde. (72 S.) Recklinghausen 1955, Paulus-Verlag. Kart. DM 3,40.

In bizarrer und manchmal mehr gekünstelter als beschwingter Sprache will Heer eine Antwort auf die Frage geben, wie der heutige Christ geeignet wird, vor den Un- und Irrgläubigen aller Schattierungen, insbesondere der Ostmächte und der fremden Erdteile, Zeuge der Offenbarungswahrheit zu werden. Er unterscheidet mit Recht den nach außen und nach äußerer Herrschaft gehenden Tätigkeitsdrang des erdverfallenen Menschen und den sich um die innere Verwandlung des Personkerns bemühenden Christen. Störend und verkehrend wirkt sich bei ihm der noch nicht überwundene Manichäismus aus, der im Menschen einen guten geistigen und einen bösen fleischlichen Teil unterscheidet. Augustinus gelang es noch nicht, diese Irrlehre zu überwinden; erst Thomas von Aquin fand den gerechten Ausgleich, dank seiner offenen Auseinandersetzung mit den Philosophien der christlichen, jüdischen, griechischen und arabischen Welt. Die Liebe, die auch im Feind das Gute sieht, macht allein fähig, in der Begegnung das Böse zu überwinden und das Gute, das er vertritt, sich anzueignen und so das Reich Gottes zu mehren. Die Schrift ist getragen von der Sorge für die drängende Auseinandersetzung zwischen West und Ost; sie gehört zu jenen Arbeiten, die die Aufgaben des Christentums im Atomzeitalter umreißen wollen. So richtig der Kerngedanke ist: Aufnahme der trinitarischen Gottesfülle in das eigene Herz und Erweiterung des Blicks und der Neigung in der „Begegnung mit dem Feinde", so bleibt sie doch bei dem Programmatischen stehen und weckt zu wenig das innere Gemüt. Der Weg der heiligen Theresia von Jesus, auf die sich Heer zwar immer als Vorbild beruft, war stiller und wirksamer.

H. Becher S.J.

v. Aretin, Erwein: Krone und Ketten. Erinnerungen eines bayerischen Edelmannes. Hrsg. von Carl Buchheim und Karl Otmar von Aretin. (443 S.) München 1955, Süddeutscher Verlag. DM 18,80.

Das Buch wird treffend durch seinen Untertitel beschrieben: Erinnerungen eines bayerischen Edelmannes. Es sind die Aufzeichnungen eines Bayern, der seine staatspolitische Anschauung niederlegt und sich um ihre verfassungsrechtliche Begründung bemüht. Dieser Mann sucht zuerst und ganz bewußt eine Staatsform, die für seine Heimat Bayern am günstigsten ist, und sieht und begründet sie in der Monarchie. Seine Ansichten dürften

für staatsrechtliche Überlegungen sehr fruchtbar sein.

Seinen bedeutenden menschlichen Wert erhält das Buch aber durch die Erinnerungen über die Jahre, die der Verfasser in den Gefängnissen und im Konzentrationslager der nationalsozialistischen Regierung erlebte. Es sind die Erinnerungen eines Menschen, der das bittere Unrecht und das Leid, das ihm zugefügt wurde, in einer so feinen, gütigen und wahrhaft überlegenen Form schildert, daß die Vorzüge der bayerischen Volksart und einer adligen Empfindungsweise in einer überaus ansprechenden Art erscheinen.

Daß die verstehende und verzeihende Haltung des Verfassers keine Schwäche ist, beweist seine politische Überzeugung, die nicht erst durch das erlittene Unrecht entstand, sondern, weil v. Aretin sie offen und klar vertrat, ihm die politische Verfolgung zuzog. v. Aretin sah, gerade in seinen Haftjahren, in den Nationalsozialisten nicht ihm übelwollende Machthaber, sondern Menschen mit einer der seinen entgegengesetzten geistigen Richtung — wenn in diesem Zusammenhang von Geist gesprochen werden darf.

Sein Bericht über die verbrecherische und von jedem Rechtsdenken unberührte Art der Machtergreifung gehört in seiner nur Tatsachen — aber höchst interessante Tatsachen — berichtenden Art sicher zum Besten, was über diese Zeit geschrieben wurde. Seine Beobachtungen und Überlegungen über die sexuelle Impotenz als Wurzel der Grausamkeiten und des Kraftmeiertums der Nationalsozialisten rührt an den Nerv dieser und vielleicht auch der heutigen Zeit.

Das Buch gehört nicht zu der Literatur gegen den Nationalsozialismus, die aus der eigenen Erfahrung schimpft, ohne die Ereignisse geistig zu verarbeiten, oder die geistreich redet, ohne über eigene Erfahrung zu verfügen. Wer wissen will, wer die Nazis waren, und was wir Deutschen sein oder vielleicht wieder werden können, erfährt es in diesem Buch. H. Stehmans S.J.

Ottendorf-Simrock, Walther: Das Haus Simrock. Ein Beitrag zur Geschichte der kulturtragenden Familien des Rheinlandes mit zwölf Bildern. (185 S.) Ratingen 1954, Aloys Henn Verlag.

Die Simrocks stammen aus dem Hessischen. 1775 kam Nikolaus Simrock an die Kurfürstliche Kapelle nach Bonn und wurde der Stammvater der Musikverleger- und Germanistenfamilie, die so bedeutende Persönlichkeiten wie Peter Joseph, Karl und Fritz hervorbrachte. Das musische und gelehrte Leben der Rheinlande, das dann auch nach Berlin hinüberstrahlt, Beethoven, Brahms und viele andere mit Bonn in Verbindung hält, die warme familienhafte Atmosphäre, in der Kunst und Wissenschaft menschlich schön gedeihen, kommen in diesem Buch zur vollen Geltung. H. Becher S.J.

Physik

Lange, Heinrich: Geschichte der Grundlagen der Physik. Bd. I: Die formalen Grundlagen: Zeit-Raum-Kausalität. (X u. 356 S.) Freiburg-München 1954, Karl Alber. Ln. DM 22,—.

Der Kölner Physiker bietet nicht nur die Problemgeschichte, sondern ebensosehr die für das Erfassen der Problemgeschichte unerläßliche erkenntnistheoretische Grundlegung der Physik. Der 1. Teil „Die Logik der Grenzbestimmungen als Grundlage der Philosophie der Physik" (17—104) entwickelt die erkenntnistheoretische Basis, die im wesentlichen von Kant übernommen wird, jedoch durch die Betonung des Gedankens der Grenzbestimmung eine besondere Note erhält. Der 2. Teil „Zeit - Raum - Kausalität in der Entwicklung der physikalischen Forschung" (105—333) entfaltet die Ideengeschichte der formalen Grundlagen der Physik auf dem Hintergrund einer jeweiligen eigenständigen Problembearbeitung. Die materialen Grundlagen und die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Verbindung der formalen und materialen Grundlagen sollen im 2. Band behandelt werden. — Was das Buch vor allem auszeichnet, ist die Verbindung von tiefgrabender philosophischer Analyse und souveräner Beherrschung des physikalischen Materials. Dies und die Wahl des erkenntnistheoretischen Ansatzpunktes führt zu einer weithin ungewohnten, aber nicht unbegründeten Sicht der Probleme wie der Problemgeschichte, insbesondere Newtons, Kants und Einsteins. Erwähnt sei, daß nach Lange der tragende Gedanke der Grenzbestimmung mit seiner Dynamik dem griechischen Denken wesensfremd, aber ursprünglich christlich ist, so daß die Entwicklung der Physik als Wissenschaft nur auf dem historischen Boden christlichen Denkens als möglich erscheint. Eine Stellungnahme zu dieser neuartigen Sicht wäre nur auf Grund einer eingehenden Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Grundlegung möglich, die hier nicht gegeben werden kann; auf jeden Fall wird man das Buch zu den bedeutendsten Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Philosophie der Naturwissenschaften rechnen dürfen. Daß es trotz aller Mühe des Verfassers zum vollen Verständnis eine gewisse Vertrautheit mit den Gedankengängen Kants wie mit denen der theoretischen Physik voraussetzt, war bei der Fülle und Spröde des behandelten Stoffs nicht anders zu erwarten.

W. Büchel S.J.

Müller, Wolfgang: Die Welt sieht anders aus. Unser Weg ins Atomzeitalter. (287 S.) München 1954, Oldenbourg. Ln. DM 15,80.

Eine allgemeinverständliche Darstellung der Atomphysik, die trotz der heute nicht geringen Zahl solcher Bücher ihren besonde-

ren Wert besitzt: Gekonnte journalistische Technik der Darstellung und Illustration verbindet sich mit unbedingter sachlicher Genauigkeit, die z. B. bei der Erörterung der philosophischen Bedeutung der Quantenphysik zu dem ehrlichen Eingeständnis führt, daß hier nicht die Physik, sondern die Physiker sprechen und daß zwischen diesen Äußerungen der Physiker keineswegs allseitige Übereinstimmung besteht.

W. Büchel S.J.

Literatur

Jünger, Ernst: Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Armin Mohler. (235 S.) Frankfurt am Main 1955, Vittorio Klostermann.

Die größere Zahl der Abhandlungen, die in diesem Band vereinigt sind, nimmt zu einzelnen Schriften Jüngers Stellung, arbeitet besondere Motive heraus oder sucht bestimmte Fragen, die das Werk Jüngers stellt, zu lösen. Heidegger bestimmt das Wesen der „nihilistischen" Linie; Carl Schmitt zeigt im Anschluß an „den gordischen Knoten", daß neben dem Gegensatz Ost-West der vielleicht noch wichtigere der terranen und thalassischen Existenz besteht. H. Plard behandelt das Schlangenmotiv; G. Loose charakterisiert die Reisetagebücher.

H. Becher S.J. versucht das Ringen Jüngers um das Absolute darzustellen; H. R. Müller-Schwefe setzt das natürliche Erkenntnisstreben dem offenbarten Wort Gottes gegenüber. S. Gräfin Podewils vertieft sich in das Wesen der Heimat und des Heimatlichen und entdeckt dabei das Ritterliche in der Gestalt Jüngers.

In einem zweiten Teil folgen persönlicher gehaltene Beiträge; General Speidel veröffentlicht Briefe Jüngers, die die Zeit des zweiten Weltkrieges erhellen; Friedrich Sieburg beschäftigt sich mit den Beziehungen zu Frankreich, A. Mohler berichtet von Besuchern Jüngers, um daran seinen geistigen Ort näher zu bestimmen. Schließlich zeichnet Friedrich Georg, der jüngere Bruder des Gefeierten, ein sehr eindringliches Bild der Eltern.

H. Becher S.J.

Martini, Fritz: Das Wagnis der Sprache. Interpretationen deutscher Prosa von Nietzsche bis Benn. (529 S.) Stuttgart 1954, Ernst Klett Verlag. Ln. DM 27,80.

Fritz Martini, Professor für Literatur und Ästhetik an der Technischen Hochschule Stuttgart, legt einen Band zwar schwer lesbarer, aber erstaunlich aufschlußreicher Interpretationen vor. Es sind deren zwölf. Jede leitet er mit einer zwei bis fünf Seiten umfassenden Textprobe ein, an die sich dann seine das Gesamtwerk des Dichters mitberücksichtigende Stilanalyse anschließt. Die gedeuteten Dichter sind: Nietzsche, Hauptmann, Holz, Rilke, Mann, Hofmannsthal, Heym, Kafka, Döblin, Carossa, Broch, Benn.

Schwer lesbar erscheint der Text nicht etwa aus Unvermögen, sondern weil hier ein Mann durch 500 Seiten in der gleichmäßig gelassenen Haltung eines Beschreibenden verharrt; weil er an das Mitdenken des Lesers hohe Anforderungen stellt; weil er sich die Möglichkeiten des Deutschen, auch wo sie schwierig sind, dienstbar macht; und weil er dabei freilich auf die Schwierigkeit stößt, daß es im philosophischen Deutsch allgemein verbindliche Begriffe kaum noch gibt. Immerhin erhellt aus letztgenanntem Umstand, daß Martinis Methode über bloße Stilanalyse hinausgeht: er untersucht vielmehr mit einer ungewöhnlichen Empfindsamkeit für den Ausdruckswert der Sprache die Erzählstruktur des betreffenden Werkes, und zwar so, daß man durch sie hindurch den Dichter selbst offen zu Gesicht bekommt. Hätte der sich beim Schreiben einer solchen Beobachtung ausgesetzt gefühlt, ihm wäre wohl schon aus diesem Grunde die Sprache als Wagnis erschienen.

Wie bei diesem Vorgehen nicht anders möglich, stellen Martinis Interpretationen den Inhalt der besprochenen Dichtung nicht so in den Vordergrund, wie das für den sie unbefangen Lesenden der Fall ist. Das macht sich mitunter auch nachteilig bemerkbar. Denn bei Nietzsche z. B. dürfte die Frage, wie er etwas gekonnt hat, heute kaum noch zu trennen sein von der anderen, was er damit angerichtet hat. Und doch:

Der Band ist das Ergebnis gründlicher Sachkenntnis und einer wohl unerlernbaren, ganz eigenen Begabung für tiefschichtiges Lesen. Man mag an einzelnen Sätzen zweifeln, der mit dem Ästhetischen gesetzten Grenzen innewerden und während der langen Kapitel manchmal wünschen, daß einem doch die Geduld leichter fiele — am hohen Rang dieser Interpretationen zweifeln aber kann man nicht.

H. Stenzel S.J.

Hennings, Elsa: Hamlet. Shakespeares „Faust"-Tragödie. (300 S.) Bonn 1954, H. Bouvier & Co. DM 9,—.

Die kenntnisreiche Verfasserin legt einen neuen, jedoch nicht überzeugenden Erklärungsversuch des Hamlet vor. Dabei kommen alle deutschen Erklärer seit Lessing zu Wort, alle Quellen, insbesondere Montaigne, werden herangezogen; viele Ähnlichkeiten sollen dazu beitragen, das Rätsel zu enthüllen. Die Erklärung ist einfach: Hennings formt das bekannte Wort Uhlands um, „daß keine Haut über dem Kunstrichtertum aufleuchten werde, das nicht mit einem vollen Tropfen psychiatrischen Öls gesalbt ist" (107). Demzufolge werden die Äußerungen Hamlets vor den Psychiater gebracht und wird versucht, die aus der neurotischen Anlage (Melancholie) sich ergebende Fortentwicklung Hamlets als typischen psychopathischen „Fall" zu er-

weisen. Man wird von vornherein einem solchen Unternehmen unbefangen gegenübertreten. Allerdings wird dieses Wohlwollen bald verringert, wenn man die am Rand geäußerten Urteile liest: Hamann ist ein unstetes, haltloses, völlig egozentrisches Wesen (10), Dante ein offensichtlich schizoider Psychopath, Petrarca ebenso ein Psychopath, der dem schizoiden Formenkreis nahesteht, Tasso ist schizophren, Sören Kierkegaard ebenso ein genialer Schizophrener (152, 174) usw. Hennigs bemüht sich, alle Einzelheiten, Worte, Bewegungen usw. zu prüfen, in den Quellenanalysen Parallelen zwischen Worten und Bildern Montaignes und Shakespeares festzustellen, eine kleine Blütenlese aus der Geschichte der Magie zu bieten, über die Geschichte Tassos, Fausts usw. viel Material zusammenzutragen, aber das Kunstwerk als Ganzes, Shakespeare als Dichter (nicht als Verfasser einer Krankengeschichte) werden nicht erkannt. Auch über das Wesen der Tragik und der besonderen Tragik Hamlets weiß die Schrift wenig auszusagen.

H. Becher S.J.

Bollnow, Otto Friedrich: Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuer Dichter. Acht Essais. (260 S.) Stuttgart 1953, W. Kohlhammer Verlag. DM 12,80.

Der Verfasser suchte in den Jahren des Krieges und der Nachkriegszeit in dem Werk von Dichtern (Hugo von Hofmannsthal, Hermann Hesse, Josef Weinheber, Friedrich Georg Jünger, Werner Bergengruen, Novalis, E. T. A. Hoffmann, Eichendorff) philosophische oder allgemein menschliche Grundhaltungen, die in der Unruhe der Zeit Geborgenheit vermitteln können. Dabei war wohl zuweilen schon vor dem Eindringen in die dichterische Aussage eine Vorwahl und Vorüberzeugung wirksam, die in dem Dichter schon eine gewisse Prägung des Weltbildes vorwegnahm. Dadurch kommt hie und da eine Verzeichnung des Gesamtbildes des Dichters zustande, wie bei dem jungen von Hofmannsthal, der nicht nur die Lebensleere spürt, sondern sie auch überwindet. Anderseits zeigt sich Bollnow als ein umsichtiger, tiefgründiger Deuter eines dichterischen Kunstwerks. Er zeigt, wie die echten Dichter den zeitgenössischen (und ewigen) Existentialismus der Geworfenheit und Willkürautonomie in sich erlebten und überwanden. Ob die Überwindung auch für Weinheber im eigentlichen Sinn gilt, erscheint allerdings fragwürdig.

H. Becher S.J.

Kindermann, Heinz: Wegweiser durch die moderne Literatur in Österreich. (120 S.) Innsbruck 1954, Österreichische Verlagsanstalt.

Inhalt: Namen, Lebensspanne und Charakterisierung neuerer österreichischer Dichter, die Titel ihrer Werke und deren Erscheinungsjahr. Die Broschüre ist offenbar mit einem Blick für die Examensnöte von Studenten sowie ihrer gewöhnlich schmalen Kasse zusammengestellt, doch hofft der Verfasser, daß sie darüber hinaus allgemein volksbildend und kulturwerbend wirkt. Wirklich ist die Zahl berühmter Namen, die sich unter den etwa 600 Autoren finden, erstaunlich: Bahr, Hofmannsthal, Rilke, Zweig, Handel-Mazzetti, Kafka, Trakl, Werfel ... Welches andere Land ist so klein und doch literarisch so groß!

Ein Wegweiser, wie er sein soll; der nicht will, daß man bei ihm verweile, sondern sich knapp unterrichtet und dann weitergeht zu den Dichtern.

H. Stenzel S.J.

Dichtung

von Sydow, Eckart: Dichtungen der Naturvölker. Religiöse, magische und profane Lyrik. (284 S.) Zürich 1954. Phaidon Verlag. Bast DM 14,80.

Primitive Lyrik steht nicht wie moderne für sich allein; sie wird meist als Begleitung zu Musik und Tanz gesungen. Außerdem kann eine Übersetzung nur selten die Klangfarbe und den Rhythmus angemessen wiedergeben. Um so mehr wird man überrascht sein, wenn sich auch unter den hier gesammelten Stükken solche von großer Schönheit der Form und Eindrücklichkeit der Aussage finden. Gewiß sind im allgemeinen die primitiven Dichtungen einfach und sie wirken vor allem durch die rhythmische Wiederholung. Aber Beispiele, wie die Gebete der Pygmäen, das Gebet der Buschmänner an die Mondsichel, „daß auch wir lebend zurückkommen sollen, wenn wir sterben", eine Totenklage von Mangaia, manche Liebesklagen, auch ganz unerwartete Landschaftsschilderungen aus Polynesien ergreifen auch uns unmittelbar.

I. Bleibe

Wilder, Thornton: Einakter und Drei-Minuten-Spiele. (177 S.) Frankfurt am Main 1954, S. Fischer Verlag. Leinen DM 10,50.

Wenn ein Dichter es erlebt, daß auch schwächere Seiten von ihm, wie um Versäumtes nachzuholen, veröffentlicht werden, dann hat er festen Boden unter den Füßen. Den meisten Lesern dürfte freilich mit der Veröffentlichung solcher Spätfunde weniger gedient sein als mit Werken, wie der „Brücke von San Luis Rey" oder den „Iden des März", kraft deren Wilder sich in Deutschland durchgesetzt und beliebt gemacht hat.

Wilders Einakter und Drei-Minuten-Spiele erschienen bereits 1928 und 1931. In ihrer Kurzform verraten sie eine dramatische Begabung, die selbst unter ungünstigen Umständen nicht verkümmerte; denn die Kürze war für Wilder, „als ich Lehrer geworden war, gerade die richtige Länge, die sich be-

wältigen ließ, nachdem das Licht in den Schlafsälen gelöscht und der Stoß alberner französischer Schularbeiten mit entrüstetem Rotstift verbessert war" (Vorwort S. 11). In ihrem Inhalt zeigen einige Spiele Wilder als einen Beobachter, dem auch religiöse Fragen ein Anliegen sind, andere als einen moralfrohen Amerikaner. So ließe sich etwa aus dem „Engel auf dem Schiff" der Satz herauslesen, daß man beten solle, auch nachdem Gott schon geholfen hat; aus „Liebe — und wie man sie heilt" der Satz, daß selbst eine aufdringliche Leidenschaft noch das Recht auf Güte habe. Angesichts der Griffsicherheit, mit der Wilder auch tiefere Probleme darstellt, wirkt es freilich ungeschickt, an diese Eigenheit erinnert zu haben.

H. Stenzel S. J.

Jünger, Ernst: Das Sanduhrbuch. (208 S.) Frankfurt a. M. (1954) Vittorio Klostermann. Kart. DM 6,50, geb. DM 8,50.

In seinem neuen Buch beschäftigt sich Jünger mit der Zeit. In einem Zeitalter, in dem die Menschen keine Zeit mehr haben, in dem die Zeit immer genauer gemessen und eingeteilt wird und immer schneller verrinnt, will er darauf aufmerksam machen, daß wir noch Zeit haben können, daß die Zeit bereichert und daß wir in der Zeit auch das Zeitlose berühren. „Dem entspricht die Wiederannäherung der messenden Wissenschaften, vor allem der Physik und der Astronomie, an die Theologie, der sie dereinst entsprossen sind" (203). Es ist also ein besinnliches Buch, auch wenn es von dem Aktivismus der „Arbeiter"zeit Jüngers ausgeht und von der „Todesseite der Uhrenwelt" weiß. Schon der gelassene Stil des Buches, der gleichwohl nichts von der „Präzision" der „Präzisionsuhrenzeit" Jüngers verloren hat, zeigt es uns an. Freundlich berühren uns auch die zahlreichen Mitteilungen, die Jünger aus entlegenen Quellen zusammengetragen hat, über Sonnen-, Wasser-, Feuer-, Blumen-, Räder- und Sanduhren. Sie sind jeweils Symbole verschiedener Kultur- und Weltauffassungen. „Wir betrachten mit den Räderuhren die abstrakt-mechanische, und mit der Sanduhr die natürlich-elementare Zeit. In ihr liegt größere Erholung und freierer Genuß. Sie ist die Zeit der Muße und aller höheren Verrichtungen, humane, maßvolle Zeit. Sie führt uns zugleich an die Pforte der zeitlosen Gärten, wo keine Stunde schlägt" (198). H. Becher S.J.

Laski, Marghanita: Wer sucht wird gefunden. (222 S.) Bonn (bzw. Zürich) 1954, Verlag Bonner Buchgemeinde. Ln. DM 10,80.

Unter diesem gedankensplitternden Titel wird dem deutschen Leser ein aus dem Englischen stammender Roman geboten, dessen ursprünglicher Titel: „Little Boy lost", wörtlich übersetzt, zwar etwas rührend geklungen, die Handlung aber treffender bezeichnet hätte. Denn gerade dadurch, daß in ihr rührende und erschütternde Momente glaubwürdig eingebaut sind, unterscheidet sich der Roman von manchen anderen, die einen ähnlichen, im ersten Nachkriegsjahr nur zu leicht auffindbaren Stoff behandeln. Gehört denn dieser hüstelnde, rothändige Waisenhausjunge mir? Will ich überhaupt, daß ich in ihm mein Kind erkenne, oder sind mir vernarbte Wunden lieber? Kann er sich vielleicht noch an den Namen seiner Mutter erinnern, und wenn nicht: würde nicht gerade sie darauf drängen, daß ich ihn auch so zu mir nehme? — solche Fragen eines suchenden Vaters bedürfen für unsere Anteilnahme kaum einer überdurchschnittlichen Darstellung. Tatsächlich läuft der Roman am Anfang, bevor das Geschehen zwischen Vater und Kind in Fluß kommt, Gefahr, durch seine gängelnde Schreibart zu verdrießen. Auch scheint an nicht wenigen Stellen das englische Original mehr als zulässig durch. Und doch war „Little Boy lost" wert, übersetzt zu werden. H. Stenzel S.J.

Klose, Werner: Sonderauftrag in C. Erzählung. (44 S.) Tübingen 1954, Heliopolis Verlag DM 2,—.

Ein Kriminalist entlarvt einen Fotografen, der auf der Suche nach der Enträtselung des Todes den Schrecken des Sterbeaugenblicks im Lichtbild zu fassen sucht und zum vielfachen Mörder geworden ist. Die zielbewußt durchgeführte Erzählung ist vom Grauen des Unmenschlichen getragen, das man nur dadurch überwinden kann, daß man sich dem Leben, dem Tag und dem Schöpfer des Lichts, Gott, zuwendet. H. Becher S.J.

Lernet-Holenia, Alexander: Der junge Moncada. Roman. Mit 9 Zeichnungen von Fritz Fröhlich. (138 S.) Zürich 1954, Rascher Verlag DM 7,50.

Der harmlose Vorwurf einer pittoresken spanischen Komödie wird hier witzig und geistreich zum Roman umgeschrieben: Ein gutherziger, armer Teufel benutzt, dem Einfall der leichtsinnigen Gefährtin folgend, seinen Namen, um als falscher Graf aufzutreten, und gewinnt schließlich eine reiche Braut. Auch die erste Gefährtin erheiratet sich eine geldlich sichere Stellung, und damit ist die Geschichte aus. Die Gesetze der Dramatik sind nicht so in die Gesetze des Romans verwandelt, daß man an dem witzigen Spiel seine reine ästhetische Freude haben könnte. Gehaltlich will und kann der Roman nicht viel bieten. H. Becher S.J.

Leeman, Cor Ria: Der Schwanz des Teufels. Roman. (215 S.) Bonn 1954, Bonner Buchgemeinde. DM 10,80.

Die fälschlich Roman genannte Erzählung berichtet von den Jugenderlebnissen, Streichen und Nöten des kleinen, phantasiebegabten

Neeltje, der als ältestes Kind einer frommen Familie aufwächst, einen feinen Sinn für alles Religiöse hat, aber auch das Böse, „den Schwanz des Teufels", in sich spürt. Das Wort des Herrn, daß den Kindern das Himmelreich gehört, trägt das ganze Buch. Es ist wie ein Märchen, wenn man es mit dem vergleicht, was heute den Büchermarkt anfüllt; es ist aber doch Zeuge einer Wirklichkeit, die nicht viel von sich reden macht, um derentwillen aber wohl Gott unsere Welt erhält, die im argen liegt. H. Becher S.J.

Stone, Irving: Unsterbliche Frau. Ein biographischer Roman. (512 S.) Zürich 1954, Rascher Verlag. DM 18,75.

Der nicht eben gut übersetzte Roman schildert das Leben von Jessie Benton, der Gemahlin des Obersten John Charles Fremont. Die heroische Zeit der Vereinigten Staaten von Nordamerika wird im Buch lebendig: Die Überquerung der Rocky Montains, die Eroberung Kaliforniens, die Entdeckung der Goldvorkommen des Westens, der Sklavenkrieg usw. An all diesen Ereignissen hatten die beiden Hauptpersonen und auch ihre Umgebung entscheidenden Anteil. Dem Verfasser aber kommt es vor allem darauf an, die seelische Kraft und das innere Leben seiner Personen zu schildern, die in sich einen unbestechlichen Sinn für die Ordnung der Werte haben. Das schafft ihnen Glück und Zufriedenheit, aber auch Enttäuschung und Leid. Jessie, die Frau, wird da vielleicht als allzu vollkommen geschildert. Man wird nicht erwarten, daß ein biographischer Roman ein allseitiges Bild der Geschichte einer Zeit bietet und allen Strömungen des Geistes und des Lebens gerecht wird. Aber schon ein lebendig dargestellter Ausschnitt ist ein Gewinn und mehrt unseren menschlichen Reichtum. H. Becher S.J.

Musik — Film

Erpf, Hermann: Neue Wege der Musikerziehung. (120 S.) Stuttgart 1953, Curt E. Schwab. Ln. DM 4.80.

„Es kommt darauf an, die Funktion der Kunst in der Erziehung zu erkennen und anzuerkennen. Sie ist eine völlig andere als die der Wissensfächer. Nur deren Beispiel und überragendes Gewicht hat die Musik auf die Bahn gebracht, auch ein ‚Fach' sein zu wollen. Das kann sie aber nicht. Ihre Funktion ist nicht, ein Wissen anzuhäufen, sondern künstlerisches Erleben zu wecken, zu bilden und zu steigern. Das geschieht, namentlich im Jugendalter, durch künstlerisches Tun, nicht durch Belehrung und Lernen (51)." Unter Jugendalter versteht der Vf. hier vor allem die Reifezeit; denn er unterscheidet drei Stufen (31): „Die erste Stufe wird beherrscht durch das unbewußte Nachahmen (Kleinkind), die zweite durch das mehr und mehr bewußt werdende Nachmachen (Schulalter), die dritte durch allmählichen Übergang zum selbstbewußten eigenen Tun." In den Abschnitten „Musik und Mensch", „Musik als Lebensbegleiterin", „Musik als Lebensaufgabe", „Musik und Gemeinschaft" hat der Vf. den Mut, bescheiden aber ungeschminkt Irrwege und Einseitigkeiten weitverbreiteter Systeme und Methoden zu beleuchten und an ihrer Stelle durchaus gangbare Wege einer wahren, im Gesamtmenschlichen gegründeten Musikerziehung aufzuzeigen. Dabei wird die Bildung zum echten Liebhaber nicht weniger ernstgenommen als die Bildung zum Berufsmusiker. Aus jeder Seite spricht eine gesunde, vernünftige, menschliche Grundhaltung.

G. Straßenberger S.J.

Kirchenmusikalisches Jahrbuch. 37. Jahrgang, herausgegeben von Karl Gustav Fellerer. (114 S.) Köln 1953, Verlag J.P. Bachem. Brosch. DM 9,—.

Wissenschaftliche Beiträge über Sonderfragen der Choralgeschichte, der Polyphonie (Parodiemessen Palestrinas), des Kirchenliedes (Melodien zur Trutznachtigall), der Orgelmusik (Reger und Bach), über Musiktheoretiker des 16. (Ortwin Gratius, Andreas Papius) und Kirchenmusiker des beginnenden 19. Jahrhunderts (v. Kaa und Schmittbauer) bieten dem Leser wertvolle Erkenntnisse zu selten behandelten Fragen aus der Geschichte der Kirchenmusik. (Verwunderlich bleibt, wie auch in diesem Werk S. 86 der unausrottbare „Abt" Vogler sich einschleichen konnte.)

G. Straßenberger S.J.

Groll, Gunter: Magie des Films. Kritische Notizen über Film, Zeit und Welt. 77 Filmkritiken. (208 S.) München 1953, Süddeutscher Verlag.

Das Buch von Dr. Gunter Groll ist allein schon wegen der 77 ausgewählten Filmkritiken, die erstmals in der Süddeutschen Zeitung veröffentlicht wurden, wert gekauft zu werden. Dazu kommt noch die glänzend geschriebene, 22 Seiten umfassende Einleitung, die man zusammen mit dem Werk von Professor Walter Hagemann, Der Film (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 153 [1953/54] S. 318), zum Besten rechnen muß, was in Deutschland nach dem Krieg über das Filmwesen veröffentlicht wurde. Groll analysiert die Wesenszüge des guten Films, schildert die Mühe der Filmkritik, zählt die Gebote für einen Filmkritiker auf und enthüllt die Niederträchtigkeit der gelenkten Filmkritik. Man lese nur einmal, was Groll über die Abhängigkeit der Presse von der Filminseratenkundschaft schreibt (13). Groll, der im Ruf eines „Liberalen" steht, scheut sich nicht, auch in den Kritiken mitunter recht moralisch zu werden. Das Buch ist auch sprachlich eine Lektüre, die Freude macht.

M. Gritschneder S.J.

Liturgie zwischen Bewahrung und Bewegung

Von JOSEF A. JUNGMANN S. J.

Alte Bauwerke haben, seitdem historische Studien in Ehren stehen, immer ihre Schätzung gefunden. Während die letzten Bewohner sich notdürftig in ihnen zurechtzufinden suchen, haben Denkmalämter ihren Schutz übernommen und sorgen dafür, daß kein Stein von der Stelle gerückt, keine Umrißlinie verbogen wird — damit sie als Zeugen einer längst vergangenen Zeit zu uns sprechen und etwas von ihrem hohen Geist auf uns ausstrahlen können.

Auch der kirchlichen Liturgie ist im Laufe des vergangenen Jahrhunderts mehr und mehr eine solche Schätzung zuteil geworden. Nach den nüchternen Jahrzehnten der Aufklärung, die mit rauher Hand versucht hatte, auch die Formen des Gottesdienstes nach ihren Gesichtspunkten der Vernünftigkeit und Nützlichkeit umzugestalten, hat nicht nur ein Viollet-le-Duc sich mit neuer Hingebung den gotischen Kathedralen des Mittelalters zugewandt und ein Bauen, getreu nach den Vorbildern jener Zeit, in die Wege geleitet. Damals hat auch Prosper Guéranger seinen Kampf gegen alle wirklichen und vermeintlichen Entstellungen der römischen Liturgie in Frankreich eröffnet und in Solesmes einen Mittelpunkt strengster Pflege dieser Liturgie und vor allem des reinen gregorianischen Chorals begründet. Damals begannen die Pilgerfahrten zu den alten und zu den neuerstandenen Abteien. Dichter und Künstler fingen an zu schildern, was sie als Gottsucher in den helldunklen Hallen der Klosterkirchen mit staunenden Sinnen gehört und gesehen hatten.

Ein Karl Joris Huysmans folgt bei den Trappisten zu Igny jeder Bewegung des Liturgen und jeder Wendung der Melodie, und mit der Kunst des feinnervigen Ästheten gibt er die Eindrücke wieder, die er mit dürstender Seele in sich aufgenommen hat: Er sieht die letzte Silbe der Psalmverse das eine Mal zur Erde fallen und wie einen Wassertropfen sich zerteilen, das andere Mal scheint sie sich ihm „durch eine gewaltsame Anstrengung emporzuheben und in den Angstschrei einer vom Leib geschiedenen Seele zu verwandeln, welche nackt und in Tränen aufgelöst sich niederbeugt vor der Göttlichen Majestät". Ein andermal fühlt er sich „emporgetragen auf den Wolken der Töne, die von Kinderstimmen gleich leuchtenden Blitzen erhellt und vom Donner der Orgel erschüttert werden" („En route", 1895).

Um dieselbe Zeit kehrt Johannes Jörgensen bei den Mönchen von Beuron ein; was er dort erlebt hat, hat er in den zartgestimmten Kapiteln seines „Beuron" niedergelegt, das, in einer Jugendzeitschrift nachgedruckt, für

manchen von uns am Beginn des Jahrhunderts ein erster, erregender Weckruf wurde, auf die verborgenen Herrlichkeiten der Liturgie zu achten. Liturgie erschien uns als ein Wunderwerk, voll unerschlossener Geheimnisse, als ein Heiligtum, irgendwelcher Frühzeit des Christentums entstammend, so unantastbar und so unveränderlich wie das Wort Gottes selbst.

Eine solche Auffassung der Liturgie war vor einem halben Jahrhundert noch die maßgebende. Es war sozusagen die Zeit der liturgischen Denkmalpflege. Liturgie war das kostbare Gefäß für einen noch kostbareren Inhalt, vor allem für die Gnadenschätze der Sakramente, die der Kirche von ihrem göttlichen Stifter anvertraut waren, war heiliges Erbe, an dem nicht gerüttelt werden durfte. Und tatsächlich war nicht nur seit Menschengedenken, sondern seit Jahrhunderten an der Liturgie nichts mehr geändert worden, abgesehen von den neuen Festtagen, die sich aber auf das genaueste an das alte Schema zu halten hatten.

Zugleich war Liturgie nicht nur Vorrecht des Klerus, sondern auch dessen vorbehaltener Bereich. Er hatte das heilige Werk getreu nach der Vorschrift der Rubriken zu vollziehen in all seiner geheimnisvollen Rätselhaftigkeit und strengen Würde, während das gläubige Volk in ehrfürchtigem Abstand dem heiligen Geschehen beiwohnte und, etwa an Hand eines Gebetbuches, seiner persönlichen Andacht pflegte. Wohl hatten sich auch Formen gemeinsamer Andacht in der Volkssprache durchgesetzt: Man betete in der Kirche den Rosenkranz und den Kreuzweg; man sang Krippenlieder und feierte die Auferstehung. Manche Diözesen, wie diejenigen den Rhein entlang, hatten in ihren Gebet- und Gesangbüchern sogar einen reichen Vorrat solcher Formen, besonders für sonn- und festtägliche Abendandachten. Aber diese hatten mit Liturgie nichts zu tun; sie galten als eine exoterische Zone, die streng geschieden war vom esoterischen Bereich, vom heiligen Tempelbezirk der Liturgie. Und wo Formen dieser äußeren Zone einmal in eine zu enge Berührung mit der geheiligten Welt der Liturgie gerieten, wurden sie sofort mit dem Urteil „unliturgisch" hinausgewiesen. Was nicht lateinisch war und nicht von altüberlieferten Rubriken geregelt wurde, konnte nicht liturgisch sein.

Liturgie war einigermaßen in Gefahr, Gegenstand rubrizistischer Denkmalpflege und ästhetisches Schaustück zu werden. Geschichtliche Betrachtung der Liturgie schien Sache der Archäologen zu sein. Es ist nicht Zufall — und es ist in seiner Weise auch wieder begründet — daß das große einschlägige Lexikon, das 1907 von Cabrol und Leclercq begonnen und vor kurzem (1953) mit dem 15. (Doppel-) Band abgeschlossen wurde, Liturgie und christliche Archäologie zusammenfaßt: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. Und ähnlich wie in der Wissenschaft, so kann es wohl auch in der Lebenswirklichkeit geschehen, und zwar auch heute noch, daß nämlich Liturgie nur archäologisch gesehen wird; daß etwa jemand, der, mit kirchlichem Leben weniger vertraut, in die Lage kommt, einmal einem Pontifikalamt beizuwohnen, gefesselt wird von dem streng geregelten In-

einandergreifen der Bewegungen, vom Reichtum der Gewänder und Geräte und von der Würde des Gesanges und daß er das Ganze wie ein Kunstwerk aus alter Zeit empfindet; „Uralte Kultur", mit dieser zweifelhaften Anerkennung verläßt man dann das Gotteshaus.

Dabei ist es durchaus notwendig, in der Liturgie das Gesetz der Beharrung zu beachten und anzuerkennen. Und dies nicht nur aus psychologischen Gründen, aus Rücksicht etwa auf diejenigen Gläubigen, die nur bereit sind, das Altgewohnte mitzuvollziehen oder gelten zu lassen. Liturgie ist aus ihrem Wesen heraus konservativ. Der Mensch ist in einem beständigen Wandel begriffen, aber Gott ändert sich nicht, und auch seine Offenbarung, die in der Kirche niedergelegt ist, und die Heilsordnung, die in Christus gegeben ist, bleibt dieselbe. Gebet und Gottesdienst aber sind ein beständiges Einmünden und Heimfinden der unruhig schwankenden Menschenseele in die Ruhe Gottes.

Auch sind die Formen, die einmal zur Verherrlichung Gottes festgelegt sind, dadurch schon irgendwie geheiligt. Sie sind Gott geweiht wie eine Weihegabe, die man nicht mehr aus dem Heiligtum wegnehmen darf; das religiöse Gemüt sträubt sich dagegen, daß liturgische Formen ohne schwerwiegenden Grund geändert werden.

Und doch muß auch die Liturgie wie jeder lebendige Organismus sich fort und fort an vorgegebene Lebensbedingungen anpassen. Das wird in der Regel in lautlosem Wachstum geschehen; aber es wird auch Perioden beinahe völligen Stillstandes und Perioden stürmischen Vorandrängens geben. Unter den Tausenden von Handschriften liturgischer Bücher, die uns aus dem Mittelalter erhalten sind, gibt es kaum zwei, die vollkommen miteinander übereinstimmen. Jedes neue Sakramentar, jeder neuer Liber ordinum enthält bei aller grundsätzlichen Treue zur Überlieferung Weiterbildungen, wie sie lokaler Brauch und gewandelter Formensinn zu verlangen schienen.

Als dieses Wachstum gegen Ende des Mittelalters in ein ungesundes Wuchern übergegangen war, gebot schließlich das Konzil von Trient, und in seinem Sinne Pius V., der Heilige, ein energisches Halt. Mit der Herausgabe des Römischen Breviers (1568) und des Römischen Missale (1570) durch diesen Papst und mit ihrer verpflichtenden Einführung für die gesamte abendländische Kirche (mit bestimmten Ausnahmen) setzte eine Periode des Stillstandes ein. Denn es war nun festgelegt, daß, wie es in der Einführungsbulle zum Missale hieß, „nie mehr etwas hinzugefügt, weggenommen oder verändert werden dürfe" (nihil umquam addendum, detrahendum aut immutandum esse), eine Forderung, die wohl nicht für ewige Zeiten gemeint war und die auch so etwas Neues darstellte, die übrigens auch erst jetzt, in der Zeit des Buchdruckes, durchführbar war.

Drei und ein halbes Jahrhundert waren unter diesem Gesetz gestanden, als Pius X., wieder ein Heiliger, von Reformen in Missale und Brevier sprach und seine eigenen bedeutsamen Maßnahmen als einen „ersten Schritt" in

dieser Richtung bezeichnete. Kein Zweifel, daß nach so langer Ruhepause ein unmerkliches Weiterwachsen nicht mehr genügte; ein Ruck und mehr als ein einziger Ruck erwies sich als unerläßlich. Und zwar nicht bloß der dreieinhalb Jahrhunderte wegen, die inzwischen verflossen sind. Mehr als ein Jahrtausend war vergangen, seitdem die römische Liturgie in die Länder des Nordens übernommen worden war, und man hatte sie wohl bewahrt, gehütet, geübt, aber nicht wirklich sich innerlich zu eigen gemacht. Wie die allegorische Deutung der Zeremonien und auch die Art der Weiterbildung der Riten und Gebete zeigt, hatte man nur wenig Einblick gewonnen in den Sinn der überlieferten Formen und nur wenig Verständnis für ihre nüchtern-sachliche Art, ja selbst für ihren religiös-theologischen Hintergrund. Die religiöse Denkweise der Väter und diejenige, die aus einem Amalar von Metz oder aus einem Bernhard von Clairvaux spricht, sind bei aller Gemeinsamkeit des Glaubens zwei verschiedene Welten.

Hier hat sich seit dem vorigen Jahrhundert ein bedeutsamer Wandel vollzogen. Die Welt der Väter und damit die geistige Welt, aus der unsere Liturgie stammt, ist uns, dank dem Aufblühen der historischen Theologie und gerade auch der christlichen Archäologie, wieder ganz anders nahegerückt. Das christliche Altertum ist wieder erwacht; eine Flut von Erkenntnissen bietet sich uns dar; die ersten Baupläne der verschiedenen liturgischen Gebilde sind mit wachsender Deutlichkeit ans Licht getreten, und staunend erkennen wir ihre Umrisse noch in den liturgischen Formen der Gegenwart. Sie rufen danach, wieder in ihrem tieferen Sinn verstanden und gewertet zu werden.

Aber auch die religiöse Zeitlage ruft nach Formen des kirchlichen Lebens, wie sie in einer verständnisvollen Mitfeier der Liturgie gegeben sind. Breite Schichten des Volkes sind der Kirche entfremdet, andere sind vom Zweifel bedroht und sind in ihren Überlieferungen unsicher geworden. Naiv-frommes Brauchtum ist zerfressen von der scharfen Luft des naturwissenschaftlichen und technischen Zeitalters; nur was Substanz ist, hält noch stand. Solcher Art ist die Liturgie, die das wesentliche Beten darstellt, das die Kirche mit ihrem Herrrn zusammen Gott darbringt. Anderseits ist der Stand der Volksbildung so, daß die Masse der Gläubigen, soferne sie zu religiösem Mitleben bereit ist, sich nicht mehr begnügen will und kann mit billigen Deutungen oder mit dem frommen Ahnen eines aus ehrfurchtsvoller Ferne verehrten Geheimnisses, auch nicht mehr mit Ersatzformen und mit kleinen Anbauten an der Peripherie des Heiligtums. Das Denken der Zeit ist sachlich geworden wie ihre Bauweise.

So haben schon gegen Ende des letzten Jahrhunderts Bemühungen eingesetzt, die Liturgie dem Volke zu erschließen; das „Meßbuch der Kirche" von Schott mit seiner Übersetzung der liturgischen Texte und seinen ebenso lichtvollen wie knappen Erklärungen ist in Hunderttausenden von Exemplaren ins Volk hinausgegeben. Auf eine erste Phase des Mitlesens der liturgischen Texte ist bald eine zweite gefolgt, die nach dem Mitsprechen und

dem Mittun verlangte. Es ist die Zeit der Gemeinschaftsmesse, die sich als „Betsingmesse" auch in den Pfarren am Sonntag steigender Beliebtheit erfreut. Das „Wir" der Liturgie ist lebendig geworden; der Abstand von Altar und Volk ist kleiner geworden — nicht selten auch in der äußeren Gestaltung des Kirchenraumes. Die Gläubigen beginnen etwas zu fühlen vom heiligen Priestertum, das ihnen der erste Papst zugesprochen hat, und von ihrer Berufung, im Anschluß an das amtliche Priestertum selber das Opfer darzubringen, von der Papst Pius XII. spricht. Die Entwicklung geht Hand in Hand mit der Erneuerung und Vertiefung des Kirchenbewußtseins, die die letzten Jahrzehnte des kirchlichen Lebens kennzeichnet.

Aber schon greift die liturgische Erneuerung weiter; sie ruft nach einer dritten Phase. Die liturgische Erneuerung muß übergehen in eine Erneuerung der Liturgie; schon Pius X. hat sie im Auge gehabt. Die Erstarrung muß gelöst werden; nach Jahrhunderten des beinahe völligen Stillstandes muß der natürliche Lebensprozeß wieder aufgenommen werden, ja muß auch manches nachgeholt werden. Die Liturgie selbst kommt in Bewegung. Nicht zur Freude aller. Ist es nicht, wie wenn in einem uralten Gebäude Mauern zu wanken beginnen? Wie wenn an eine tausendjährige Eiche die Axt gelegt wird?

Zunächst hat sich in unseren Ländern nur das äußere Bild des Gottesdienstes einigermaßen geändert, soweit als es im Rahmen der bestehenden Vorschriften möglich war. Das Volk antwortet dem Priester — wie es im Grund die Rubriken immer vorgesehen haben; es empfängt die Kommunion innerhalb der Messe — wie es von jeher der rechten Ordnung entsprach. Gelegentlich tritt der Priester an den freistehenden Tischaltar mit dem Gesicht gegen das Volk — wie es nach den Rubriken schon immer zulässig war.

Es sind nicht die Schlechtesten, die über solche „Neuerungen" unruhig werden. Kein Geringerer als Paul Claudel hat sich — wenige Wochen vor seinem Tode — zum Wort gemeldet;[1] es klingt wie das Grollen eines alten Löwen, wenn er „mit aller Kraft" gegen die neue Sitte Einspruch erhebt, der zufolge der Priester am Altar zum Volk hingewendet „seine Messe ins Leere hinein" spricht, wobei ihm „nur mehr neugierige Zuschauer" gegenüberstehen, anstatt daß ein ehrfürchtig betendes Volk hinter ihm stünde, in dessen Namen er das Opfer darbringt. Aber solche „Neuerungen" sind ja nur der Anfang, sind nur erste Regungen eines neuen Lebenswillens. Pius XII. hat in der Liturgie-Enzyklika von 1947 die Tatsache der Entwicklung der liturgischen Formen und Texte mit Nachdruck hervorgehoben und hat den einschlägigen liturgischen Studien, wie sie besonders in den Klöstern der Benediktiner gepflegt werden,[2] hohe Anerkennung gezollt. Unter seiner Regierung sind auch schon beachtliche Eingriffe erfolgt, übrigens nur in Fortsetzung derjenigen, die Pius X. vorgenommen hatte: die neue Übersetzung des Psalteriums, die Ermöglichung der Abendmesse, die Milderung

[1] *P. Claudel*, La Messe à l' envers: Figaro littéraire vom 29. Januar 1955.
[2] Acta Ap. Sedis 39 (1947) 523 und 529.

der Nüchternheitsvorschriften vor der Kommunion und vor allem die kühne Erneuerung der Osternacht. Auch der Rahmen für die Verwendung der Volkssprache, die noch unter Pius X. mit dem Begriff der Liturgie unvereinbar schien, ist in der Bestätigung von regionalen Ritualien, vor allem der deutschen Collectio rituum (1950), erheblich erweitert worden.

Zudem wurde unter den Augen Roms in der römischen Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae", die schon seit Jahren Anregungen und Beiträge für eine Verbesserung der liturgischen Bücher, zunächst des Breviers und des Martyrologiums, veröffentlicht hatte, 1949 in aller Öffentlichkeit über das Ergebnis einer Umfrage berichtet, die diese Zeitschrift unter führenden Vertretern der liturgischen Wissenschaft und der Seelsorge im Welt- und Ordensklerus veranstaltet hatte, um ihre Ansicht über eine mögliche Reform zu erfahren, die zunächst das Brevier, aber dann die Liturgie überhaupt betreffen würde.[3] Seitdem sind in liturgischen und pastoraltheologischen Zeitschriften, in selbständigen Schriften und nicht zuletzt auf den Internationalen liturgischen Studientagungen, die seit 1951 aufeinander folgten, immer wieder mit mehr oder weniger Vorsicht und Zurückhaltung Idealbilder einer kommenden Gestalt der Liturgie oder einzelner Riten entworfen, dunkle Fragen erörtert, historische Beiträge zu Gunsten dieser oder jener Lösung geliefert worden.

Ein Thema, das dabei einigermaßen im Vordergrund steht, ist die Frage der liturgischen Sprache. Hier schien, wenigstens was die Messe betrifft, eine unüberschreitbare Schranke vorzuliegen in der Entscheidung des Konzils von Trient, das gegen die Reformatoren den Gebrauch des Lateins in Schutz genommen und diejenigen mit dem Bann belegt hatte, „die sagten, man dürfe die Messe nur in der Volkssprache feiern",[4] bis Hermann Schmidt in einer Monographie aus den Verhandlungen des Konzils klarstellte, daß das Konzil wohl am Latein festgehalten, aber eine theologische Begründung seiner Entscheidung bewußt vermieden habe, entsprechend der damaligen Zeitlage, in der das Latein immerhin noch die Sprache nicht nur der Gelehrten, sondern auch der Gebildeten war.[5]

So konnte Kardinal Lercaro, Erzbischof von Bologna, auf der Internationalen Liturgischen Tagung in Lugano 1954 den Wunsch aussprechen, es möchte dem christlichen Volk, das Pius X. zur Teilnahme am eucharistischen Brot geladen hat, durch den unmittelbaren Gebrauch der Volkssprache seitens des Priesters bei den Lesungen auch eine lebendige und wirksame Teilnahme am Brot des Wortes Gottes erlaubt werden.[6] Schon vorher hatte Rom durch das Schreiben an Kardinal Bertram vom 24. Dezember 1943 für das damalige Deutschland den in vielen Bistümern schon längst eingelebten Brauch des „Deutschen Hochamtes", also die Verbindung deutscher Meß-

[3] *A. Bugnini*, Per una riforma liturgica generale: Ephemerides liturgicae 63 (1949) 166—184.
[4] *Denzinger* n. 956.
[5] *H. Schmidt S.J.*, Liturgie et langue vulgaire, Rom 1950.
[6] Liturgisches Jahrbuch 3 (1953) 174.

gesänge mit dem lateinischen Amte des Priesters, als zulässig erklärt.[7] Die Diözesangebet- und -gesangbücher haben dafür im Laufe der Zeit einen reichen Vorrat von Liedern ausgebildet, die freilich meist nur eine vorläufige Lösung darstellen können.

Die Frage der liturgischen Sprache im Sinne der Verwendung der lebenden Sprache des Volkes in der Liturgie ist in der letzten Zeit von verschiedener Seite her ernstlich in Bewegung gekommen. Es ist von Interesse, einen Blick zu tun auf die Behandlung der Frage bei den orientalischen Kirchengemeinschaften und auf die Haltung, die Rom hier einnimmt. Eine Veröffentlichung aus jüngster Zeit bietet uns darüber wertvolle Aufschlüsse.[8]

Im Bereiche der byzantinischen Liturgie hatte der Patriarch Balsamon (um 1190) den Grundsatz formuliert: Diejenigen, die nicht griechisch verstehen, sollen je in ihrer eigenen Sprache die Liturgie feiern, nur müssen die üblichen Gebete genau aus dem Griechischen übersetzt sein. Nach dem gleichen Prinzip war die byzantinische Liturgie bei den slawischen Völkern schon von jeher auf slawisch gefeiert worden, in dem Dialekt, der davon die Bezeichnung „Kirchenslawisch" erhalten hat und der den verschiedenen slawischen Stämmen auch heute noch irgendwie verständlich ist.

Nach gleichen Prinzipien ist man bei der arabisierten, ehemals griechischen Bevölkerung der Küstenstriche des Vorderen Orients, den Melchiten, zum Arabischen und später bei den Rumänen zum Rumänischen als Liturgiesprache übergegangen. Als es mit starken Gruppen der Melchiten seit dem 13. Jahrhundert und mit solchen der Rumänen um 1700 zu Unionsverhandlungen kam, bildete die Liturgiesprache keinen Gegenstand besonderer Erörterung. Ebenso behielten ja die Armenier, die Kopten, die Chaldäer, die Äthiopier auch in der Verbindung mit Rom ihre hergebrachte Liturgiesprache, die allerdings in diesen Fällen nicht mehr eine lebendige Sprache war.

Eine förmliche Approbation durch Rom wurde bis ins 19. Jahrhundert nie in Betracht gezogen. Innerhalb der byzantinischen Liturgie wurde und wird nun auf orthodoxer Seite das liturgische Prinzip des Balsamon auch auf die neuen Völkerschaften angewendet; so geschah es z. B. in letzter Zeit noch hinsichtlich des Chinesischen und des Japanischen.

Nun ergab sich ein analoger Fall aber auch bei den mit Rom unierten ungarischen Ukrainern, die dem byzantinischen Ritus angehörten, aber ihre ukrainische Muttersprache längst vergessen hatten. Seit dem 17. Jahrhundert waren darum einzelne liturgische Texte und im Laufe des 19. Jahr-

---

[7] Ebd. 108—110. Diese Erklärung wird mit ein'gen Einschränkungen (auf die Ordinariumsgesänge und auf die Missa cantata ohne Assistenz) bestätigt in dem Schreiben der Ritenkongregation an Kardinal Innitzer vom 1. Juni 1955. In diesem Schreiben heißt es: „Die gegebenen Erlaubnisse sind mit folgenden Einschränkungen zu verstehen: a) ausgeschlossen sind die Pontifikalämter, die gesungenen Konventämter, die gesungenen Messen in Seminarien, Klöstern, Kapiteln und Kollegiaten (sie alle müssen in Latein gesungen werden). b) Auch in den Volkshochämtern muß das Proprium lateinisch gesungen werden, während das Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus Dei in deutsch gesungen werden können."

[8] *C. Korolevskij*, Liturgie et langue vivante (Lex orandi 18), Paris 1955, Editions du Cerf.

hunderts die ganze Liturgie ins Ungarische übersetzt worden. Erst 1896 wurde der Fall vor die Römische Behörde gebracht — in einer Zeit, in der (wie Korolevskji feststellt) hier weder so wie heute orientalische Studien noch eine liturgische Bewegung noch der genauere Gang der Verhandlungen beim Konzil von Trient bekannt waren. Es wurde also mit einem Verbot der ungarischen Sprache in der Liturgie geantwortet. Eine Reihe von Eingaben führte schließlich dazu, daß statt des Ungarischen 1912 das Griechische als Liturgiesprache vorgeschrieben wurde, also eine tote Sprache, die dem Latein des Abendlandes zu entsprechen schien, die aber dem Klerus der ungarischen Ukrainer ebenso unbekannt war wie das Slawische. Die Verordnung erwies sich als undurchführbar; und so wurde fortan am Stande der Dinge nicht mehr gerüttelt und die ungarische Liturgiesprache stillschweigend geduldet.

Eine ähnliche Frage ergab sich in unserem Jahrhundert für Estland, wo die orthodoxen Christen des byzantinischen Ritus im 19. Jahrhundert vom Kirchenslawischen zur Volkssprache, also zum Estnischen, übergegangen waren. In diesem Falle bestätigte Pius XI. 1929 in aller Form auch für den unierten Zweig dieser Christenheit den Gebrauch der lebendigen Volkssprache.

Ein weiterer Fall ergab sich bei den Christen der Malabarküste, die lange den Latinisierungsversuchen der Portugiesen ausgesetzt gewesen waren, aber im allgemeinen ihre syrische Liturgiesprache beibehielten. Als hier eine Gruppe von jakobitisch gewordenen Christen, die ihre indische Sprache, das Malayalam, auch in der Liturgie gebrauchten, 1930 mit Mar Ivanios (gest. 1953) zur Union zurückkehrten, behielten sie nicht nur ihren Ritus, sondern auch ihre Volkssprache als Liturgiesprache und wurden darin von Rom bestätigt.

Die Liturgiesprache ist aber nur ein Gegenstand, in dem bei einer Erneuerung der Liturgie Änderungen in Betracht kommen, und nicht einmal der schwierigste. Als ich im Sommer 1927 mehrfach Gelegenheit hatte, mich mit dem großen Liturgiker Anton Baumstark zu unterhalten, bemerkte er einmal: „Ich möchte nicht den Tag erleben, an dem die liturgische Bewegung ihr Ziel erreicht"; er meinte damit, in einer freilich anfechtbaren Unterstellung, die restlose Verwendung der Volkssprache, und deutete an, daß man dann erst vor der viel schwereren Aufgabe stehe, religiöse Gedankengänge und Sprechweisen, die vor eineinhalb Jahrtausenden festgelegt wurden, den so ganz anders geprägten Menschen unseres Zeitalters mundgerecht zu machen.

Das Problem ist ernst. Die Lösung muß von zwei Seiten her versucht werden: Einmal durch eine gewisse Verdeutlichung und Verlebendigung der liturgischen Formen, anderseits aber auch durch eine Glaubensverkündigung, die dem Geist der Liturgie entgegenkommt.

Die Liturgie muß pastoraler werden. Die steigende Betonung der seelsorglichen Interessen ist schon das bezeichnende Merkmal, das an der litur-

gischen Bewegung der letzten beiden Jahrzehnte immer deutlicher hervorgetreten ist; diese Betonung läßt nun aber auch Wünsche an die Liturgie selbst immer stärker fühlbar werden. Es handelt sich vor allem um den Gottesdienst der Sonn- und Festtage. Dieser muß so werden, daß er für den katholischen Christen von durchschnittlicher Bildung in seinem wesentlichen Verlauf nicht nur verständlich ist und von ihm äußerlich mitvollzogen werden kann — der Typus jener Christen, die die Messe nur gelangweilt „abstehen", müßte verschwinden —, sondern daß er Einladung und Hilfe wird zu einer wirklichen Anbetung „im Geiste und in der Wahrheit", ja, daß er auch Stütze sein kann für ein frohes Glaubensbewußtsein und für ein christliches Leben im rauhen Alltag.

Darauf zielen ja auch schon die liturgischen Bemühungen im Rahmen der heute gegebenen Möglichkeiten, die nicht gering sind. Sie gehen darauf aus, die Formen der Beteiligung des Volkes, die in den liturgischen Regelungen seit dem Mittelalter fast ganz vernachlässigt waren, darum aber auch Spielraum für eine solche Neuordnung lassen, neu zu gestalten und zu beleben. Hier ist bekanntlich schon Bedeutendes geschehen. Das Volk ist dort, wo die Seelsorge mit der Zeit Schritt gehalten hat, nicht mehr stummer Zuschauer im Gottesdienst. Der kirchliche Volksgesang hat einen gewaltigen Auftrieb erhalten. Man ist sich dessen bewußt geworden, daß er einen echten Bestandteil des kirchlichen Gottesdienstes darstellt, und daß ihm darum nach Text und Melodie eine größere Nähe zur Liturgie gebührt, als im Großteil der herkömmlichen Kirchenlieder gegeben ist.

Die Entwicklung hat bereits zu einer gewissen Beunruhigung in den Kreisen der Kirchenmusik geführt, von der es mehr und mehr sichtbar wird, daß sie in den Jahrhunderten ihres ruhmreichen Aufstieges einen Boden bebaut hat, den das christliche Volk wenigstens zum Teil wieder selbst zu bebauen berufen erscheint. Es braucht kein voller Rückzug aus einem mühsam aufgebauten Kolonialreich zu sein, wohl aber wird ein geordnetes Nebeneinander von Volksgesang und Kirchenmusik gefunden werden müssen.

Aber nicht nur auf der Seite des Volkes, auch auf der Seite des Altars, in der Liturgie im engeren Sinn, sind Maßnahmen nötig; an Vorschlägen, die sowohl dem Geiste der Tradition wie den Interessen der Seelsorge gerecht zu werden versuchen, fehlt es nicht.[9] Sie gehen dahin, daß das Bild der Messe, wie sie der Priester feiert, durchsichtiger werden müßte; manches Beiwerk darf zurücktreten oder verschwinden — in diesem Sinne hat die Messe der erneuerten Ostervigil am Anfang und am Ende bereits Abstriche erhalten, und im gleichen Sinne ist durch das Dekret vom 23. März d. J. für die Sonntagsmesse die Vielzahl der Orationen beschränkt worden.

Die Gliederung der Messe darf deutlicher werden, und zwar sowohl in ihren Hauptteilen, die sich klarer voneinander abheben sollten: Vormesse,

[9] Sie sind im wesentlichen niedergelegt im Liturgischen Jahrbuch (seit 1951) und in den Zeitschriften „La Maison-Dieu" (Editions du Cerf) und „Questions liturgiques et paroissiales" (Mont-César).

Gabenbereitung, Hochgebet, Kommunion, wie auch in Einzelheiten, z. B. durch Vorverlegung der symbolischen Händewaschung an den Anfang des Offertoriums. Die Lesungen aus der Heiligen Schrift sollten, vielleicht durch Einführung eines mehrjährigen Zyklus, bereichert werden. Das volkstümliche und volksnahe Element der Fürbitten, für das am Ende des vorigen Jahrhunderts durch die Einführung der Gebete nach der Messe eine unorganische Ersatzform geschaffen wurde, müßte durch eine Erneuerung des Gebetes der Gläubigen nach dem Lesegottesdienst wieder voll zur Geltung kommen. Die Präfation der Sonntagsmesse sollte wieder österlichen Klang erhalten und auch die Danksagung nach der Kommunion könnte mit Rücksicht auf die Kommunion des Volkes neu gestaltet werden.

Was das Kirchenjahr betrifft, so hat die Reform in einem entscheidenden Punkt ja bereits eingesetzt; es ist selbstverständlich, daß die Erneuerung der Osternacht in einer Neuordnung der gesamten Liturgie der Karwoche weitergeführt werden muß.[10] Das Dekret vom 23. März d. J. führt die Linie, die schon Pius X. eingeschlagen hat, fort, indem das Offizium der Quadragesima eine neue Betonung erhält gegenüber den einfallenden Heiligenfesten, und indem u. a. die Oktav des Immaculatafestes nicht mehr den Advent und die des Josefsfestes nicht mehr die österliche Zeit durchbricht.

Bezeichnend und verheißungsvoll sind die Entwicklungen auf dem Gebiete des Stundengebetes. Während, wie eben erwähnt, in vorsichtigen Versuchen eine Reform des Brevieres der Kleriker sich anbahnt, sind in den letzten Jahren wie mit einem Male in den verschiedenen Ländern Laienbreviere hervorgetreten,[11] in denen zunächst religiöse Gemeinschaften ihre tägliche Andacht mit mäßigem Zeitaufwand in der Volkssprache und doch im Anschluß an das überlieferte Offizium pflegen können, anstatt sich auf das immer gleiche kleine Marienoffizium oder auf andere sekundäre Gebetsformen beschränken zu müssen.

Anderseits beginnen sich in den Diözesangebet- und -gesangbüchern auch bei den verschiedenen Abendandachten im Laufe des kirchlichen Jahres die Strukturgesetze liturgischen Betens durchzusetzen: der Ausgang von einer biblischen Lesung, das Wechselgebet in seinen verschiedenen Formen, der Abschluß in einer eigentlichen Oration. Der merkwürdig große Kontrast, der durch Jahrhunderte zwischen einer Volksandacht und einer liturgischen Vesper bestand, zwischen Gebilden, die im Grunde doch beide aus dem gleichen Wesen der kirchlichen Gemeinschaft hervorgehen, ist gemildert worden. Kirchliche Liturgie und Gebet der in der Kirche versammel-

[10] Vgl. die Ausführungen von *J. Löw*, Die liturgische Reform des Sacrum Triduum: Heiliger Dienst 7 (Salzburg 1953) 87—98.

[11] Vgl. das eben erschienene Tagzeitenbuch des monastischen Breviers hsgb. von der Erzabtei Beuron. Regensburg 1953³, Friedrich Pustet. DM 23,—. Eine kritische Übersicht über sechs z. T. schon weit verbreitete Laienbreviere und eine das Kirchenjahr beachtende Anpassung des Marianums bietet H. Schmidt, Officium Parvum B.M.V. et Breviaria Parva in religiosis tam Fratrum quam Sororum Congregationibus: Periodica de re morali canonica liturgica 43 (1954) 115—133. Vgl. auch *J. M. Hum*, Les fidèles et l'Office divin: La Maison-Dieu 34 (1953) 157—163.

ten Gemeinde rücken wieder enger zusammen, so wie ja auch Kirche und Volk wieder enger zusammenrücken. Doch bis solche Entwicklungen, deren Ansatz wir heute zu erkennen glauben, bis zu einem gewissen Grade durchgedrungen sind, werden noch viele Jahre vergehen müssen, selbst wenn Gott seiner Kirche ruhige Zeiten und gedeihlichen Fortgang schenkt.

Auch liturgische Reformen können nicht schlechthin von oben gemacht werden, bei aller letztlichen Verfügungsgewalt des Apostolischen Stuhles, wie sie in can. 1257 ausdrücklich festgelegt ist. Auch die liturgische Wissenschaft kann solche Reformen wohl vorbereiten helfen, kann Vorschläge entwickeln und sie aus Geschichte und Theologie begründen, sie kann ihnen aber nicht Leben verleihen. Es muß auch im christlichen Volk die entsprechende Atmosphäre bereit sein; es muß also die Seelsorge einer Erneuerung der Liturgie die Wege bereiten, in Katechese und Predigt und auf allen Wegen, auf denen christliches Glaubensbewußtsein aufgebaut wird. Glaubensverkündigung und Gottesdienst sollten einander entsprechen wie Wort und Antwort. Glaubensverkündigung und Gottesdienst müßten einander kongruent sein.

Wenn wir heilende Kräfte in der Liturgie entdecken, in ihren großen Perspektiven, in ihrer klaren Christozentrik, in ihrem warmen Gemeinschaftsdenken, so müssen diese Kräfte, sollen sie ihre ganze Wirkung entfalten können, zugleich in der Glaubensverkündigung lebendig werden. Denn sie sind zuerst im Glaubensgut enthalten, aus dem die Liturgie erwachsen ist.

Gerade in diesen Tagen wird in Deutschland auch auf dem Boden der Glaubensverkündigung ein wichtiger Schritt nach vorwärts getan — mit der Einführung des neuen Katechismus. Seinen Verfassern hat das Ideal vorgeschwebt, das eben angedeutet wurde: die Hinführung zu einem christlichen Bewußtsein, das in der Liturgie der Kirche seinen vollentsprechenden Ausdruck findet. Auch der zweite deutsche liturgische Kongreß in München wird auf das gleiche hohe Ziel gerichtet sein, wenn er bemüht sein wird, Verständnis zu wecken für die Schätze der Frömmigkeit, die in der Liturgie niedergelegt sind.[12] Es muß einmal dahin kommen, daß die Ecclesia orans nicht mehr bloß ein Ideal ist, das in den liturgischen Büchern steht und das vom zelebrierenden Klerus einigermaßen gelebt wird; denn das ganze gläubige Volk ist doch jene Ecclesia, die in der Liturgie betend vor Gott hintreten soll.

---

[12] Vom 29. August abends bis 1. September.

Hölderlins Christus-Bild

Von EDUARD LACHMANN

Die Gretchen-Frage: „Wie hältst du es mit der Religion?“ wird von einem schlichten Gemüt, das sicher im angestammten Glauben wohnt, an den frei schweifenden ungebundenen Geist gerichtet. Die Antwort ist immer unbefriedigend, es kann nicht anders sein. Trotzdem wäre es, wenn auch nutzlos, immerhin denkbar, daß einer diese Frage an den *Menschen* Hölderlin — nicht an den Dichter — richtete. Er war sozusagen auf Staatskosten als Theologe ausgebildet worden, und die Ausflüchte, mit denen er sich um eine Pfarrstelle herumdrückte, hätten den Argwohn seiner Lehrer im Stift sehr wohl erregen können. Aber waren nicht Hegel und Schelling seine Stiftsbrüder gewesen? Wie, wenn an diese die Frage gerichtet worden wäre? Und welches orthodoxe Maß für Rechtgläubigkeit hätte man anwenden sollen? Um die Wende zum 19. Jahrhundert war vom „festen Buchstaben“, an den zu glauben war, gerade in der schwäbischen Heimat Hölderlins nicht viel die Rede mehr. Kommende Geistesgewitter erschütterten die Luft, ein Wirbelsturm braute sich hinter pietistischer Enge zusammen, gerade auch hinter den wohlbehüteten Mauern des Tübinger Stifts.

Jene Gretchenfrage ist aber tatsächlich an den Menschen Hölderlin jahraus jahrein von seiner besorgten Mutter gerichtet worden. Wir kennen seine Antworten und haben keinen Grund, sie als Ausflüchte zu nehmen, was bei einem so reinen Geist wie Hölderlin, noch dazu seiner Mutter gegenüber, gar nicht vorstellbar wäre.

Eine rationale Antwort auf die Situation ist leicht zu geben. Ein Überlieferungsglaube ohne lebendige Vorstellung von der Allgegenwart Gottes läßt seinen Bereich leer erscheinen. „Nah ist, doch schwer zu fassen der Gott“, dieser Anfang der Patmos-Hymne ist eine Klage über das entgottete Weltfeld. Der Gott der Theologen ist zu einem tauben, sich verhüllenden Gott geworden; wenn und wie die Theologen von ihm reden, erscheint das dem Dichter wie eine Blasphemie.

An den *Dichter* Hölderlin aber die Gretchenfrage zu richten, wäre in der Tat widersinnig. Wohl ist die religiöse Sphäre von der dichterischen scharf zu scheiden, der Dichter ist nicht Prophet im alttestamentlichen Sinne, er verkündet keine für andere verbindlichen religiösen Wahrheiten. Auch das Wort vom Dichter als „Seher“ (vates) darf nicht etwa religiös gedeutet werden. Dennoch dichtet, wie Goethe gesagt hat, im Dichter wohl stets „eine ältere, kindlichere, eine wundergläubige, homerische, göttersichtige Schicht mit“. Hölderlin nannte den Dichter einen, der dem „Höchsten“ geeignet ist. Man kann das gar nicht ernst genug nehmen. Er reicht mit seiner Erfahrung, seinen Gesichten, Visionen hinüber in den unsichtbaren Bereich der Wahrheit. Von ihr plötzlich wie von Licht oder Feuer getroffen, formt er in der Sprache ein dichterisches Bild. Dieses Bild gibt uns eine natürlicherweise

rätselhaft erscheinende Kunde von Vorgängen im Bereich der Wahrheit, es ist ein wirkliches Zeichen der Allgegenwart Gottes, ein Wink, ein Schnittpunkt des Zeitlichen mit dem Überzeitlichen („intersection of the timeless with time", T. S. Eliot), von dem auch der gründlichste Gottesgelehrte nichts wissen und darum auch nicht viel halten kann. Kein Wunder, daß diese Bilder häretischen Glanz haben, sie sind nicht für die Orthodoxie bestimmt. Auch hier wieder ein Wort des alten Goethe, um das Häretische an einem Einzelzug darzustellen. Dichtend seien wir Polytheisten, während wir sittlich Monotheisten seien (und als naturverbundene und naturforschende Wesen „alles voll von Göttern" in hylozoistisch-pantheistischem Sinne sehen). In jener polytheistischen Schicht sieht Goethe das speziell dichterisch Produktive beheimatet.

Aber nicht mit Goethes Pantheismus soll der Fall Hölderlin verglichen oder erklärt werden. Sein Fall ist sehr viel spezieller gelagert. Allerdings hat der junge Hölderlin der in seiner Zeit und in seinem Lebenskreis mächtigen Zeitströmung des Pantheismus seinen Tribut gezahlt. Mit seinen Stiftsfreunden vereinigte er sich unter dem Zauberzeichen Hen Kai Pan und in seiner Dichtung, vor allem im Wasser- und Flußsymbol, hat er der panentheistischen Sehnsucht: „Zurück ins All die kürzeste Bahn" hinreißenden Ausdruck gegeben. Schließlich ist der „Empedokles" nichts anderes als die Erfüllung jener Sehnsucht. Man darf aber nicht übersehen, daß Hölderlin von Anfang an jene Sehnsucht als eine Art menschlichen Frevel angesehen hat. Die Rheinhymne zeigt im Flußverlauf die Grenzen für titanischen Übermut auf, und die Spätstufe des Empedokles führt als Gegenspieler des Empedokles den weisen Manes ein, der an den Helden die Frage richtet, ob er denn den Sprung ins Nichts oder ins All wagen *dürfe*. Dies ist in einer Schrift von Beda Allemann, „Hölderlin und Heidegger", Atlantis Verlag, Zürich, Freiburg im Breisgau 1954, neuerdings überzeugend und mit bestechenden Gründen nachgewiesen worden, vor allem daran, wie und warum auf den verschiedenen Stufen der Empedokles-Dichtung die viel erörterte Schuldfrage bei Empedokles immer mehr an Gewicht verliert.

Beda Allemann findet für jene Todessehnsucht die glückliche Formel einer „empedokleischen Haltung", während er die Gegenposition die „königliche Haltung" nennt, aus Hölderlins Anmerkung über ein Pindarfragment abgeleitet. Damit sind ein für allemal richtunggebende Erkenntnisse ausgesprochen. Hölderlin entscheidet sich für die „königliche Haltung", das Leben muß durchgestanden und darf selbst nicht einmal aus Enthusiasmus weggeworfen werden.

Ohne der Erörterung vorzugreifen, sei schon hier nur fragend aufgeworfen: Wenn man etwa bei Hölderlin eine antike und eine christliche Denkweise feststellen sollte, wie auch immer sich beide zueinander verhalten mögen, zu welcher wäre wohl die empedokleische Haltung zu rechnen? Kann man in der Dichtung Hölderlins die Gestalt Christi der von „der Erde fortjauchzenden Todeslust" zurechnen, seinen frühen Tod einer „empedoklei-

schen" Haltung zuschreiben? Oder entspricht die panentheistische Denkweise nicht vielmehr dem, was wir gerade im antiken Weltgefühl und nicht im christlichen als herrschend annehmen?

Zunächst die Frage: Was hat Hölderlin von den Göttern Griechenlands ausgesagt? Es fällt auf, daß nicht viel von dem homerischen Polytheismus zu spüren ist. Genannt werden nur wenige Gottheiten. Unabweisbar ist, daß er nicht wie Schiller und die Zeitgenossen von der Antike als einem schönen Traum der Menschheit gesprochen hat. Die griechischen Götter sind bei Hölderlin echte Seinsbilder des Wahren. Sie wirken heute nicht mehr. Aber in ihrer Zeit und in ihrem Raum verbürgten sie den Menschen einen immerwährenden Göttertag, eine Sichtbarkeit des Göttlichen, so etwa wie sich der Christ die Zeit vor dem Sündenfall vorstellt. Hölderlins griechische Vision hat wahrlich einen paradiesischen Glanz.

Auf jenen griechischen Göttertag folgte die christliche Nacht, auf die Göttergegenwart die Gottesferne. Es hat zunächst den Anschein, als ob Hölderlin die Griechenzeit und ihre Götter über das abendländische Christentum stellte. Seine elegische Klage über das Hinwegschwinden jenes Göttertages läßt wenigstens darauf schließen.

Aber wie verhält es sich damit in Wirklichkeit? Daß die griechischen Götter wahngeschaffene Götzenbilder gewesen seien, klingt angesichts der Hölderlinschen Verherrlichung wie eine Blasphemie. Die Realität selbst ist schwer greifbar. Jedoch wird ein Religionsforscher der griechischen Antike vor vielen Aussagen Hölderlins den Kopf schütteln. Sie sind, namentlich in den Anmerkungen zu den Sophokleischen Tragödien von blitzhaft erhellender Kraft, aber höchst unorthodox, wenn das Wort erlaubt ist. Was soll der Erforscher der griechischen Religion mit dem Kernsatz Hölderlins in den Anmerkungen zur Antigone anfangen, wonach der Charakter des Zeus dadurch bestimmt werde, „das Streben aus dieser Welt in die andere zu kehren zu einem Streben aus einer anderen Welt in diese". Zumal später diesem Satz folgt: „Für uns, da wir unter dem eigentlicheren Zeus stehen, der ... den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andere Welt, entschiedener zur Erde zwinget."

Am Ende, in den Christus-Hymnen werden vor allem Herakles und Dionysos genannt. Die gewichtige Rolle, die hier Herakles unter den griechischen Göttern spielt, wird den Religionsforscher ebenso überraschen wie die mäßigende, völkerbefriedende Wirkung des Dionysos, „der an die Wagen spannte die Tiger". Mit Sicherheit erkennt man, daß dieser Dionysos Hölderlins nicht das Dionysische verkörpert, wie es von Nietzsche neu in die Welt gerufen worden ist.

So wie der orthodoxe christliche Theologe auf Schritt und Tritt bei Hölderlin auf Häresien zu treffen scheint, nicht anders der wissenschaftliche Religionsforscher; und doch werden beide trotz aller Häresien von der Macht und Gewalt der Aussagen Hölderlins ergriffen sein.

Diese Zwiespältigkeit hat zu einer zwiespältigen Auslegung geführt. Es

gibt eine interpretatio graeca und eine im Schatten stehende, belächelte interpretatio christiana. Für die interpretatio graeca sind die Christus-Hymnen Hölderlins eine Verlegenheit, während die Aussagen Hölderlins über die griechischen Götter der interpretatio christiana keine Schwierigkeiten bereiten (Guardini, Przywara).

Denn so befremdend für ein christliches Gemüt auch Hölderlins Klage um den entschwundenen Göttertag klingen mag, daß eine geschichtliche Kontinuität zwischen Antike und Christentum besteht, kann nicht geleugnet werden, und welcher Christ könnte den Griechen vorwerfen, daß sie ihre hohe Zeit *vor* Christus gehabt haben? Ein christlicher Kirchenlehrer sagt, daß die griechischen Götter abdanken mußten, entthront wurden.

Es liegt nahe, sowohl die einseitige interpretatio graeca wie eine einseitige interpretatio christiana abzulehnen und zu erkennen, daß Hölderlin, wenn er als Dichter spricht, antike oder christliche Bilder nur als dichterische Bilder für seine echten Visionen gebraucht. Man könnte das leicht an jeder seiner Hymnen nachweisen, sie treffen das Wahre und nur unser beschränktes Verhältnis zur Wahrheit hindert uns, sie als Wahrbilder zu erfassen. Der Rat bedeutender Männer, jeden Auslegungsversuch zu unterlassen, hat vieles für sich.

> . . . Wie Morgenluft sind nemlich die Nahmen
> Seit Christus. Werden Träume. Fallen, wie Irrtum
> Auf das Herz und tödtend, wenn nicht einer
> Erwägt, was sie sind und begreift.

Das „Erwägen" und „Begreifen" wird aber, wie man sieht, keineswegs abgewiesen, und Verzicht auf Auslegung führte dazu, an dem Ringen Hölderlins um Klarheit in seinen Christus-Hymnen vorbeizusehen.

Martin Heidegger, dem wir auf einem dem Philologen nicht zugänglichen Wege tiefe und überraschende Einblicke in das Wesen der Dichtung Hölderlins verdanken, kennt weder eine interpretatio graeca noch eine interpretatio christiana. Indem er das metaphysische Vorfeld durchstößt, gelangt er an die Grenze des Raums, wo sich die Visionen Hölderlins vollziehen.

Aus Raumgründen sei ein kleines Fragment aus der Titanen-Hymne angeführt:

> Noch aber hat andre
> Bei sich der Vater.
> Denn über den Alpen
> Weil an den Adler
> Sich halten müssen, damit sie nicht
> Mit eignem Sinne zornig deuten
> Die Dichter, wohnen über dem Fluge
> Des Vogels, um den Thron
> Des Gottes der Freude

Und decken den Abgrund
Ihm zu, die gelbem Feuer gleich, in reißender Zeit
Sind über Stirnen der Männer,
Die Prophetischen, denen möchten
Es neiden, weil die Furcht
Sie lieben, Schatten der Hölle.

Das ist weder panentheistisch noch griechisch noch christlich, sondern eine gewaltige Vision eines wirkenden, wirklichen Gottes; wie kläglich versagt vor einer solchen Bildgewalt eine interpretatio graeca oder christiana.

Aber Hölderlin selbst verbietet uns den bequemen Ausweg, seine Aussagen als Rätselschrift jenseits aller begrifflichen Faßbarkeit hinzunehmen. Genauere Prüfung ergibt, daß er selbst in den späten wahnsinnumwölkten Aussagen immer das Wahre trifft, seine Klage um den schwer zu fassenden Gott, dessen „Fehl hilft", trifft mit prophetischer Sicherheit unsere eigene Existenz. Sein Hymnen-Werk gipfelt in drei Christus-Hymnen, einmal „Die Friedensfeier", so genannt nach einer kürzlich aufgefundenen Reinschrift, von der wir freilich nicht mehr sagen können, als daß sie formal ein abgeschlossenes Ganzes ist, nicht aber ob sie wirklich als letzte Fassung der Fragmente: „Versöhnender der du nimmer geglaubt ..." anzusehen ist. Sodann die Hymne: „Der Einzige" und schließlich die Hymne: „Patmos".

In diesen drei Hymnen, von deren letzten zwei noch Fassungen aus der Wahnsinnszeit vorliegen, ringt Hölderlin um das Problem, das bisher zwischen den Zeilen angedeutet wurde, nämlich wie Christus mit der griechischen Götterwelt zu verbinden ist. In diesen Christus-Hymnen finden sich so viele präzise Aussagen über Christus, daß wir vor ihnen nicht den Kopf in den Sand stecken können.

Je nach Neigung zur interpretatio graeca oder zur interpretatio christiana läßt sich nun leicht durch Hervorhebung des einen und Unterdrückung des anderen eine Einheitlichkeit des Dichtungsbildes festlegen, die in Wirklichkeit nicht gegeben ist. Aber man kann um bestimmte Aussagen Hölderlins über Christus in seinen Christus-Hymnen nicht herumkommen und darf sie vor allem nicht verbiegen. So ist über den reinen und demütigen Gottesmann Hölderlin ein Streit der Ausleger erwachsen.

Die interpretatio graeca herrscht vor. Das ist zunächst geschichtlich bedingt. Die Erweckung oder Entdeckung Hölderlins durch Hellingrath fällt in die ersten Jahre des zweiten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts. So wie damals Stefan George der Jugend die Antike neu und groß gezeigt hatte, so geschah es nun auch mit Hölderlin. Seine antike Vision ergriff die Herzen vor allem der Jugend und kam der allgemeinen Bereitschaft für Mythisches entgegen. Das Christliche in Hölderlins Dichtung wurde zunächst übersehen. Eine von christlichen Glaubenswahrheiten nicht mehr ergriffene Welt gab sich um so ergriffener dem göttlichen Hauch hin, der sie aus Hölderlins

Dichtung anmutete. Der Anfang der Patmos-Hymne sprach zu jedem dieser Menschen mit ursprünglicher Gewalt, ihr Schluß, das Lob des „festen Buchstabens" der Schrift wurde nicht recht beachtet, wie denn noch heute der Patmos-Hymne der Charakter einer Christus-Hymne abgesprochen wird. (So vor allem von Beda Allemann, darüber unten Näheres.)

Dem schlossen sich die Interpretatoren an, wenn sie von „Hölderlin und seinen Göttern" sprachen (Böckmann). Das Christliche in den Christus-Hymnen blieb eine Verlegenheit, die sich u. a. auch darin zeigte, daß in den Jahresberichten über die Hölderlinliteratur von Beck im Hölderlin-Jahrbuch der Wink gegeben wurde, es künftig unerörtert zu lassen. Die in den letzten Jahren veröffentlichten Bücher darüber, vor allem das gewaltige Buch von Przywara wurden als Versuche abgetan, Hölderlin „katholisch oder protestantisch" zu machen. Man sprach davon, daß die interpretatio christiana versuche, „den großen Fremdling zwischen den Zeiten, den Sänger des neuen heidnisch-christlichen Göttertags, unter unerschrockenem Umbau seiner Gesamtstruktur in einen Zeugen der kirchlichen Botschaft ... zu verwandeln". (So Hans Pyritz in dem Aufsatz: „Zum Fortschritt der Stuttgarter Hölderlin Ausgabe" in Hölderlin Jahrbuch 1953 S. 80—105.)

Die „Gesamtstruktur" Hölderlins nach der interpretatio graeca wird am deutlichsten erhellt durch den Herausgeber der Großen Tübinger Hölderlin-Ausgabe, Friedrich Beißner, der durch seine genaue Kenntnis der Handschriften Hölderlins eine unanfechtbare Autorität gewonnen hat.

Es wäre nötig, ein dickes Buch zu schreiben, für das sich niemals ein Verleger fände, um sich mit den eigenwilligen Thesen Beißners auseinanderzusetzen. Wenn im folgenden einige krasse Auslegungsfälle angeführt werden, so geschieht das nur, um zu zeigen, wie das Werk Hölderlins um einer Grundstruktur willen vergewaltigt wird. Aber es geht um mehr als um die Einzelfälle.

Die Theodizee, die Friedrich Beißner aus Hölderlin ableitet und Hölderlin unterstellt, läuft darauf hinaus, daß das Christentum ein trüber Rückfall ins Dunkel ist, daß Hölderlin „auf schöpferische Gottesbegegnungen" aus ist, daß solche in seiner Dichtung unmittelbar angekündigt werden. Beißner liest aus Hölderlin heraus, daß ein Kampf zwischen den Titanen und den Göttern bevorstehe und daß nach diesem Kampf Götter in neuem Licht auf der Erde sichtbar werden.

Dieser neue Mythos des 20. Jahrhunderts entspricht ganz den Tendenzen der Idolatrie, die bei Dichtern des 19. und 20. Jahrhunderts feststellbar sind. So wie Nietzsche seinen Zarathustra, George seinen Maximin, Rilke seinen Orpheus geschaffen hat, soll der Hölderlinsche Christus nichts mit dem historischen zu tun haben, er ist nur der Name für eine neue mythische Realität. Diese Fiktionen mögen auf sich beruhen bleiben, es wird nur die Frage gestellt, ob man Hölderlins geschichtliche Position, der zwischen 1770 und 1843 gelebt hat, derart um 100 Jahre vorrücken oder um 2000 Jahre zurückrücken darf. Ein Hölderlin, der in der „Friedensfeier" von sich sagt, daß er

weder Feuer noch Wasser gescheut habe, kann, wenn die Grundstruktur Beißners von ihm richtig ist, in der Patmos-Hymne, die er dem orthodoxgläubigen, antimodernistischen Landgrafen Friedrich von Homburg gewidmet, ja wahrscheinlich auf dessen Bitte hin in positiv christlicher Tendenz gedichtet hat, nicht die Verse geschrieben haben:

Und wenn die Himmlischen jezt
So, wie ich glaube, mich lieben
Wie viel mehr Dich,
Denn Eines weiß ich,
Daß nemlich der Wille
Des ewigen Vaters viel
Dir gilt. Still ist sein Zeichen
Am donnernden Himmel. Und einer stehet darunter
Sein Leben lang. Denn noch lebt Christus.

Hätte Hölderlin so gedacht, wie ihm Beißner unterstellt, dann hätte ihm die Gleichstellung Christi mit den griechischen Göttern keinerlei Schwierigkeit bereitet. Das, was in der Dichtung Hölderlins an Paradiesesglanz am antiken Himmel aufleuchtet, findet seine Spiegelung in Hölderlins Hoffnung auf das Ende aller Tage, wenn „die Menschheit sich schlafen legt". Sein Welt- und Zeitbild ist beschlossen und begrenzt, es gibt für ihn nach Christus keine neuen Götter. „Christus ist das Ende". Die Welt ist für Hölderlin im christlichen Sinne geschlossen, erfüllt. Für Beißner aber bedeutet das Eschatalogische in der Dichtung Hölderlins das Erscheinen neuer, vom Dichter geschaffener Götter.

Nur einige krasse Konsequenzen dieser Anschauung seien aus den Interpretationen Beißners zusammengestellt. Denn die Tragfähigkeit einer Gesamtinterpretation erweist sich vor allem daran, wie sie mit den dunklen Rätselworten des Dichters fertig wird.

Das geradezu verzweifelte Wort am Schluß der Ode: „Dichterberuf", das in einen vorher klar verständlichen Text hineinschneit: „Bis Gottes Fehl hilft", und das die totale Gottesfinsternis ausdrückt, soll nach Beißner „ironisch" gemeint sein. Die Schlußverse eines Hymnenfragments, das Beißner willkürlich zu der Hymne: „Mnemosyne" zusammenschweißt.

Vieles aber ist
Zu behalten. Und Noth die Treue.
Vorwärts aber und rückwärts wollen wir
Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie
Auf schwankem Kahne der See,

diese teuer erkaufte Resignation, diese Absage an die „empedokleische" Sehnsucht ins All wird von Beißner als „unhölderlinisch" empfunden.

Die Verse aus der Hymne: „Der Einzige"

Ich weiß es aber, eigene Schuld
Ists! Denn zu sehr,

O Christus! häng' ich an dir
Wiewohl Herakles Bruder
Und kühn bekenn' ich, du
Bist Bruder auch des Eviers, der
— — —

werden gedeutet, daß Hölderlin, der abendländische Mensch um das Jahr 1800, sich selbst einen Bruder des Herakles nenne. Was in aller Welt sollte ihn dazu veranlaßt haben, wo er doch hier von dem „Kleeblatt" Herakles, Dionysos, Christus handelt?

In der „Titanen"-Hymne werden die Anfangs-Verse

Nicht ist es aber
Die Zeit. Noch sind sie
Unangebunden ...

entgegen dem Wortlaut gelesen, sie, die Titanen, seien leider noch angebunden, da die Zeit für den befreienden Machtkampf zwischen Titanen und Göttern noch nicht gekommen ist.

Die Liste solcher Kuriositäten wäre leicht fortzusetzen.

Nun hat aber Friedrich Beißner die kürzlich aufgefundene Reinschrift der ersten Christus-Hymne, die bisher nur aus Fragmenten mit dem Anfang: „Versöhnender, der du nimmer geglaubt ..." bekannt war, herausgegeben und gleichzeitig ausgelegt. (Hölderlin, Friedensfeier, herausgegeben und erläutert von Friedrich Beißner, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954.) Diese Schrift liegt vor aller Augen und ermöglicht jedem Unbefangenen ein Urteil.

Obwohl niemand, auch Beißner nicht, vor Bekanntwerden der neuen Fassung einen Zweifel hatte, daß in dem „Versöhnenden, der du nimmer geglaubt ..." Christus zu erblicken sei, und obwohl der Inhalt dieser früheren ersten Strophe in der jetzt zweiten der „Friedensfeier" ohne die Anfangsworte wiederkehrt, bemüht sich Beißner um den Nachweis, daß der im Mittelpunkt der „Friedensfeier" stehende „Fürst des Festes" nicht Christus sein könne. (Beispiel der Argumentation: „Christus, auch er ein Sohn des Vaters wie der Evier und andere Halbgötter, unterscheidet sich doch von seinen Brüdern darin, daß er seine Bahn nicht bis zum Ende hat durchlaufen können. ‚mitten im Wort' hat ihn ‚ein tödlich Verhängnis' unterbrochen; ‚jenes Freudige' das er reichen wollte, war, wie es im Entwurf heißt ‚schnell verhüllt' [1. Fassung v. 40 f.]. So scheint es fraglich ob er jetzt ein Gast des freudigen Brautfestes wird sein können ... so daß der Dichter unschlüssig ist, ob er ihn zu der Friedensfeier laden soll.") Dabei spricht die Hymne von dem „Allbekannten", dem „nicht unverkündeten", der als Gott für den Dichter Freundesgestalt annimmt und überirdische Wahrheit verbreitet.

Diese so innig umworbene Gestalt ist nach Beißner „ein vermittelnder göttlicher Genius ... Es ist die gestaltgewordene Bereitschaft der Menschen zu neuer schöpferischer Gottesbegegnung." Das entspricht durchaus der

Grundauffassung Beißners, daß neue göttliche Genien bereitstehen, den Menschen ein neues Licht zu bringen, und daß der schöpferische Dichter solche Genien erschafft. Es ist offensichtlich eine Verlegenheitslösung. Wie sollen ganz konkrete Aussagen über den „Fürsten des Festes" („Auslandsverleugnung", „vom Heldentag müd, leicht beschattet", der „Allbekannte" der „nicht Unverkündete") mit dem anonymen „vermittelnden göttlichen Genius" verbunden werden?

Von einem ganz anderen Gewicht ist die oben erwähnte Schrift Beda Allemanns. Sie ist dazu bestimmt, in der Hölderlin-Forschung Epoche zu machen, nicht zuletzt auch darum, weil unter rücksichtsvoller Hervorkehrung der Verdienste Beißners als Handschriftenleser das ganze Gebäude der Beißnerschen Auslegungsversuche wahrhaft aus den Angeln gehoben wird. Allemann meint, daß es nicht nur Mühe mache, Beißners Auslegungen zu folgen, sondern daß man ihm auch die Gefolgschaft verweigern müsse.

Obwohl es sich in der Schrift hauptsächlich um die Auslegung der Hölderlin-Dichtung durch Martin Heidegger handelt, die in dem offiziellen Glossar des von Beißner herausgegebenen Hölderlin-Jahrbuchs ähnlich wie die interpretatio christiana mit feinem Hohn abgetan wird, hat Allemann der Heidegger-Abhandlung einen Abschnitt: „Friedrich Hölderlin, Die vaterländische Umkehr" vorausgeschickt, in der er einen außerordentlichen Beitrag zur Auslegung Hölderlins leistet. Auf die glückliche Formel: „empedokleische und königliche Haltung" wurde bereits hingewiesen, ebenso auf die bestechende Analyse der Bedeutungslosigkeit der Schuldfrage im Drama des Empedokles. Auch der Begriff der „vaterländischen Umkehr" ist sehr glücklich geprägt. Es handelt sich beim späten Hölderlin nicht um eine „abendländische Wendung", vielmehr spricht Hölderlin über das Verhältnis des abendländischen Menschen zum Göttlichen vom hesperischen Standort, der ein anderer als der antike ist. Das bedingt, daß Christus für Hölderlin in ein neues Licht tritt, nachdem an Stelle eines (fast) „nicht mehr geglaubten" Christus dieser für den Dichter „Freundesgestalt annimmt", wie es die Hymne: „Friedensfeier" darstellt, also eine lebendige und alle Zweifel versöhnende Gegenwart und Wirklichkeit wird.

Diese letzten Ausführungen decken sich freilich nicht mit Allemanns Meinung, die, so großartig sie ist, doch im Falle des Christus-Bildes Widerspruch hervorruft.

Eigentümlicherweise nennt Allemann Christus einen „reißenden Halbgott", sein frühes Scheiden von der irdischen Welt solle der „empedokleischen" Sehnsucht ins All zurück die kürzeste Bahn entsprechen, Hölderlins Verhältnis zu Christus sei Ausdruck dieser „empedokleischen" Haltung. Es drücke „eine unerlaubte Sehnsucht nach dem göttlichen Bereich" aus. Das entspricht nicht den christlichen Vorstellungen von Sendung und Aufgabe Christi und es läßt sich auch aus Hölderlins Dichtung nicht belegen, daß Hölderlin etwa so gedacht hat.

Die Stellen aus der späten Fassung der Patmos-Hymne, wo die Liebe der

Apostel zu ihrem auferstandenen Herrn eine „Seuche" genannt wird, zeigen nicht etwa an, daß die Apostel eine empedokleische Sehnsucht hätten, Christus nachzufolgen, als vielmehr, daß diese Liebe und Trauer sie tatenlos und unfähig zu ihrer Aufgabe machte, für Christus in der Welt zu zeugen.

Es gibt keine Stelle bei Hölderlin, die belegte, daß Christus „für die Hesperischen der Halbgott des Hinwegjauchzens von der Erde" wäre.

Das Aushalten im Irdischen, das Durchstehen des Lebens ist vielmehr auch oder gerade ein christliches Gebot. Vgl. 3. Fassung, Der Einzige.

Nemlich immer jauchzet die Welt
Hinweg von dieser Erde, daß sie die
Entblößet, wo das Menschliche sie nicht hält. Es bleibet aber eine Spur
Doch eines Wortes, die ein Mann erhaschet. Der Ort war aber
Die Wüste.

In diesen Versen wird auf die Versuchung Christi in der Wüste angespielt. Die Spur seines Wortes, seines Beispiels gibt dem Menschen die Kraft, im Irdischen auszuhalten.

Mit viel größerem Recht als die „empedokleische" Sehnsucht ins All zurück die kürzeste Bahn eine christliche Schwäche, ein nefas aus Liebe zu nennen, muß man sie nach Hölderlin als eine Übergipfelung, eine Übersteigerung panentheistischen Fühlens ansehen.

Auch hier sollen die Einwände gegen die Meinung Allemanns an krassen Einzelfällen dargestellt werden, zu denen die Grundauffassung Allemanns ihn bei der Interpretation von Kernstellen der Dichtung verführt.

Nur mit Befremden nimmt der Hölderlin-Liebhaber zur Kenntnis, daß die entscheidenden Verse in der ersten Hymne in freien Strophen „Wie wenn am Feiertage ..."

Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigener Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen

„durch ihre dichterische Inferiorität längst zur Vorsicht hätten mahnen müssen, bedeuteten sie doch einen unverkennbaren Rückfall in eine allegorische Ausdrucksweise, die dem späten Hölderlin fern liegt."

Bei Beißner wird diese erste große Hymne Hölderlins, der Durchbruch zum Licht, statt unter den „vaterländischen Gesängen" unter einem Verlegenheitskapitel „Einzelne Formen" behandelt. Der durch das Gedicht „Hälfte des Lebens" verbrauchte fragmentarische Schluß mit dem Anfang: „Weh mir ..." wird immer noch der Hymne angefügt und dadurch ihre Leuchtkraft abgeschwächt. (Stefan George und damit Hellingrath, Heidegger lesen die Hymne ohne den abschwächenden Schluß.) Darf man aber die angeführten Verse, an die sich das Weltgeheimnis, der göttliche Mittelpunkt der Welt in der Chiffre vom „festbleibenden ewigen Herzen" anschließt, „inferior" nennen? An einer Grundkonzeption, die solches herausfordert, kann etwas nicht stimmen.

Und dann der Vergleich: Herakles, Dionysos, Christus, der Hölderlin selbst so beunruhigt und den er wahrscheinlich selber als „anstößig" empfunden hat. Warum diese Beunruhigung, wenn sich nicht in ihm ein christliches Grundgefühl geregt hätte? Gewiß hat Allemann recht, wenn er den Streit darüber „kleinlich" nennt, wer größer sei; das Göttliche ist stets über den Vergleich erhaben, welcher Name auch gewählt wird.

Und doch kommt Allemann dazu, den Versen aus der Hymne „Der Einzige"

Es hindert aber eine Schaam
Mich dir zu vergleichen
Die weltlichen Männer

die Auslegung zu geben, daß Hölderlin sich nicht vor Christus, sondern vor Herakles und Dionysos schäme, wenn er den Vergleich anstellt. Das läßt sich weder nach dem Sprachsinn noch nach der Grammatik halten.

Die anderen Stellen, die Allemann zu dem Vergleich anführt, widersprechen eigentlich seiner Theorie. Das „Kleeblatt" wäre unvorstellbar, wenn Christus sich durch seine angeblich „empedokleische" Haltung derart von den „königlichen" Gestalten des Herakles und Dionysos unterschiede.

Christus aber bescheidet sich selbst

*

Wie Fürsten ist Herkules, Gemeingeist Bacchus. Christus aber ist
Das Ende. Wohl ist der noch andere Natur, erfüllet aber
Was noch an Gegenwart
Den Himmlischen gefehlet an den anderen.

Diesesmal

Aus diesen Versen ergibt sich Vergleich und Sonderung.

Die eigentümliche Auffassung Allemanns über Christus in der Dichtung Hölderlins hat ihn dazu geführt, in der ersten Christus-Hymne: „Friedensfeier" in dem „Fürsten des Festes" nicht Christus, sondern Napoleon zu erkennen. So Neue Zürcher Zeitung, 25. Dez. 1954. Diese Deutung ist nicht unwidersprochen geblieben. Einen schönen Beitrag zu der hier vertretenen Auffassung gibt Emil Bock in „Die Christengemeinschaft", 27. Jahrg., Heft 2. „In Wirklichkeit ist Hölderlins Friedenshymnus ein Zeugnis dessen, was damals, vor, während und nach der Jahrhundertwende über den Häuptern der Menschen im Übersinnlichen vorgegangen ist." Bock verweist auf Mark. 8, 88; Matth. 25, 31: „Des Menschen Sohn wird kommen in der Gloria des Tages mitsamt seinen heiligen Engeln." Das ist ein schönes Zeichen dafür, daß die eschatologische Vision Hölderlins, wonach am Ende aller Tage in einem Hellwerden der Geistsphäre alle Gegensätze versöhnt erscheinen werden, gar nicht unchristlich, häretisch oder ärgerniserregend ist.

Nicht die „empedokleische", sondern die „königliche" Haltung, nicht das „Wegjauchzen" von der Erde, sondern das Durchhalten im Irdischen lernt Hölderlin von Christus, und darum brauchen wir uns nicht zu verwundern,

wenn er Christus den „Fürsten", den ersten der Friedensfeier nennt, die sich nicht am Tage des Friedens von Lunéville (1801) ereignet, sondern am Ende aller Tage, wenn sich „unser Geschlecht schlafen legt". Heselhaus, der Napoleon-These nahestehend, hat in „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (4. Juni 1955) auf den schwäbischen Theosophen und Mystiker Oetinger, „dem Hölderlin in manchen Anschauungen merkwürdig nahe sei", hingewiesen und auf dessen Formel: Christus princeps et centrum vitae.

Christus — Fürst — König. „Noch lebt Christus". Hätte das Hölderlin auch von Herakles oder Dionysos sagen wollen und können? Es blieb den heutigen Auslegern der Hymne „Friedensfeier" vorbehalten, in dem frühen Heimgang Christi zum Vater, in dem Tod am Kreuz eine Art von empedokleischer Schuld zu erkennen, die Hölderlin gehindert habe, ihn vollwertig in die Reihe der heiligen Geister am Jüngsten Tage aufzunehmen. „Christus ist das Ende". Und endzeitlich, eschatologisch ist diese „Friedensfeier". In dieser endzeitlichen Erwartung „blüht rings abendlich der Geist in der Stille", der Dichter will warten, bis ihm „die Locke silbergrau" wird. Welches erstaunliche Faktum: hohe Geister, mit Hölderlins Dichtung bis auf die geringstfügigen Zeilenabweichungen vertraut, versammeln sich vor der Reinschrift einer Hymne Hölderlins, die zu seinen mächtigsten Offenbarungen gehört, und können sich über ihre Auslegung nicht einigen. Der „Fürst des Fests" soll Napoleon oder ein neuer göttlicher Genius sein. Christus paßt nicht in ihre „Gesamtstruktur" von Hölderlin. Sollte das nicht Zweifel an dieser „Gesamtstruktur" erwecken und zu einer Besinnnung führen, die eine deutsche Redensart in dem Rat gibt, die Kirche im Dorf zu lassen?

Über den Ablaß[1]

Von KARL RAHNER S.J.

Am Portiunkulatag werden die Pfarr- und Klosterkirchen wieder von Scharen der katholischen Christen besucht werden, die einen vollkommenen Ablaß gewinnen wollen. Man wird zwar, wenn man ehrlich und nüchtern die Verhältnisse betrachtet, nicht leugnen können, daß der Eifer, solche Ablässe zu gewinnen, bei den Christen unserer Gegenden nachgelassen hat, und zwar auch dort, wo ein solcher Schwund nicht einfach Folge und Begleiterscheinung allgemeiner religiöser Uninteressiertheit ist. Aber immerhin: die Ablässe werden auch bei uns zulande noch gewonnen. Wenn nun ein Nichtkatholik diese religiösen Vorgänge betrachtete, wenn er fragte, was machen denn die Leute, die so merkwürdig mehrmals in die Kirche hinein- und

[1] Aus der neuesten Literatur über den Ablaß seien erwähnt: *B. Poschmann*, Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte, Bonn 1948; *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik IV, 1[4] (München 1952) S. 538—549; *L. Ott*, Grundriß der Dogmatik (Freiburg 1952) S. 503—507; *S. de Angelis*, De indulgentiis[2], Rom 1950; *K. Rahner*, Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1955) S. 185—210.

wieder herausgehen, was würde man dann antworten? Wie könnte man das so sagen, daß der andere etwas davon verstünde? Freilich, man kann etwas, was so viele Voraussetzungen hat, nur schwer einem Menschen erklären, der auch die Voraussetzungen dafür nicht kennt. Aber immerhin, wie lautete eine solche Antwort, wenn man sie doch versuchte, ohne dabei zu viel an Fachterminologie und sonstiger Theologie vorauszusetzen? Solche Aufgaben sind schwierig. Es ist schade, daß sie so wenig versucht werden. Wir alle, Priester und Laien, sollten in solcher Fähigkeit besser geübt sein. Wenn wir sie übten, stießen wir auf manche Fragen, an die wir selbst in unserer sorgfältig durch die Konvention und Gewohnheit geglätteten Dogmatik noch nie gedacht haben, und wir fänden vielleicht auch ab und zu eine Antwort, die uns selbst den Zugang zu einem tieferen Verständnis der Sache eröffnete, von der wir bisher meinten, wir verständen sie in- und auswendig. Es gäbe natürlich wichtigere und schönere Beispiele für die Übung solcher Fähigkeit, die Geheimsprache unseres theologischen und religiösen Redens zugunsten einer nach außen verständlicheren zu überwinden. Aber der Monat August legt nun einmal gerade dieses Thema nahe. Ob dieser Versuch gelingt, ist eine ganz andere Frage. Wer am Schluß findet, er sei gescheitert, der möge selbst den Versuch besser machen und ihn vorlegen, damit auch wir eine Frucht der Erkenntnis gewinnen.

Für manche gute, katechismusfeste Christen und Theologen muß vielleicht noch dieses bemerkt werden: es gibt Sätze und Lehren, von denen nur sie (weil sie es gewohnt sind) meinen, sie seien klar und verständlich. Solche Leute merken oft nicht, daß das, was ihnen selbst leuchtend klar und durchsichtig zu sein scheint, bei den Menschen draußen gar nicht „ankommt", daß diese Leute dort nur Worte hören, wo der Sprecher meint, das Verständlichste der Welt zu reden. Wenn also solche katechismusfeste Christen und Theologen den Eindruck gewinnen, man könne das, was hier gesagt wird, viel klarer, genauer und verständlicher sagen (eben so, wie das in jedem Katechismus, im Lexikon für Theologie und Kirche oder im Großen Herder steht), dann sind sie gebeten, ihren ersten Eindruck mit Kritik gegen sich selbst und ihre Gewohnheit nochmals zu überprüfen. Noch etwas muß dieser schon zu langen Einleitung hinzugefügt werden: ein wirklich „ankommendes" Verständnis für viele Glaubenswahrheiten kann der theologischen Hypothesen, der Auffassungen und der (an sich umstrittenen) Meinungen nicht ganz entbehren. Wer immer ausschließlich das absolut Sichere und Definierte der kirchlichen Glaubenslehre als Material für seine Aussage verwenden wollte, der würde sehr genau und exakt, sehr zuverlässig reden, sprechen in der untadeligen Klarheit und Genauigkeit des Denzingers.[2] Ob er wirklich von denen, die draußen sind (und von vielen guten

[2] *Heinrich Denzinger* (1819—1883), Professor der Dogmatik in Würzburg, gab eine Quellensammlung der kirchlichen Lehrentscheidungen heraus, das Enchiridion Symbolorum et Definitionum, das der Einfachheit halber allgemein „Denzinger" (abgekürzt D) heißt. Anm. der Redakt.

Christen, die durch ihre Unkenntnis hinsichtlich vieler Teile des Katechismus auch zu den Draußenstehenden gehören), wirklich verstanden würde, ob er auch verstanden würde, wenn er nicht voraussetzt, daß dem Hörenden systematisch der ganze Katechismus nochmals neu gelehrt werden wird, das ist eine andere Frage. In dieser Absicht und unter diesen Voraussetzungen sei der Versuch gemacht, etwas über den Ablaß zu sagen, selbst auf die Gefahr hin, sich dabei gründlich bloßzustellen, d. h. es keinem der Leser rechtzumachen, weder dem, der nichts vom Ablaß versteht (weil er es auch nach der Lektüre nicht begreift), noch dem, der über die Sache schon klare Begriffe hat (weil er findet, daß die Sache jetzt eher dunkler als heller geworden ist). Ab und zu (das wird jeder Leser selbst leicht merken) wird etwas gesagt, was nicht an die Adresse der eigentlich gemeinten „Zuhörer", sondern an die Adresse der Theologen gerichtet ist, die sich fragen, ob das hier Gesagte mit der bewährten traditionellen Lehre der Sache nach übereinstimmt. Solche Randbemerkungen mögen also nicht als Einwände gegen das Geglücktsein des unternommenen Versuchs benutzt werden.

„Zeitliche Sündenstrafen"

Der Mensch ist ein vielschichtiges Wesen. Was er aus der Mitte seiner personalen Freiheit, aus dem innersten Kern seiner Person heraus entscheidet und handelt, das bildet sich in Dimensionen seines Wesens ein, die nicht einfach mit der ursprünglichen Mitte der Person identisch sind. Er nimmt Haltungen, Gewohnheiten an, er prägt seinen Charakter, er „objektiviert" die Tat seiner Freiheit in seiner „Umwelt". Die erste Umwelt, die so das objektivierte Ergebnis seiner ursprünglichen Entscheidung aufnimmt, gleichsam gerinnen läßt und bewahrt, ist er in den äußerlichen Schichten seines eigenen Daseins selbst. Wenn daher die innerste Mitte des personalen Zentrums durch die Gnade Gottes umgewandelt wird (so sie vorher in sündiger Entscheidung sich gegen Gott und seinen heiligen Willen gewandt hatte), wenn der Mensch sich also an der innersten und tiefsten Stelle seines Wesens „bekehrt", hinkehrt zu Gott, dann ist damit noch nicht immer und einfach alles schon wieder gut. Es *kann* sein, daß schon alles gut ist, es kann sein, daß diese Umkehr so mächtig ist, daß sie sofort den ganzen Menschen umformt. Es *kann aber auch* sein, daß diese innerliche Umwandlung des Menschen gewissermaßen wie ein glühender Kern in der Mitte der Person zwar gegeben ist, aber all die Erstarrungen, Krusten und Rückstände der früheren Individualgeschichte nicht einfach und mit einem Schlag auflöst. Auch die Geschichte des Heiles ist wirklich Geschichte, d. h. sie ist ein Prozeß, der Zeit braucht, bei dem nicht alles auf einmal geschieht. Nur wer in formaler Abstraktheit denkt, nur wer meint, die Zeitlichkeit sei keine Form unserer eigentlichen Heilsgeschichte, als ob Gott alles im Nu und in einer gnostischen Überzeitlichkeit an uns wirke, nur der kann das bestreiten. Wenn wir also im oder außerhalb des Sakramentes der Buße bereuen, wenn wir dabei wirklich, von Gottes Tat der ungeschuldeten Gnade erreicht, die

Umkehr geschenkt erhalten und so in Glaube und Liebe die Richtung auf Gott wieder gefunden haben, dann muß damit nicht einfach alles erledigt sein. Diese Gnade der Umkehr will ja das ganze Wesen des Menschen in sich hinein aufnehmen, bis hinein in seine Leibhaftigkeit, bis in die unbewußten Regungen der Nerven, bis in die untergründigen Antriebe, damit alles geheilt und geheiligt werde. Das ist aber noch nicht einfach bei jeder Bekehrung der Fall, auch nicht, wenn diese echt ist und man sagen kann: da hat sich einer aufrichtig zu Gott bekehrt und in der Mitte seiner Freiheit, befreit durch die Gnade Gottes, sich „umgestellt" und sein Dasein auf die Gnade Gottes gegründet. Auch dann kann es immer noch so sein, daß „ich" in vieler Hinsicht der Alte, der noch Unbekehrte oder nicht ganz Verwandelte bin. Da kann „ich" immer noch ich sein mit meinem Egoismus, den ich gar nicht merke, mit dem ich immer noch in vieler Hinsicht einverstanden bin, ich mit meiner Hartherzigkeit, mit meinem Pharisäertum, mit meiner Feigheit und mit all den andern in der früheren (und jetzt bereuten) Schuld verwirklichten Haltungen und Befindlichkeiten, so daß ich es gar nicht merke und gar nicht fertigbringe, mich von all dem zu distanzieren. Oder besser gesagt: so, daß eine solche Umwandlung der ganzen Unermeßlichkeit des Menschen noch eine lange schmerzliche Geschichte ist. Welche Qual, welche unabsehbare seelische Entwicklung, welche tödlichen Schmerzen eines seelischen Verwandlungsprozesses sind da noch zu bestehen, bis das alles anders ist. Wie unerläßlich ist dies aber auch! Wie könnte man ohne das „vollendet" sein?

Diese durch Schuld bedingten Wirklichkeiten unseres eigenen geschichtlich sich formenden Daseins, die, der Schuld entsprungen, diese überleben und deren gerechtes Gericht sind, nennen wir Christen „zeitliche Sündenstrafen". Sie sind zeitlich, weil sie in einem zeitlichen Entwicklungsprozeß ausgelitten und so überwunden werden können. Sie sind Strafen, weil sie Folge der Sünde und ein Gericht für sie in einem sind. Wenn der Mensch nämlich aus der Mitte seiner personalen Freiheit heraus seine eigene (übrige) Wirklichkeit mißbraucht, vergewaltigt, schädigt, dann erfährt er in dieser Verbildung seines eigenen Wesens den Widerspruch und Widerstand dieser der Freiheitsentscheidung vorgegebenen Natur und ihrer Strukturen und gottgeschaffenen und somit unaufhebbaren Anlagen. Der Widerspruch zwischen dem in ihm, was frei ist, und dem, was er von Gott her sein soll und auch unaufhebbar ist, ein Widerspruch, der das Wesen der aus der schuldigen Tat erfolgenden Zuständlichkeit des Menschen ausmacht, ist notwendig leidschaffend, ist der leidschaffende Protest der gottgestifteten Wirklichkeit gegen die falsche Entscheidung des Menschen. Man kann ja Leid gar nicht anders definieren. Die Sünde gebiert so (zum Teil) ihre eigene Strafe. Soweit diese das Sichversagen der geschöpflichen Wirklichkeit gegenüber der Richtung der Freiheit ist, sich im Material des Menschen und der Welt auszuzeugen (und nicht das Sichversagen Gottes selbst gegenüber dem Sünder), soweit nennen wir diese leidschaffende Reaktion gegen die

Schuld des Menschen von seiten seiner eigenen Natur und seiner sonstigen Umwelt zeitliche Sündenstrafen (im Gegensatz zu der Selbstverweigerung Gottes, die ebenfalls zeitlich oder ewig sein kann, je nachdem der Mensch sich endgültig im totalen und endgültigen Vollzug seiner Freiheit durch den *Tod hindurch* von Gott abgekehrt hat oder noch nicht). Wo natürlich eine solche an sich „zeitliche" Sündenstrafe auf die endgültige Verkehrung des Menschen trifft, wo sich also der ursprüngliche Widerspruch zur Ordnung der geschaffenen Wirklichkeit in- und außerhalb des Menschen gewissermaßen immer erneuert und festgehalten wird, verwandelt sich dieser an sich zeitliche, d. h. verwandelbare, Widerspruch zu einer ewigen Strafe. Man darf nicht meinen, es sei damit geleugnet, daß diese zeitlichen Sündenstrafen von Gott verhängt seien. Die Welt (innerhalb und außerhalb des Menschen), mit der der Mensch durch seine objektivierte Schuld in Widerspruch kommt, ist eine konkrete Welt, die in ihrer Konkretheit nicht vom Menschen und seiner Freiheit geschaffen wurde, sondern von Gott. Wer hat nicht schon erfahren, daß eine Schuld je nach der Situation, in die sie sich hineinvollzieht, in ihrer Wirkung anders wird? Die vollzogene Schuld ist immer die vom Menschen unvorausberechenbare Synthese seiner ursprünglichen Freiheitsentscheidung (die sich frei diesem Unberechenbaren aussetzt) und dem Material, an dem sie sich vollzieht und an dem sie erst zu ihrem fertigen Wesen kommt. In der Konkretheit, in der diese Situation der schuldigen Tat von Gott, nicht von uns bestimmt ist, kommt Gottes freie Verfügung über die Sündenstrafe eindeutig zur Geltung. Diese Sündenstrafe als Reaktion der außerpersonalen (sowohl inner- als außermenschlichen) Wirklichkeit auf die Schuld ist eine „von außen" verhängte Strafe, obwohl sie eben von der Schuld des Menschen selbst hervorgerufen wurde.

Wer das begriffen hat, versteht auch, was gemeint ist, wenn das Konzil von Trient lehrt, daß mit der Vergebung der Schuld in und außerhalb des Bußsakramentes für den getauften Christen, der nach der Taufe wieder gesündigt hat, die zeitlichen Sündenstrafen noch nicht ohne weiteres immer und notwendig vergeben sind. Die Kirche lehrt nach ihrer Bußtradition von der Väterzeit her (und die Erfahrung scheint es genug zu bestätigen), daß Gott nicht ohne weiteres bereit ist, demjenigen, der nach der sündentilgenden Taufe als Glied der heiligen Kirche gesündigt hat, alle die konkrete Gnade zu schenken und im Akt des sakramentalen Geschehens anzubieten, die notwendig wäre, um den Verwandlungs- und Integrationsprozeß, der die „zeitlichen Sündenstrafen" ausleidet und so tilgt, einfach ohne jeden Schmerz der Verwandlung in einen seligen Augenblick der totalen Verklärung des ganzen menschlichen Daseins zu vollenden. Das merken wir in unserer Erfahrung nur zu sehr. Es ist von daher gesehen viel schwerer zu erklären, wie nach der Lehre der Tradition die Taufe eines Erwachsenen eine solche Nachlassung aller zeitlichen Sündenstrafen sein könne.Doch soll auf diese Frage hier nicht eigentlich eingegangen werden. Dieser Satz gilt doch nur dort, wo alle „läßlichen" (und schweren) Sünden wirklich bereut sind

(und das ist nicht so leicht, wie der empirische Befund des konkreten Menschen gerade durch und an den Rückständen seiner früheren Sünden zeigt). Wer das also bedenkt und sich darüber im klaren ist, daß mit dem in Frage stehenden Satz doch wohl nur gemeint ist, daß von seiten der Gnade Gottes in der Taufe, zwar alles auf einmal angeboten ist, was zu einer solchen gänzlichen Überwindung der Sünde notwendig ist, aber die Frage wohl offen bleibt, ob der Mensch diese angebotene Möglichkeit wirklich ausnützt, die ihm in derselben Weise im Bußsakrament als solchem allein gar nicht angeboten ist, der wird nicht sagen, unsere bisherigen Erklärungen würden durch den fraglichen Satz wieder aufgehoben.

Die Auflösung der leidenmachenden Rückstände der früheren Schuld, die restlose Aufnahme der ganzen Person, auch ihrer vorpersonalen Schichten, in die (neue) Grundentscheidung des Menschen auf Gott hin kann auf verschiedene Weise geschehen. Sie hängt nicht nur vom „guten Willen" des Menschen ab. Seine neue Tat und das Maß ihres Erfolges sind auch durch die Situation bedingt, durch die Umstände, das Material, in denen und an denen sie sich vollziehen muß. Diese Situation und das Material aber sind kontingent, sie können wechseln, selbst neu und anders werden. Sie hängen letztlich ab von der Verfügung Gottes, wie immer man sich diese im einzelnen Fall durchgeführt denken mag. Je nachdem nun Gott (durch natürliche Ursachen, die seiner Vorsehung unterstehen, oder durch in sich selbst gnadenhafte Eingriffe) dieses die *innere* Voraussetzung der Taten und Entscheidungen des Menschen bildende Material gestaltet, wird diese Auflösung und Umwandlung schneller oder langsamer, mit mehr oder weniger Leid und Schmerz geschehen. Wer hat, was hier sehr abstrakt gesagt wurde und gesagt werden mußte, nicht schon konkret erfahren! Wer hat z. B. nicht schon gemerkt, daß die Tiefe einer Reue, ihre umwandelnde Kraft nicht nur von dem „guten Willen" abhängt, der eine solche Reue „kommandiert", sondern auch von der Situation, vom plötzlichen Licht der Erkenntnis, über das man nicht verfügen kann, von einer Gestimmtheit, die eine „despotische" Herrschaft der freien Vernunft sich nicht selbst geben kann. Jeder Christ weiß, daß „Reuetränen" nicht einfach etwas sind, worauf man so rechnen kann, wie man auf die hinreichende Gnade, sein Heil zu wirken, bauen kann. Wer hat nicht schon unter seiner Ohnmacht gelitten, aus sich wirklich einen anderen Menschen zu machen? Wer nicht nach einer „guten Beicht" gemerkt, daß er danach in vieler Hinsicht der alte geblieben ist, daß all die geheimen Wurzeln und Antriebe seiner eben bereuten und gebeichteten Schuld in ihm immer noch vorhanden sind, und zwar (das wäre zwar schwer, aber irgendwie weniger tragisch) nicht bloß jene, die einfach das Los des Menschen, seiner ihm auferlegten Anlagen usw. von Geburt aus sind, sondern auch jene, die wirklich seiner eigenen Schuld ihr Dasein verdanken. Gott kann uns also unsere „zeitlichen Sündenstrafen" (man vergesse nicht, was wir darunter verstehen) dadurch nachlassen, daß er uns die bessere Chance, die tiefer und schneller wirkende Möglichkeit gibt, uns der

Last unserer Vergangenheit, die Folge und Strafe unserer Schuld zugleich ist, zu entledigen. In wie vielen Fällen ist die Fügung und Führung eines Menschenlebens durch Gott fast greifbar unter diesem Gesichtspunkt zu deuten! Wie baut Gott durch das Leben langsam falsche Haltungen ab, die wir schuldhaft aufgebaut haben, wie läßt er jene milde, weise, bescheiden werden, die vorher durch ihre Schuld herrisch, dumm und selbstsüchtig waren! Wie macht sich das manchmal wie von selbst! Wie kann durch eine große Stunde (etwa des Martyriums, einer letzten Entscheidung) unter Umständen das in einem Augenblick an Reife und Reinheit im Menschen werden, was eine lange Zeit systematischen aszetischen Bemühens für sich nicht erreicht hätte (wobei natürlich wahr bleibt, daß vielleicht die Chance einer solchen Sternstunde verpaßt worden wäre, wäre dieses aszetische Bemühen, die Treue im kleinen, grauen Alltag nicht vorausgegangen)! Wir sind auch da nicht Herren unserer Wege. Wir können uns solche Lebenswege und solche Sternstunden nicht einfach selbst erfinden. Sie müssen uns geschenkt werden. Wir wissen, daß (weil Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben) Gott jeden Menschen, den er überhaupt seines ewigen Reiches in der Herrlichkeit seiner eigenen Heiligkeit teilhaftig macht, auf jeden Fall (vor oder nach seinem Tod) so lenken wird, daß er die volle Ausreifung gerade seines Wesens findet. Aber eben dieses kann langsamer oder schneller, in bitterer oder seligerer Weise geschehen. Wie es geschieht, das hat Gott in der Hand. Man wird sich also die „Nachlassung" der zeitlichen Sündenstrafen durch Gott, die es in dem eben angedeuteten Sinn aus dem Wesen der gemeinten Sache heraus wirklich gibt und geben muß, nicht so zu denken haben, als ob eine bloß von außen zudiktierte, mit der sittlichen Verfassung des Menschen (abgesehen von seiner früheren Tatschuld) in keinem inneren Zusammenhang stehende Strafe in der Art einer bürgerlichen Amnestie (die den Gebesserten und den Unverbesserlichen in gleicher Weise „begnadigt") einfach geschenkt würde. Wäre das der Fall, dann müßte man sich die zeitliche Sündenstrafe als eine bloß äußerliche Vindikativstrafe denken, die den Menschen, der sie erleidet, völlig den alten bleiben läßt. Eine solche Nachlassung würden den Menschen der Möglichkeit berauben, sich wahrhaft im Leid durch alle Dimensionen seines Daseins hindurch zu vollenden.

Man kann gegen diese Deutung auch nicht einwenden, sie sei nicht auf die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen im Jenseits anwendbar. Sie setzt nämlich nicht voraus, der Mensch nehme nach dem Tod hinsichtlich der Tiefe seiner übernatürlich existentiellen Grundentscheidung (des Grades der heiligmachenden Gnade) noch zu; das freilich wäre mit der Lehre, daß der Tod hinsichtlich der Möglichkeit übernatürlichen Wachstums in Gnade und Verdienst die Grenzscheide ist, unvereinbar. Sie setzt nur voraus, daß sich diese bleibende, auch hinsichtlich ihrer Tiefe endgültige Entscheidung für Gott (unter Umständen) nach dem Tode noch durchformend auf alle personal äußerlicheren Dimensionen einer menschlichen Person auswirken

müsse. Das anzunehmen steht mit keiner kirchlichen Lehre in Widerspruch. Wachstum und Ausreifung sind schon im rein Biologischen nicht einfach dasselbe.

Fürbitte für andere

Man kann nun offenbar Gott bitten, er möge uns möglichst günstige Umstände in seiner Steuerung unseres Lebens geben, die diesen Prozeß der Anverwandlung des ganzen, durch die Schuld geschädigten Seins an die Grundentscheidung der Bekehrung möglichst rasch und möglichst selig gestalten. Wer hat das nicht schon getan, wenn er ein Christ ist (auch wenn er, was er so erbat, noch nie unter diesem Gesichtspunkt sah)? Wer hat nicht schon gedacht: wenn ich doch einen Tod (den „eigenen Tod") sterben könnte, der wirklich in einer radikalen Hingabe bis in seine letzte Faser mein ganzes Wesen mit allem, was es durch mein Leben geworden ist, in Glaube und Liebe Gott übereignete, so daß gar nichts zurückbehalten, gar nichts versagt, sondern der Tod der totale Akt des totalen Glaubens wäre? Kein Theologe wird leugnen, daß man durch diesen intensiven Grad der Liebe zu Gott auch von allen „zeitlichen Sündenstrafen" befreit würde, wenn einem diese Gnade ganz geschenkt würde. Keiner also kann leugnen, daß es mindestens auch denjenigen Fall von Tilgung zeitlicher Sündenstrafen gibt, den wir nicht als einen, sondern als den Fall dieses Vorgangs betrachten. Man kann also Gott um die größere und seligere Chance der Ausreifung des ganzen christlichen Menschen bitten. Eine solche Bitte braucht gar nicht dem egoistischen Gefühl und Drang zu entspringen, möglichst „billig und schmerzlos" davonzukommen, braucht nicht die Wahrheit zu verkennen, daß es auch christlich ein echtes „Stehen zu seiner Vergangenheit", ein „Tragen der Konsequenzen" gibt, von dem zu fliehen feige, unchristlich und im letzten nutzlos wäre. Zeit ist ja nicht nur das Geschenk Gottes, durch das das Wichtigste, das Heil, geschehen muß, sie ist auch das Hemmnis, durch das nur langsam das geschieht, was geschehen soll. Sonst könnten wir ja nicht um die Ankunft des Herrn bitten: komme bald. Ausreifung kann in verschiedener Weise geschehen: gewissermaßen wie abgerungen, mühsam und gehemmt, oder in einem seligen Sturm, in einem freien Enthusiasmus, der das als die Seligkeit der starken Liebe erlebt, was dem andern die Qual einer mühevollen „Abtötung" ist. Man kann also Gott bitten, er möge die Möglichkeit einer schnellen und seligen Ausreifung gewähren. (Von da aus schon ist es nicht richtig, was noch die Kirchenlehrer Albert der Große und Bonaventura meinten, daß nämlich die Vollkommeneren sich nicht um die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen durch Ablässe bemühen, sondern diese Strafen durch ihre eigene Buße abtragen sollten.) Man kann zwar Gott nicht bitten, halbfertig und unausgereift seine heilige Seligkeit teilen zu dürfen, als ob der „fleischliche" Mensch das könnte, wohl aber kann man ihn sinnvoll bitten, bald und auf dem seligeren Weg das selige Los seiner Vollendeten zu finden. Und was man sinnvoll für sich erbitten kann, das

kann man — fast könnte man sagen: noch eher und selbstloser — auch für andere erbitten. (So kommt es, daß so angesehene Theologen wie Thomas, Caietan, Soto, Suarez usw. die Ansicht vertreten, es könne einer seine Genugtuungen, deren er selbst nicht bedarf, genau so einem andern „zuwenden", wie es die Kirche im Ablaß tut, also gewissermaßen eigene Ablässe verleihen.)

Das fürbittende Gebet der Kirche

Dieses Gebet kann die Kirche unterstützen. Sie ist nie bloß die äußerliche Verwaltungsorganisation der Wahrheit und der Gnadenmittel gewesen. Sie ist der eine Leib Christi, in dem alle Glieder füreinander leben, leiden und vollendet werden. Wenn Gott auf den einen blickt, sieht er ihn immer im Ganzen: zusammen mit Christus, dem Haupt, und zusammen mit allen Brüdern dieses einen Christus. Keiner lebt sich selbst allein, keiner stirbt sich allein. Jeder ist geliebt von Gott, indem Gott auf seinen Christus und sein Kreuz blickt, geliebt als Teil der einen Wirklichkeit, die Gott in der zur Vollendung bestimmten Menschheit schafft. Die Kirche kann also diese Bitte um Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen durch ihr Gebet unterstützen. Und wenn sie es tut, dann tut sie es als die, die sie ist, als die eine große Einheit der geheiligten Erlösten, als die Braut des Lammes, als die, von der gesagt wird: Haupt und Leib, ein Christus. Und wenn Gott sie erhört, dann blickt er auf das, was sie ist, wenn sie betet: die Kirche der Heiligen, die Kirche des einen Christus, er gibt ihr die Erhörung ihres Gebetes auf Grund dessen, was er ihr ungebeten gegeben hat, auf Grund der Gnade Christi, die mächtig und siegreich geworden ist in der Kirche. Der Herr selbst sagt ja hinsichtlich der Erhörung der Bitten der Jünger: „Der Vater liebt euch, *weil* ihr mich geliebt habt und geglaubt habt, daß ich vom Vater ausgegangen bin" (Joh 16. 27). Das ist gemeint, wenn beim Ablaß vom „Kirchenschatz" die Rede ist. Das bedeutet selbstverständlich nicht, es würde stückweise wie aus einem quantitativ und stückweise verbrauchbaren öffentlichen Vermögen etwas bezahlt, was sonst der einzelne aus seinem eigenen Vermögen hätte bezahlen müssen. Weil das so nicht ist, kann von vornherein gar nicht die Frage entstehen und braucht darum auch nicht durch subtile Erklärungen gelöst werden, ob sich der Kirchenschatz nicht erschöpfen könne, wenn so viel aus ihm geschöpft und bezahlt wird. Es ist darum auch klar, daß Gott nicht von *daher* gezwungen ist, eine solche Bitte um Nachlaß von zeitlichen Sündenstrafen zu gewähren, weil er das nicht mehr fordern könne, was er doch (nämlich *aus* dem Kirchenschatz) schon erhalten habe. Er blickt auf sein Werk der Gnade; und dieses ist nach seinem freien und unergründlichen Ermessen in seiner von ihm gewollten Harmonie der Grund, warum er den einen so, den andern anders zu seiner Vollendung führt. Aber weil es in und durch diese Souveränität des göttlichen Gnadenwaltens ein wahrhaft wirksames Gebet, ja nach den Worten Christi ein unfehlbar wirksames Gebet gibt, weil dieses Gebet das der ganzen

Kirche sein kann, weil es sich vor allem auf die baldige und selige Vollendung des ganzen Menschen beziehen kann und soll, darum kann die Kirche fürbittend das Gebet des einzelnen um die Nachlassung seiner zeitlichen Sündenstrafen unterstützen. Wo sie es in Gottes Gnade tut, wo sie (die immer solche Dinge durch ihre Glieder wirken muß) gut tut, wo der einzelne der Erhörung dieses Gebetes würdig ist (durch Gottes Gnade, der diesem Gebet und dieser Würdigkeit Anfang und Gedeihen gibt nach seinem unergründlichen, von keinem Menschentun bedingten Wohlgefallen), da erhört Gott auch das Gebet der Kirche seines eigenen Sohnes. Er gibt dem einzelnen, was sie ihm zum Heile erbittet. So hat die Kirche immer für den Sünder, der auch als reuiger noch an der Last seiner Schuld trägt, gebetet. Im Bußverfahren der alten Kirche gehört ihre Fürbitte während und am Ende der Bußzeit zu den unerläßlichen Bestandteilen der Kirchenbuße: sie rekonziliiert nicht nur den Sünder, indem sie ihm durch die Wiederversöhnung mit sich selbst ihren Heiligen Geist, der die Nachlassung der Sünden ist, wiederverleiht, sie betet auch mit dem reuigen Sünder um Vergebung der (ganzen) Schuld (nach allen ihren Auswirkungen). Das bezieht sich in heutiger Unterscheidung und Terminologie angesichts der Tatsache, daß es sich ja um einen *reuigen* Sünder handelt, sachlich vor allem auf die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen, um die völlige Überwindung der Schuld. Dieses Gebet ist auch heute noch immer da. Es ist zwar (bis auf kleine Reste) aus der Bußliturgie des Bußsakramentes selbst verschwunden, weil aus praktischen Gründen Anklage als Eröffnung des Bußverfahrens und sakramentale Vergebung durch die Kirche in ein einziges Verfahren zusammengelegt wurden und so die Bußzeit, die innere völlige Überwindung der Sünde in all ihren Folgen, dem reuigen, das Sakrament empfangenden Christen fast allein anheimgegeben ist. Aber darum ist doch die Kirche immer noch die um die Tilgung der Sünden und Sündenstrafen ihrer Glieder betende: im Gebet des Vaterunser, im Opfer der Messe, in der Buße ihrer Heiligen und aller, auf denen die Schuld der Zeit als Kreuz Christi lastet und die dieses Kreuz in Glauben und Liebe tragen, in den Fürbitten, die ausdrücklich immer wieder in den mannigfaltigsten Formen für die Sünder dargebracht werden.

Zusicherung der kirchlichen Fürbitte

Von solchem Gebet kann man zwar keinen ausschließen, es sei denn, er habe sich selbst von ihm durch seinen Abfall von der Kirche davon losgesagt, so daß er nicht mehr in den liturgischen Fürbitten in der Weise genannt werden kann, wie das das Vorrecht der Kinder der Kirche ist (vgl. 1 Joh 5, 16). Aber in besonderer Weise eingeschlossen kann man in dieses Gebet der Kirche werden, es kann jedem in einer besonderen Ausdrücklichkeit und Feierlichkeit zugesichert werden. Wer an den Sinn des Gebetes glaubt und wer weiß, was Kirche bedeutet, kann mit Erschütterung von dem Gedanken getroffen werden: die heilige Gemeinde der Erlösten, die Braut

Christi tritt fürbittend für mich vor den Thron der Gnade; aus ihrem Herzen, das immerdar und unverlierbar von unaussprechlichen Seufzern des Geistes Gottes erfüllt ist, steigt für mich ein Gebet empor. *Sie* sagt zu mir: „Es erbarme sich deiner der allmächtige Gott, er verzeihe dir deine Sünden ...", *sie* verspricht mir dieses Gebet, sie macht sich nicht nur so im allgemeinen und stillschweigend, sondern ausdrücklich und durch einen Akt ihrer höchsten Leitungsgewalt anheischig, für mich zu beten.

Der Ablaß

Solches Gebet erläßt, „schenkt" nicht einfach in einem autoritativen Nachlassen die Sündenstrafen, als ob es sich um einfache Amnestie einer rein äußerlich zu verhängenden Strafe handle, als ob diese Strafe *nur* der Offenbarung der Hoheit des Gesetzes diene. Die Kirche schreibt sich ja, wie sie ausdrücklich im Konzil von Trient erklärte, eine solche Gewalt im *Bußsakrament* nicht zu, obwohl sie doch gerade darin ihre Binde- und Lösegewalt von Mt 16 und 18 ausübt (D 893a ff.). Sie kann also eine *solche* Gewalt erst recht nicht außerhalb des Sakramentes anwenden wollen, zumal die Theologen ja ihre Ablaßvollmacht aus derselben Binde- und Lösegewalt des Evangeliums ableiten. Aber ein Gebet fürbittender Art der heiligen Kirche, die allzeit erhört wird (wie schon Tertullian in einem solchen Zusammenhang sagte), kann sie dem Sünder in einem eigenen, ausdrücklichen Akt zusichern, ein Gebet, das sich auf die Nachlassung der Sündenstrafen bezieht. Und eben dies geschieht in dem, was wir den Ablaß nennen. Weil die Kirche in früheren Zeiten mit einer solchen Gebetszusicherung die Nachlassung einer bestimmten kirchlichen Bußauflage verband, die sie an sich sonst im Bußsakrament dem Pönitenten auferlegt hätte, weil sie die Wirkung dieser Bußleistung des Büßers gewissermaßen durch ihre eigene Fürbitte ersetzte, verdeutlicht sie auch heute noch die Intensität und Dringlichkeit dieser Gebetszusicherung nach den Ansätzen der alten kanonischen Bußen, die sie früher in einem solchen Fall dem Pönitenten nachließ. Weil die Kirche betet, weil sie um das Heil betet (und nicht um irdische Dinge), weiß sie von daher, daß sie „immer erhört" wird. Weil die Wirkung dieses Gebetes aber auf der Seite dessen, für den gebetet wird, immer auch von dessen subjektiven Voraussetzungen abhängig ist (die selber wieder von der machtvollen, aber auch unergründlichen Verfügung der Gnade Gottes über sie umschlossen sind), so weiß man im einzelnen nie, wann und wie dieses Gebet sein Ziel erreicht. Man sieht schon von daher, daß der Ablaß nicht die Aufgabe hat und haben kann, die persönliche Buße des Menschen zu schwächen und zu ersetzen. Der Ablaß zielt in seinem Wesen nur dahin, daß wirklich durch Gottes Hilfe rasch und leicht das geschehe, was auch die Buße will: die gänzliche Reinigung und totale Durchreifung des Menschen aus der Mitte seiner Begnadigung heraus. Er kann auch nur dort seine Wirkung haben, wo echte Bußgesinnung vorhanden ist. Denn ohne diese kann auch von wahrer Reue nicht die Rede sein. Ist diese aber nicht vorhanden,

ist auch eine Vergebung der Schuld selbst nicht möglich und so auch nicht eine Vergebung oder Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen.

Wir setzen voraus, daß die Ausreifung des Menschen, die nicht nur ein psychologisches, sondern ein wirklich religiöses Geschehen ist, sich nicht einfach immer und notwendig mit dem Tod vollendet bei den Menschen, die in Gottes Gnade die Endgültigkeit ihrer Ausrichtung auf Gott in ihrem Leben und durch den Tod gefunden haben. Schon empirisch kann man nicht den Eindruck haben, daß Tod und vollendete Integration des ganzen Menschen in seine Grundentscheidung hinein immer zusammenfallen. Gewiß ist nach christlicher Lehre der Tod das Ende der Zeit, in der ein ewiges Schicksal wird. Was „danach" kommt, ist nicht eine Fortsetzung der Zeit und ihres Fortgangs ins immer Neue, sondern die Endgültigkeit und ewige Gültigkeit des in der Zeit Gewordenen. Aber wenn man den Menschen nicht einfach aufhören läßt, um ihn bei einer „Auferstehung" des Fleisches schlechthin neu werden zu lassen, womit seine Selbigkeit und die Ewigkeit als Frucht der Zeit im Grunde doch geleugnet wären, dann ist gerade für eine christliche Vorstellung der Geschichte des Menschen, die doch erst in der Auferstehung des Fleisches, in der Verklärung der Gesamtwirklichkeit und nicht bloß in einer individuellen Seelengeschichte platonischer Art ihr vollendetes Ende hat, ein Zeitraum der Ausreifung des in Freiheit zeitlich Getanen noch zwischen Tod und der Vollendung des Alls gegeben. Wir können uns das Geschehen in ihm nicht vorstellen. Das aber ist kein Grund, eine solche Möglichkeit zu leugnen. Jede Ausmalung dieser Möglichkeit mag an ihrem Ergebnis die Unmöglichkeit eines solchen Versagens bezeugen. Darum kann man aber doch unter Verzicht auf einen solchen Versuch sagen: wenn die Individual*geschichte* nicht einfach mit dem Tod abgeschlossen ist, wenn mit dem Tod als der Aufgabe einer bestimmten raum-zeitlichen Festlegung dieser Geschichte der Mensch erst recht in ein offenes Verhältnis zum Ganzen der Welt kommt (nicht aber „leibfrei" wird im Sinn eines einfachen und leeren Akosmischwerdens), dann erfährt er den Widerspruch zwischen dem gottgesetzten Wesen seines eigenen Daseins und der Welt einerseits und dem, was er durch die noch gebliebenen Objektivationen seiner Schuld noch ist, als leidvolle Straffolge seiner Schuld. Und die leidvolle Überwindung dieses Widerspruchs ist sein Fegfeuer. Sie aber kann, ähnlich wie in diesem Leben, auch nach dem Tod langsamer oder schneller, leidhafter oder seliger geschehen, je nach den Umständen, die dem Menschen dafür als Voraussetzungen gegeben sind. Daß sie ein schnelleres und seligeres Ausreifen gestatten mögen, darum beten wir, wenn wir für die „Armen Seelen" beten, darauf geht jenes fürbittende Gebet der Kirche, das uns im Ablaß verheißen wird, den wir „für die Armen Seelen" „gewinnen".

Die Zusage einer solchen amtlichen Fürbitte der Kirche an den reuigen Sünder unter „Nachlassung" einer (hypothetisch an sich verwirkten) kanonischen Bußauflage (wenn es sich um einen Ablaß für Lebende handelt), also ein Ablaß, geschieht unter der Voraussetzung und Bedingung, daß der

Ablaßgewinnende ein gutes Werk bestimmter Art tue. Früher in den Zeiten, in denen der eigentliche Ablaß entstand, war ein solches gutes Werk zunächst der Teil der kanonischen Bußauflage oder die in eine andere, meist leichtere Leistung verwandelte kirchliche Buße. Heute ist es nur eine sehr kleine, fast symbolisch wirkende Sache, die die kirchlich festgesetzte Bedingung der Ablaßgewährung ist. Das darf nicht dazu führen, daß man die Ablässe nicht mehr ernst nimmt, als ob sie „billig" und in großen Mengen zu haben seien. Es gibt viele angebotene Ablässe. Ob es auch viele wirklich gewonnene Ablässe gibt, ist eine andere Frage. Gewonnen ist der Ablaß im engdültigen Sinn nur dann, wenn das fürbittende Gebet der Kirche sein Ziel erreicht. Das aber kann es schließlich nur in einem bußfertigen Herzen, in einem Menschen, der durch sein Tun und Leiden aus dem Glauben und der Gnade danach strebt, daß er immer mehr in allen Dimensionen seines Daseins die neue Kreatur werde, die nach dem Bilde Christi geschaffen ist. Daß dies werde, dazu gewährt die heilige Kirche dem Christen im Ablaß ihre fürbittende Hilfe.

Ergebnisse der Zellphysiologie philosophisch gesehen[1]

Von JOHANNES HAAS S. J.

Die Zellphysiologie ist gegenwärtig eines der aktivsten Fächer der Biologie. Ähnlich wie die moderne Atomphysik ist sie berufen, die Ergebnisse zahlreicher Einzelforschungen in einheitlicher Weise zusammenzufassen und zu begründen, zugleich eröffnet sie bisher unerreichte Einblicke in das Wesen des organischen Lebens. Diese Umstände rechtfertigen es, das Augenmerk weiterer Kreise auf sie zu lenken. Nach einer kurzen Betrachtung ihres Werdens und Wesens werden hier einige ihrer wichtigsten Erfolge und Einsichten zusammengestellt, diese werden dann daraufhin befragt, welche Folgerungen sie über das Wesen des Lebensprozesses zu ziehen gestatten.

---

[1] Physiologie der Zelle, von *Johannes Haas,* Verlag Gebr. Bornträger, Berlin-Nikolassee 1955. (474 S., 48 Abb.) DM 48,—. — Die Physiologie eines Organismus kann man entweder so behandeln, daß man seine Organe im Hinblick auf ihre Funktionen bespricht, oder aber daß man die Leistungen des Organismus in Abhängigkeit von seinen Organen betrachtet. Beide Wege werden in dem vorliegenden Band für die Physiologie der Zelle beschritten: Der eine Teil behandelt die Organe der Zelle, wie Grundcytoplasma, Mitochondrien, Kern, etc. in Bezug auf die von ihnen ausgeübten Funktionen. Ein anderer Teil beschäftigt sich mit den allen Zellen gemeinsamen Leistungen, wie Atmung, Aufnahme von Stoffen, Teilung, Wachstum und Differenzierung. In beiden Teilen wird immer von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Funktionen der Zelle in ihrer submikroskopischen oder makromolekularen Struktur begründet liegen. Aus diesem Grunde wird den beiden angeführten Teilen ein anderer vorausgeschickt, der die Prinzipien der makromolekularen Morphologie betrachtet: Die Proteine, die Nucleinsäuren, die Lipoide und die Enzyme. Ein schier unübersehbares Tatsachenmaterial läßt sich auf diese Weise übersichtlich zusammenfassen und für den Aufbau einer in sich zusammenhängenden Zellphysiologie verwenden. Die Darstellung ist so gehalten, daß sie sich zwar an Fachleute wendet, aber auch von gebildeten Laien durchaus verstanden werden kann.

I.

Es ist etwas über hundert Jahre her, daß die Zellenlehre als die Grundlage der biologischen Wissenschaften erkannt und formuliert worden ist. Schon bald danach tauchte in aufgeschlossenen Biologen die Hoffnung auf, alle Lebensvorgänge aus dem elementaren Geschehen innerhalb der Zelle zu erklären. Damals hat sich diese Hoffnung nicht erfüllt, die Zeit war einfach noch nicht reif dafür; es mußte erst noch viel Vorarbeit von seiten der physikalischen und organischen Chemie geleistet werden. Statt dessen erfuhr die Zellenlehre einen ungeheuren Ausbau nach der morphologischen Seite hin. Die neu entdeckten Methoden der Mikrotomie und der Gewebefärbung ermöglichten es, den Aufbau tierischer und pflanzlicher Organe aus Zellen als ihren Bausteinen darzutun, ja sogar die Struktur der einzelnen Zelltypen aufzudecken. Die meisten biologischen Grundlehren zogen aus diesen Forschungen reichen Nutzen, auch die Medizin. Sie erarbeitete in der mikroskopischen Anatomie eine tiefgehende Beschreibung der Organe des menschlichen Körpers im normalen und pathologischen Zustand. Dieses Wissen half, viele Krankheiten aus typischen Veränderungen des mikroskopischen Bildes zu erkennen. In vielbändigen Handbüchern ist das auf Grund der Zellenlehre erarbeitete Wissen zusammengetragen worden und zeugt so von der Fruchtbarkeit dieser Konzeption.

Aber das Leben ist nicht in erster Linie statische Formenmannigfaltigkeit, sondern dynamische Funktion, Aktivität und Geschehen. Die Aufgabe aber, das Lebensgeschehen aus elementaren Aktivitäten innerhalb der Zelle zu begreifen, ließ sich lange nicht lösen. Folgende Überlegung zeigt, auf welchem Wege eine Lösung angebahnt werden könnte.

Das vielgestaltige Lebensgeschehen eines Organismus läßt sich in eine Anzahl von Komplexen aufgliedern, die wiederum aus verschiedenen Funktionen bestehen. Solche Komplexe sind zum Beispiel der Stoffwechsel, die Bewegung, die Fortpflanzung u. a. m. Bei dem überaus mannigfaltigen Komplex der Fortpflanzung gelang zuerst eine Analyse seiner zellulären Grundlagen. In den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts setzte sich die Einsicht durch, daß sich die zahlreichen Einzelvorgänge im Dienste der Fortpflanzung um die Zellteilung als Grundgeschehen gruppieren lassen. Der Ablauf der Zellteilung, die Bildung der Keimzellen durch eine modifizierte Zellteilung und deren Verschmelzung bei der Befruchtung wurden in aufsehenerregenden Beobachtungen beschrieben. Die Entwicklung der befruchteten Eizelle zum reifen Individuum wurde als ununterbrochene Kette von Zellteilungen und Zellbewegungen erkannt. Die cytologische Grundlage des Vererbungsgeschehens wurde in unserem Jahrhundert aufgedeckt. Freilich blieb bei all diesen Erkenntnissen immer als unerklärter Rest die Frage bestehen, wie der überaus komplizierte Mechanismus der Zellteilung selbst zu erklären sei. Hier harrt ein wichtiges zellphysiologisches Problem noch seiner Lösung. Auf alle Fälle wird deutlich, daß die Zellteilung ein elemen-

tarer Lebensvorgang ist, auf dem das komplexe Geschehen der Fortpflanzung ganz und gar aufruht.

Neben der Zellteilung lassen sich noch eine Anzahl anderer elementarer Lebensvorgänge aufzeigen; sie spielen sich alle innerhalb der Zellen ab und bilden die Grundlage für die Funktion der Organe. Diese Elementarfunktionen sind teils allen Zellen gemeinsam, teils finden sie sich in besonders ausgeprägter Form nur in einigen dazu spezialisierten Zelltypen. Zur ersten Klasse gehört vor allem die Atmung, durch welche die in den Nahrungsmitteln enthaltene chemische Energie für die Leistung der Zelle freigemacht wird; ferner die Aufnahme und Abgabe von Stoffen durch die Zellen. Von der Zellteilung war oben schon die Rede. Diese wiederum setzt das Wachstum der Zellen voraus, denn nach jeder Teilung müssen die Tochterzellen durch Bildung lebendiger Substanz zu einer bestimmten Größe heranwachsen, ehe sie zu einer neuen Teilung schreiten können. Die meisten Zellen müssen eine Art von Differenzierung durchmachen, die sich auf der Basis der im Zellkern enthaltenen Erbmasse vollzieht. Schließlich reagieren alle Zellen in charakteristischer Weise auf physikalische und chemische Reize. Zu der zweiten Klasse von Elementarfunktionen gehört die Kontraktion der Muskelzellen, die Erregungsleitung der Nervenzellen, die Umwandlung äußerer Reize in nervöse Erregung durch die Sinneszellen, die Synthese und Sekretion bestimmter Stoffe durch die Drüsenzellen und die Photosynthese in den chlorophyllhaltigen Pflanzenzellen. Dazu kommt noch die morphostatische Funktion bestimmter Zelltypen, die eine bestimmte Form annehmen und aufrechterhalten, wodurch die Gestalt einzelner Organe und des ganzen Organismus garantiert wird. Wieder andere Zellen haben eine morphogenetische Funktion, indem sie bestimmte Stoffe bilden und ausscheiden, die zum Aufbau von Organen mitwirken, wie der Knorpel durch die Chondrioblasten. Offenbar ist es möglich, die Funktion eines jeden Organs auf die elementaren Leistungen der das betreffende Organ aufbauenden Zellen zurückzuverfolgen. Die Erforschung aller dieser elementaren Lebensvorgänge, die sich in den Zellen abspielen, ist der Forschungsgegenstand der Zellphysiologie.

Nun hat es seit der Begründung der Zellenlehre nicht an Versuchen gefehlt, durch die Erforschung der elementaren Lebensfunktionen eine Zellphysiologie zu erarbeiten. Jedoch mußten alle in diese Richtung zielenden Versuche immer wieder als hoffnungslos abgebrochen werden. Wir kennen heute genau die Gründe, warum solche Bemühungen scheitern mußten, es sind vor allem zwei: Einmal bestehen diese Elementarfunktionen wesentlich in einer Kette von biochemischen Reaktionen, deren Aufklärung erst kürzlich gelang. Sodann hängen diese wiederum von submikroskopischen Strukturen ab, deren Aufdeckung gleichfalls erst seit einigen Jahren eingesetzt hat. Es gilt somit auch in der Zellphysiologie das allgemeine Prinzip, daß die Eigenart einer Funktion von der Struktur des Organs abhängt, oder anders ausgedrückt, die Struktur bildet die Grundlage für die Funktion. Zwar

hat nun die Zellforschung in dem Jahrhundert seit ihrer Begründung unermüdlich ein Übermaß von Strukturelementen in den verschiedenen Zelltypen sichtbar gemacht, es hat sich aber als unmöglich erwiesen, eine Beziehung zwischen ihnen und den Funktionen der betreffenden Zelltypen zu erkennen. Als bekanntestes Beispiel sei genannt die charakteristische Querstreifung in den Muskelzellen; eine Beziehung zwischen dieser Struktur und der Funktion der Kontraktion konnte bisher nicht gefunden werden. Der Versuch, Zellstruktur und Zellfunktion in Beziehung zu setzen, mußte in der klassischen Epoche der Zellenlehre scheitern, weil alle damals bekannten Strukturen im Bereiche des Mikroskopischen lagen. Das Mikroskop, das Instrument der Wahl des Zellforschers, gestattet Einzelheiten bis hinab zu einigen zehntausendstel Millimetern abzubilden. Aber von diesen so entdeckten Zellstrukturen hängen die Elementarfunktionen nicht ab, sondern von submikroskopischen. In dem Maße also, als es gelang, die Forschung in den Bereich des Submikroskopischen voranzutreiben, konnte es glücken, eine Lebensfunktion der Zelle nach der anderen aufzuklären.

Aus dieser Lage der Dinge wird auch der Werdegang der modernen Zellphysiologie und ihre Eigenart verständlich. Der Vorstoß ins Submikroskopische wurden an zwei verschiedenen Fronten vorgetragen. Die eine lag im Instrumentalen. Im Laufe der vergangenen Jahrzehnte wurden immer mehr Instrumente bereitgestellt, die von den mikroskopisch sichtbaren Strukturen der Zelle ausgehend den Bereich der Sichtbarkeit ins Submikroskopisch-Makromolekulare erweiterten. Zu ihnen gehört das Polarisationsmikroskop, das Ultraviolettmikroskop, das Elektronenmikroskop und die Röntgenstrukturanalyse. Mit Hilfe dieser gelang es, den molekularen Aufbau vieler Zellorganelle aufzuklären. Unterstützt wurden diese Bemühungen von zahlreichen Methoden der Zellchemie, zu deren Hilfsgeräten in erster Stelle die analytische Ultrazentrifuge und die Spektralphotometrie mit ultraviolettem Licht rechnen. Mit der Ultrazentrifuge werden Zellpartikulate in so großen Mengen gewonnen, daß sie mit den Methoden der organischen Chemie untersucht werden können. Mit der Spektralphotometrie können Aussagen über die stoffliche Zusammensetzung von Zellteilen gemacht werden, die an der Grenze der Sichtbarkeit liegen.

Die zweite Front bei dem Vorstoß ins Submikroskopische lag beim Molekularen und wurde auf getrennten Wegen von der physikalischen und der organischen Chemie vorangetragen. Mit den Hilfsmitteln der physikalischen Chemie wurde schon um die Jahrhundertwende der Austausch von Stoffen durch die Zellmembran hindurch erforscht. Gewissermaßen als schönste Frucht dieser Bemühungen darf die Theorie der Nervenleitung gewertet werden, die Bernstein im Jahre 1902 veröffentlichte. Sie konnte unlängst auf Grund ganz neuer Experimente in ihren Grundzügen bestätigt werden. Der organischen Chemie schließlich gelang die Aufklärung der molekularen Struktur fast aller niedermolekularen Stoffe, die am lebendigen Geschehen beteiligt sind. Das ist aber die wichtigste Voraussetzung für die exakte

Formulierung der Lebensleistungen, die in ihrem Wesen Reaktionen zwischen organischen Stoffen darstellen. In den letzten beiden Jahrzehnten hat die organische Chemie mit zunehmendem Erfolg ihre Forschungen auch auf Stoffe mit sehr verwickelter Zusammensetzung, die sogenannten makromolekularen Verbindungen, ausgedehnt. Unter diesen nehmen vom Standpunkt der Zellphysiologie die Nukleinsäuren und die Eiweißstoffe bei weitem den ersten Rang ein. Eiweißstoffe oder Proteine sind am Aufbau aller Zellstrukturen beteiligt, Proteine sind auch die Enzyme, jene Biokatalysatoren, ohne die es keine biochemische Reaktion gibt. Schließlich gelang es der Biochemie auch, einzelne Reaktionsketten des Lebensgeschehens zu isolieren und mit den zugehörigen Enzymsystemen zu studieren. Aus diesem kurzen Überblick geht mit voller Deutlichkeit hervor, daß wichtigste Beiträge zum Ausbau der Zellphysiologie von der Biochemie geliefert wurden. Die Zelle ist jedoch der natürliche Raum, in dem sich die biochemischen Reaktionen abspielen und in dem sie zu den überaus verwickelten elementaren Lebensfunktionen integriert werden. Diese Integration vollzieht sich mit Hilfe der eigentümlichen submikroskopischen Struktur der Zellorganelle. Auf diese Weise gewinnen die Erlebnisse der Biochemie Anschluß an die Ultrastrukturforschung, beide ergänzen sich gegenseitig in der Physiologie der Zelle.

Aus dem Überblick über den Werdegang der Zellphysiologie wird deutlich, daß sich in ihr die Ergebnisse zahlreicher Spezialwissenschaften treffen. Gleichwohl gelingt es immer mehr, die zahlreichen Befunde zu zusammenhängenden Bildern von der Lebenstätigkeit der Zelle zusammenzuschauen. In diesem Bilde sind manche Felder schon recht gut ausgeführt, bei anderen erkennen wir bisher nur die Umrißlinien, ohne daß die letzten Einzelheiten schon bekannt wären. Die bisher erreichten Erfolge rechtfertigen den Glauben, daß die Zellphysiologie mit ihren Grundkonzeptionen sich auf dem rechten Wege befindet, vor allem aber, daß ein wesentlicher Schritt über die rein mikroskopisch-morphologische Zellforschung der vergangenen Jahrzehnte hinaus getan wurde. Vor unseren geistigen Augen liegt endlich in greifbarer Nähe das Ideal einer allumfassenden Wissenschaft von den elementaren Lebensvorgängen, die sich im Bereich der Zelle abspielen. Die Zellphysiologie ist der Sammelpunkt zahlreicher Spezialwissenschaften, wie Biochemie, Enzymchemie, physikalische Chemie des Lebendigen, Ultrastrukturforschung, Cytochemie, Genetik, Entwicklungsphysiologie u. a. m. Sie ist die Grundlage für die Physiologie der Organe und der Organsysteme, weil die Zelle der Baustein des Lebendigen ist, nicht nur in morphologischer, sondern auch in physiologischer Hinsicht. So ist die Zellphysiologie berufen, unter den biologischen Wissenschaften eine ähnlich einheitsstiftende Rolle zu spielen wie die Atomphysik in der Wissenschaft vom Materiellen.

Aber nicht nur die normale Physiologie wird sich in steigendem Maße auf die Zellphysiologie stützen müssen, sondern auch die pathologische. Hier tut sich das Ziel einer wahren Zellularpathologie auf. Wie der normale Ablauf

des Lebensprozesses in der Zelle gründet, so muß sich offenbar die Krankheit als Störung der elementaren Zellfunktionen formulieren lassen. Bei zahlreichen Krankheiten ist das schon einigermaßen geglückt. Ausgehend von der Zellularpathologie wird sich für die Therapie im allgemeinen und für die Pharmakologie im besonderen eine zellphysiologische Begründung geben lassen. Die klare Aufzeigung dieser Ziele und das Bewußtsein, im wesentlichen im Besitz der Mittel zu ihrer Erreichung zu sein, ist einer der größten Erfolge der modernen Zellphysiologie, deren Betrachtung wir uns jetzt zuwenden.

II.

Es ist im Rahmen eines Artikels unmöglich, alle Ergebnisse der Zellphysiologie im einzelnen zu würdigen. Um aber einen Einblick in die Eigenarten dieser Ergebnisse zu erhalten, wird es sich als nützlich erweisen, die Zellatmung als ein besonders gut durchgearbeitetes Beispiel in ihren Grundzügen zu betrachten, denn an ihr lassen sich viele Eigenheiten der Zellfunktionen im allgemeinen gut ablesen.

Die Zellatmung hat die Aufgabe, Energie für die mannigfaltigen Funktionen und Bedürfnisse der Zelle freizumachen. Diese Energie stammt aus der Oxydation der Nahrungsstoffe, besonders des Traubenzuckers, dem wichtigsten Brennstoff der Zelle. Die Erkenntnis, daß die Energie aus der Oxydation der Nahrungsmittel herrührt, verdanken wir Lavoisier, der diese Entdeckung gegen Ende des 18. Jahrhunderts machte. Diese Oxydation wird nicht in einem besonderen Organ des Körpers ausgeführt, sie vollzieht sich vielmehr in jeder einzelnen Zelle. So ist die Atmung eine typische an die Zelle gebundene Elementarfunktion des Lebens. Lange Zeit hat man die Reaktionsgleichung der Oxydation von Kohlehydraten angeschrieben, nach der sich die Bildung von Kohlendioxyd und Wasser unter der Freisetzung von Energie vollzieht. Dieser Prozeß verläuft aber nicht so wie in unseren Öfen, in einem Schritt unter Freisetzung einer großen Energiemenge, er wird vielmehr in einer Reaktionskette von mehr als zwanzig Gliedern durchlaufen, deren Aufdeckung so gut wie abgeschlossen ist. Es ist außerordentlich lehrreich, diese Kette in einem raschen Überblick an unserem geistigen Auge vorüberziehen zu lassen.

Das wichtigste Substrat der Zellatmung ist, wie schon angedeutet, Traubenzucker, auch Glukose genannt. Traubenzucker ist als ein Teil der Molekel von gewöhnlichem Rübenzucker enthalten, besonders aber in der Stärke, deren Molekeln aus einer großen Anzahl von Traubenzuckerresten aufgebaut sind. Durch die Verdauung wird die Stärke in ihre Bestandteile, eben die Glukosemolekeln gespalten. Diese werden von der Darmwand absorbiert und treten schließlich ins Blut über, wo sie den Namen Blutzucker führen. Vom Blut aus steht Glukose den einzelnen Zellen zur Verfügung. Die Molekeln der Glukose haben die Gestalt eines Ringes, in dem eine Kette von fünf Kohlenstoffatomen über ein Sauerstoffatom zusammengeschlossen wird. Jedes einzelne Kohlenstoffatom trägt noch ein Wasserstoffatom und

eine Hydroxylgruppe, das fünfte außerdem noch ein Kohlenstoffatom mit zwei Wasserstoffatomen und einer Hydroxylgruppe. Dieses ringförmige Gebilde ist offenbar gegen chemische Angriffe sehr resistent, und so wird es zunächst durch eine Reihe von Reaktionen so umgebaut, daß es in zwei kurze Teilketten mit je drei Kohlenstoffatomen zerbrochen werden kann. Diesem Teilprozeß der Atmung hat man den Namen Glykolyse gegeben.

Die Glykolyse wird eingeleitet durch eine in zwei Reaktionsschritten erfolgende Anlagerung von je einer Molekel Phosphorsäure und die darauf stattfindende Umwandlung der Glukose in Fruktose. Als Endprodukt geht also aus diesen drei Reaktionen Fruktosediphosphat hervor. Diese Molekel ist außerordentlich symmetrisch gebaut, sie kann deshalb leichter gespalten werden. Bei der nun erfolgenden Auseinanderbrechung der Molekel entstehen zwei Spaltstücke: Das Glycerinaldehydphosphat und Dihydroxyacetonphosphat. Nur das an erster Stelle genannte Bruchstück wird weiter verarbeitet, das zweite wird in einem enzymatisch gesteuerten Prozeß ständig in das erste umgewandelt. In der nun sich anschließenden Reihe von Reaktionen wird an das Bruchstück zunächst noch eine Molekel Phosphorsäure angelagert, so daß Glycerinaldehyddiphosphat entsteht. Von diesem Stoff werden sodann die beiden Molekeln Phosphorsäure mit einem erheblichen Betrag von Energie abgetrennt und auf die Molekeln eines wichtigen Stoffes, das Adenosindiphosphat übertragen, wobei dieses in Adenosintriphosphat, abgekürzt ATP, übergeht. In dem zuletzt genannten Stoff sind, wie der Name schon andeutet, drei Phosphorsäuregruppen enthalten, und zwar sind sie aneinander gekoppelt. Zwei der Bindungen zwischen ihnen enthalten einen hohen Energiebetrag, weshalb sie energiereiche Phosphatbindungen heißen. Der dem Bruchstück der Traubenzuckermolekel entnommene und mit der Phosphorsäure übertragene Energiebetrag dient dazu, energiereiche Phosphatbindungen aufzubauen; in ihnen wird die Energie vorläufig gespeichert und für die Bestreitung der Zellfunktionen bereitgehalten. Denn beim Abbau von ATP wird die aufgewandte Energie wieder frei. Das ATP ist der wichtigste Vertreter der sogenannten energiereichen Verbindungen. Wo immer in der Zelle Energie verbraucht wird, zum Beispiel bei der Muskelkontraktion oder bei biochemischen Synthesen, finden wir ATP, das durch seinen Zerfall die erforderliche Energie beisteuert.

Während diese Reaktionen vor sich gehen, werden von dem phosphorylierten Glycerinaldehyd auch noch zwei Wasserstoffatome abgespalten. Auf die Bedeutung dieses Wasserstoff-Entzugs kommen wir später noch zurück. Der Endpunkt dieser zweiten Etappe von Reaktionsschritten ist Brenztraubensäure. Sie besteht im wesentlichen aus einer dreigliedrigen Kette von Kohlenstoffatomen, an denen noch eine Anzahl von Wasserstoff- und Sauerstoffatomen hängt. Mit der Bildung der Brenztraubensäure ist die Glykolyse im wesentlichen abgeschlossen. In manchen Zellen endet damit der Abbau der Glukose überhaupt. In den Muskelzellen wird die Brenztraubensäure nur noch zu Milchsäure reduziert und dann in den Blutstrom abgegeben. Bei

der Gärung durch Hefezellen wird die Brenztraubensäure reduziert und zugleich wird ihr eine Molekel Kohlendioxyd entzogen; so entsteht Alkohol. Auch noch andere Zellen setzen den Abbauprozeß nicht weiter fort, zum Beispiel die Krebszellen, welche die Traubensäure fast nur bis zur Milchsäure abbauen. Man sagt dann von ihnen, sie vergären den Traubenzucker.

Die meisten Zellen führen aber den Abbau der noch sehr energiereichen Brenztraubensäure weiter, und zwar über eine viele Glieder enthaltende merkwürdige Reaktionskette, die nach ihrem Entdecker der Krebs-Zyklus, manchmal auch der Zitronensäure-Zyklus heißt. Die Serie dieser Reaktionen wird dadurch eingeleitet, daß die Brenztraubensäure unter Abspaltung einer Molekel Kohlendioxyd in Essigsäure umgewandelt und dann mit Oxalessigsäure zu Zitronensäure zusammengeschweißt wird. Von dieser werden nun im Verlauf vieler Reaktionsschritte, bei denen als Zwischenprodukte unter anderem Bernsteinsäure, Apfelsäure und noch andere auftreten, Wasserstoffatome und Kohlendioxyd-Molekeln so lange abgespaltet, bis schließlich wiederum Oxalessigsäure entsteht. Darauf beginnt der Zyklus von neuem. Den Endeffekt dieser Reaktionskette darf man darin sehen, daß der eben erwähnte Essigsäurerest, zu dem die Brenztraubensäure zusammengeschmolzen war, in seine Bestandteile, nämlich Kohlendioxyd und Wasserstoff abgebaut wird. Damit ist der Endabbau der anfänglich in das Atmungssystem eingeführten Glukose-Molekeln bis ins letzte vollzogen.

Häufig trifft man die irrtümliche Auffassung, die energiespendende Oxydation vollziehe sich an den in der Traubenzuckermolekel enthaltenen Kohlenstoffatomen. Das ist aber nicht der Fall. Zwar erscheint Kohlendioxyd als Reaktionsprodukt des Abbaues, es wurde aber mit Hilfe von markierten Atomen nachgewiesen, daß die im Kohlendioxyd enthaltenen Sauerstoffatome schon vorher in der Traubenzucker-Molekel enthalten waren. Die energieliefernde Oxydation vollzieht sich also an den Wasserstoffatomen der Glukose. Es ist ja bekannt, daß Wasserstoff „brennt", und zwar mit einer bläulichen, außerordentlich heißen Flamme. Das bedeutet, daß bei der Verbindung des Wasserstoffs mit dem Sauerstoff der Luft ungewöhnlich viel Energie frei wird. Würden sich die in der Glukose-Molekel enthaltenen Wasserstoffatome in einem einzigen Reaktionsschritt mit dem Sauerstoff der Luft verbinden, so würde die frei werdende Energie die Zelle zerstören. Die Oxydation des Wasserstoffs, der eigentliche Grundprozeß der Atmung, wird deshalb in viele Teilschritte unterteilt. Die Unterteilung geschieht in der Weise, daß die von dem Substrat abgespaltenen Wasserstoffatome über eine lange Kette von Enzymen, die sogenannte Atmungskette, bis zum Sauerstoff der Luft herangeführt werden. Die Enzyme sind dabei so angeordnet, daß eine stufenweise Senkung der Energiedifferenz zwischen Wasserstoff und Sauerstoff erreicht wird. An einigen Stellen der Kette tritt eine so bemessene Senkung des Energieunterschiedes ein, daß die entstandene Differenz gerade hinreicht, um eine energiereiche Phosphatbindung zu stiften und ATP auf-

zubauen. ATP-Molekeln stellen den eigentlichen Reingewinn an Energie dar, der durch die Atmung erzielt wird. In ähnlicher Weise werden auch die Wasserstoffatome behandelt, die auf dem Wege vom Glycerinaldehydphosphat zu Brenztraubensäure bei der Glykolyse vom Substrat abgetrennt werden.

Die in der Atmungskette enthaltenen Enzyme sind nicht die einzigen, die an dem Gesamtprozeß der Atmung beteiligt sind. Fast jede der erwähnten Reaktionen ist enzymatisch katalysiert, jede von ihnen bedarf eines eigenen Enzyms. Zählt man sie alle zusammen, so bekommt man eine stattliche Zahl, die weit über zwanzig liegt. Der Verlauf der zellulären Atmung ist nun typisch auch für andere elementare Lebensvorgänge. Folgende allgemeine Züge lassen sich heute schon hervorheben:

Die elementaren Lebensfunktionen lassen sich samt und sonders formulieren als Ketten biochemischer Reaktionen von mehr oder minder großer Länge. Es ist also gewöhnlich nicht so, daß die an ihnen beteiligten Grundreaktionen in einem einzigen Schritt vollzogen werden, wie es nach den Reaktionsgleichungen der Chemiker nicht selten erscheinen möchte; sie gliedern sich vielmehr in eine manchmal beträchtliche Anzahl von Teilreaktionen, die alle wie die Glieder einer Kette ineinandergreifen. Das Leben ist also nicht, wie man es sich noch um die Jahrhundertwende vorgestellt hat, „mechanisch", das heißt nach Analogie von mechanischen Modellen erklärbar. Solche Modelle haben in der Organphysiologie eine gewisse Berechtigung, innerhalb der Zelle aber zeigt sich das Leben wesentlich als ein Chemismus.

Die wesentliche Besonderheit aller biochemischen Umsätze besteht darin, daß jeder von ihnen durch ein Enzym katalysiert wird. Ein Katalysator ist bekanntlich ein Stoff, der durch seine bloße Anwesenheit, das heißt, ohne im Endprodukt zu erscheinen, eine an sich mögliche Reaktion so weit beschleunigt, daß sie in einer verhältnismäßig kurzen Zeit abläuft. Enzyme sind Biokatalysatoren, die diese Funktion ausüben. Ihrer Natur nach sind sie Eiweißkörper; sie wirken gewöhnlich höchst spezifisch, das heißt sie katalysieren jeweils nur eine bestimmte Reaktion oder höchstens eine eng umschriebene Gruppe von Reaktionen. Aus dieser Tatsache und der eben erwähnten großen Zahl von Teilreaktionen folgt, daß es sehr viele Enzyme in einer Zelle geben muß. Das zeigt sich mit voller Klarheit bei der Zellatmung. Viele der vermuteten Enzyme konnten isoliert und teilweise sogar in kristalliner Form erhalten werden. Der Umstand, daß alle bisher isolierten Enzyme Eiweiße sind, weist auf die große Bedeutung hin, die dieser Stoffklasse im Lebensgetriebe zukommt.

Aus all diesen Schilderungen geht schon hervor, daß die elementaren Lebensäußerungen der Zelle außerordentlich viel komplizierter sind, als man es noch vor wenigen Jahrzehnten vermutet hatte. Jede Zelle ist wirklich ein Elementarorganismus, der an Komplexheit mit dem Gesamtorganismus durchaus verglichen werden kann. Und doch herrscht trotz der

Fülle der vielen Einzelreaktionen und der an ihnen beteiligten Enzymen eine harmonische Ordnung, die sich darin ausprägt, daß man in der Zelle doch eine begrenzte Anzahl von Grundfunktionen unterscheiden kann. Die anfangs unübersehbare Menge der Einzelreaktionen sind so aufeinander abgestimmt, daß im Endergebnis relativ einfache Funktionen erscheinen. Man kann auf die Zelle anwenden, was vor einigen Jahrzehnten ein Naturphilosoph vom Atom gesagt hat: Sie ist ein Kosmos von ungeahnter Komplikation, aber auch von einfacher Harmonie und Gesetzmäßigkeit. Das Protoplasma, die lebende Substanz, ist also nicht jener harmlose Stoff, als der er angesehen wurde, indem man das Protoplasma etwas verächtlich als ein „Schleimklümpchen" zu definieren pflegte.

Die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Zellfunktionen findet ihre Erklärung im Aufbau der Zelle und ihrer Teile. So bewahrheitet sich auch innerhalb der Zelle das Grundaxiom der Physiologie: Die Struktur erklärt die Funktion. Zur Veranschaulichung dieses Prinzips denke man an die Funktion des Auges, die nach Art einer photographischen Kamera aufzufassen ist. Die Funktion des Auges ist offenbar durch seinen Aufbau ermöglicht, der unter anderem eine lichtbrechende Linse und eine lichtempfindliche Schicht einschließt. So werden auch die biochemischen Prozesse, aus denen die elementaren Lebensvorgänge bestehen, durch den strukturellen Aufbau der Zellen zu Einheiten integriert. Zu den Strukturelementen der Zellen sind unter allen Umständen die Enzyme zu rechnen. Durch die Ausstattung der Zelle mit einem Satz von spezifischen Enzymen in geeigneten Mengen werden die biochemischen Reaktionen erst ermöglicht und in ihrer Richtung beeinflußt.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Enzyme Proteine sind, und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß ihre spezifische Wirkung mit einem ganz besonderen Aufbau ihrer Molekeln gegeben ist. Zwar ist es bisher noch nicht gelungen, die molekulare Struktur auch nur eines Eiweißkörpers vollständig aufzuklären, es liegen jedoch bei einfachen Proteinen, zum Beispiel beim Insulin, ermutigende Ansätze vor. Aus den Röntgendiagrammen von Proteinkristallen geht jedoch hervor, daß die Proteine eine ungewöhnlich verwickelte und doch wiederum harmonische Struktur besitzen müssen. Aus vielen biologischen Tatsachen steht fest, daß der Aufbau eines jeden Eiweißtypes spezifisch und von dem eines anderen verschieden sein muß, und wir haben Grund anzunehmen, daß die biologisch aktiven Proteine, also Enzyme und manche Hormone, in der Weise funktionieren, daß die Art ihrer Wirksamkeit von ihrer molekularen Struktur abhängt. Die Schlüsselstellung, welche die Enzyme im Lebensgeschehen einnehmen, bedeutet also, daß dieses ganz und gar von der Struktur dieser Biokatalysatoren abhängt.

Zusammen mit den Nukleinsäuren und Lipoiden bauen die Eiweißkörper die Organe der Zelle auf, wie das Grundcytoplasma, die Zellmembran, die Mitochondrien, die Mikrosomen, den Golgi-Apparat, die Plastiden und den

Zellkern. Bei einigen dieser Zellorgane kennen wir ihren Aufbau aus Makromolekeln schon recht gut. In den letzten Jahren ist es gelungen, Schnitte von nur einigen millionstel Millimetern herzustellen und sie im Elektronenmikroskop etwa 100000 mal zu vergrößern. Insbesondere sind die Mitochondrien in ihrem Aufbau gut erforscht. Schon länger war bekannt, daß sie die eigentlichen Atmungsenzyme, also die Enzyme des Krebszyklus und der Atmungskette beherbergen. Da die Atmungsenzyme in streng geordneter Abfolge auf das Substrat einwirken müssen, hat man eine geordnete Anordnung der Enzyme in den Mitochondrien erschlossen. Das Elektronenmikroskop zeigt sie nun in solcher Größe und Deutlichkeit, daß man ihr Inneres als von zahlreichen Doppelmembranen durchzogen erkennt. Es liegt nun nahe anzunehmen, daß die einzelnen Enzyme auf diesen in der Weise angeordnet sind, daß das abzubauende Substrat an ihnen wie auf einem laufenden Band vorbeidiffundieren kann, um in geeigneter Weise beeinflußt zu werden. Freilich ist diese Interpretation der Feinstruktur der Mitochondrien noch nicht bestätigt, die Tatsache aber eines außerordentlich komplizierten Aufbaues dieses Zellorganells steht fest, und es wäre sonderbar, wenn dieser Struktur keine physiologische Bedeutung zukommen sollte. Weitere Beispiele eines staunenswerten schon erforschten submikroskopischen Aufbaues sind die Fasern der markhaltigen Nerven, das Cytoplasma der Pankreaszellen und die Chloroplasten, um nur einige zu nennen. Fast jeder Monat bringt neue Entdeckungen der Feinstruktur eines anderen Zelltyps, und es ist eine der vornehmsten Aufgaben der gegenwärtigen Zellforschung, die Struktur im Bereiche des Makromolekularen mit den biochemischen Reaktionsfolgen des Zellgeschehens in Beziehung zu setzen.

III.

Nach diesem kurzen Überblick über einige Ergebnisse der Zellphysiologie, verstärkt sich immer mehr der Eindruck, daß wir bis zu den Wurzeln des organischen Lebens vorgedrungen sind, und daß die neuen Erkenntnisse geeignet sein werden, unsere Auffassungen über das Wesen des Lebens entscheidend zu fördern. Man kann die große Tragweite zellphysiologischer Errungenschaften am besten dadurch illustrieren, daß man sie den bisher herrschenden Auffassungen vom Wesen des Lebens, die bedeutende Denker in ihren Bann gezogen haben, gegenüberstellt. Sie sollen durch die etwas abgegriffenen Schlagworte „Mechanismus“ und „Vitalismus“ bezeichnet werden. Unter Mechanismus verstand man bisher jene Konzeption des organischen Lebens, die im Organismus ausschließlich ein materielles Substrat anerkennt und alles vitale Geschehen aus den Gesetzen des Materiellen allein herleiten will. In früheren Zeiten pflegte man diese Theorie in der Sprache der „Mechanik“ zu formulieren, heute wird man viel richtiger biochemische Kategorien heranziehen. Dem Vitalismus hingegen ist das Leben kein ausschließlich materieller Vorgang, ihm sind die Gestaltetheit der Lebewesen und die Zielgebundenheit organischer Funktionen der Grund, in jedem Or-

ganismus noch eine übermaterielle Wirklichkeit neben dem materiellen Substrat anzunehmen, die mit den Namen „Seele", „Entelechie", „Lebensprinzip" oder anderswie bezeichnet wurde. Welche dieser beiden Konzeptionen erfährt durch die neuartigen Einsichten, wie sie die Zellphysiologie zutage gefördert hat, ihre Bestätigung oder Widerlegung? Die modernen Erkenntnisse wiegen um so schwerer, als sie wirklich bis zu den Quellgründen des Organischen vordringen. Steigt man nämlich durch den Bereich des Makromolekularen hindurch eine Stufe tiefer, so gelangt man schon ins rein Physikalisch-Chemische, das heißt in die Welt der kleinen Molekeln und Atome, in der das Leben nicht mehr heimisch ist.

Einem oberflächlichen Beobachter möchte es nun scheinen, als ob die moderne Zellphysiologie dem materialistischen Mechanismus das Wort rede. Wurde nicht im vorausgehenden beständig behauptet, daß jedes Lebensgeschehen grundsätzlich als eine Folge biochemischer Reaktionen und Umsätze zu verstehen sei? Was materialistische Denker früherer Zeiten nur als Postulat hingestellt haben, was sie aber im einzelnen nicht durchführen und beweisen konnten, ist heute klar bewiesene Tatsache. Jedoch muß diese Deutung zellphysiologischer Befunde als oberflächlich und einseitig gelten, denn sie übersieht ein wesentliches Moment des Zellgeschehens, nämlich die Tatsache der inneren Ordnung und ihrer Abhängigkeit von der Struktur der lebenden Substanz. Erst durch das Ineinandergreifen der vielen Glieder einer Reaktionskette unterscheidet sich ein vitaler Prozeß von dem chaotischen Durcheinander in einem toten Substanzgemisch. Es ist selbstverständlich, daß jede einzelne Reaktion nach den Gesetzen des Materiellen verläuft, also nach den Gesetzen der Quantenmechanik, jenes wundervollen Instrumentes, welches das chemische Geschehen aus dem Verhalten der Atome abzuleiten gestattet. Aber die Quantenmechanik bietet gar keine Handhabe, die Ordnung in den Reaktionsfolgen des elementaren Lebensgeschehens zu begreifen. Diese Unmöglichkeit findet ihr Korrelat in der Unfähigkeit der Biochemiker, ganze Reaktionsfolgen im Reagenzglas zu reproduzieren. Zwar kennt der Biochemiker Mittel und Wege, geordnete Reaktionsfolgen in vitro nachzubilden, er bedarf dazu aber dann geformter Zellelemente, wie Mitochondrien, Mikrosomen u. a., die aus Zellhomogenaten gewonnen werden, oder er bedient sich der Enzyme, die wiederum nur aus Zellen stammen. Also greift der Biochemiker dann auch auf die Mittel zurück, durch welche die Zelle die Ordnung in ihren biochemischen Reaktionsfolgen erzwingt, nämlich auf strukturierte Elemente. So treffen wir auf dem Umweg über die Biochemie von neuem auf die Grundgegebenheit des Lebens: Leben ist Ordnung und Ordnung gründet in der Struktur; die Ordnung im Zellgeschehen basiert auf der makromolekularen Struktur der Enzyme und der Zellorganelle. Durch diese Erkenntnis erweist sich die Zellphysiologie als die gradlinige Fortsetzung der klassischen Physiologie der Organe und Organsysteme, die auf dem gleichen Grundsatz erbaut war.

Der Versuch einer Klärung dieses Grundsatzes führt zu folgender Fest-

stellung: Man kann Ordnung und Struktur im Organischen wohl mit den Kategorien des Materiellen beschreiben, nicht aber sie aus diesem herleiten. Die exakte Beschreibung der elementaren Lebensvorgänge mit den Kategorien des Materiellen ist in der Zellphysiologie bis in die Dimensionen des Submikroskopischen und Makromolekularen durchgeführt worden, aber eine Erklärung der Ordnung und Struktur in diesen Bereichen aus den Gesetzen des Materiellen ist dadurch nicht erfolgt. Erklären heißt doch nachweisen, daß sich ein bestimmter Sachverhalt notwendig aus einem anderen ergibt. Es gibt aber keinen Sachverhalt des Materiellen in der Welt des Atomaren und Molekularen, aus dem sich mit Notwendigkeit das Bestehen von Ordnung und Struktur, wie wir sie in den zellulären Prozessen auf Schritt und Tritt antreffen, ergibt. Was wir im Atomaren und Molekularen, also im rein Materiellen, immer nur antreffen, ist die Möglichkeit, daß geordnetes Geschehen und strukturierte Gebilde bestehen können. Struktur und Ordnung innerhalb der Zelle sind aber nicht nur Möglichkeit, sondern reale Wirklichkeit. Zur Überführung einer Möglichkeit in den Bereich des Wirklichen bedarf es des Wirkens einer real existierenden Ursache. So liegt im Vorhandensein von mehreren Millionen Backsteinen die Möglichkeit eines Häuserblocks. Damit aber ein Häuserblock entstehe, bedarf es der Tätigkeit von Architekten und Bauleuten. Das eben aufgezeigte Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit stellt ein Seinsgesetz dar, das mit absoluter Notwendigkeit gilt und von den Anwälten des Materialismus geflissentlich übersehen wird.

Es hat einmal eine Zeit gegeben, in der man noch keine klaren Vorstellungen über das Geschehen in der Zelle besaß. Damals durfte man vielleicht annehmen, daß in diesen Bereichen weder Ordnung noch Struktur herrschen. Die Zeiten, da man das Protoplasma als das „Schleimklümpchen" ansah, sind aber vorüber. Damals glaubten manche Forscher, die im Makroskopischen beobachtbare Ordnung und Struktur der Organismen aus Unordnung und Zufall herleiten zu können. Dieser Glaube stützte sich auf ein merkwürdiges Verfahren der Physik. Die Thermodynamik leitet ja einfache Ordnungsbeziehungen, wie das Boylesche Gesetz, aus den ungeordneten Bewegungen zahlloser Einzelmolekeln her. Eine solche Ableitung von Ordnung und Struktur innerhalb der Zelle ist aber ausgeschlossen, weil sie sich an den Molekeln, näherhin den Makromolekeln selbst offenbaren. Wollte man die Ordnung im Molekularen aus Unordnung im Molekularen erklären, so geriete man in einen offenbaren Widerspruch, den wir heute deutlich als solchen erkennen.

Die elementaren Grundfunktionen der Zelle sind in ihrer Eigenart, wenn auch noch nicht in allen Einzelheiten, klar durchschaubar. Sie bestätigen den Gedanken nicht, es könne Ordnung aus Zufall, Struktur aus Chaos oder aus den Gesetzen des Materiellen hergeleitet werden. So stellen sie eine überzeugende Widerlegung der mechanistischen Grundkonzeption dar. Die Widerlegung geht so weit, daß sogar alle Hoffnungen auf Ausflüchte ausgeschlossen werden. Das ist der große Beitrag, den die Fortschritte der Zell-

physiologie und der in sie eingehenden Hilfswissenschaften, wie der Biochemie, zur Diskussion über das Wesen des Lebens leisten.

Wenn also Ordnung und Struktur im Bereich der Zelle und im Bereich der Organe und Organsysteme ihren hinreichenden Grund nicht im materiellen Substrat des Organismus finden, so kann man aus dieser Situation zwei Schlüsse ziehen: 1. Es existiert überhaupt kein Grund für deren Vorhandensein, und damit auch nicht für das Vorhandensein von Leben überhaupt. Dieser „Schluß" ist der eindeutige, feige Verzicht auf Denken und Erklärung bezüglich der Tatsache „Leben". Aber das Leben ist stärker als die feige Resignation, und so ist denn menschliches Denken in dieser Frage bisher nicht zur Ruhe gekommen. Die Frage nach dem Wesen des Lebens wird jeder Generation von neuem gestellt, damit sie auf Grund der empirischen Befunde immer wieder von neuem beantwortet werde. 2. Der hinreichende Grund für Ordnung und Struktur im Organischen liegt in einem nicht materiellen Substrat, das man in herkömmlicher Weise mit „Seele", „Entelechie", oder anderswie bezeichnen mag. Dieses nicht-materielle Substrat ist der Garant der im Zellularen vorgefundenen Gestaltetheit der Teile und der Ordnung im Geschehen. Seine Leistung ist eine beständige und dynamische. Alle Biochemiker und Zellphysiologen sind sich nämlich darin einig, daß die Ordnung in den Strukturen und Funktionen der Zelle außerordentlich labil ist und beständig im dynamischen Gleichgewicht aufrechterhalten werden muß. Den Beweis hierfür liefern Studien mit markierten Elementen, aus denen hervorgeht, daß die Molekeln aus der lebenden Substanz ständig ausgeschieden und durch andere ersetzt werden. Auch der Enzymgehalt der Zelle unterliegt einer ständigen Erneuerung. Offenbar muß unter diesen Umständen eine Instanz vorhanden sein, welche die Aufrechterhaltung der einmal herrschenden Ordnung gewährleistet. Das ist um so notwendiger, als es innerhalb der Zelle Kräfte genug gibt, welche die Ordnung zu stören geeignet sind. Wie die agonalen und postmortalen Veränderungen an Gewebeschnitten zeigen, gibt es in der Zelle Tendenzen, wahrscheinlich in Gestalt von Enzymen, die wenige Minuten nach dem Tod an der Zerstörung der Zellstruktur zu arbeiten beginnen. Die moderne Präparationstechnik für die Elektronenmikroskopie ist deshalb bestrebt, die Fixierung der außerordentlich feinen Zellstrukturen in Sekundenschnelle durchzuführen, sonst können sie nicht erhalten werden. Also gegen die Kräfte der Zerstörung muß Ordnung und Struktur beständig aufrechterhalten werden.

Es ist wichtig, die struktur-erhaltende Funktion des immateriellen Substrates als eine beständige Neugestaltung aufzufassen. Verfolgt man nämlich in Gedanken diese Tätigkeit in die Vergangenheit zurück, so kommt man zu dem Zeitpunkt, an dem die in jeder Zelle vorhandene Struktur einmal vollständig erstellt werden mußte. Jeder vielzellige Organismus entwickelt sich ja aus einer befruchteten Eizelle. Untersuchungen an Eizellen haben ergeben, daß ihre submikroskopische, enzymatische und chemische Organisation, welche die ausdifferenzierte Körperzelle auszeichnen, noch

nicht vorhanden ist. Es muß also die Organisation des ganzen Organismus in seinen Organen und Organsystemen wie auch in jeder einzelnen seiner Billionen Zellen einmal durchgeführt worden sein. Da im materiellen Substrat jegliche Spur eines hinreichenden Grundes dafür fehlt, kann nur das immaterielle Substrat als solches dafür in Frage kommen.

Von hier aus gehen unsere Gedanken weiter bis zur Entstehung des Organismus bei der Befruchtung der Keimzelle. Es soll an dieser Stelle jedoch Abstand genommen werden von der philosophischen Analyse dieses Vorganges, wir wollen unser Augenmerk sogleich auf die ersten Vertreter der Arten richten. Bekanntlich besteht in der modernen Biologie die Neigung, dieses Werden in einem richtungslosen, ungeordneten Geschehen gründen zu lassen, wie es besonders kraß im Darwinismus klassischer und moderner Prägung zum Ausdruck kommt. Die Herleitung von Ordnung und Struktur aus Chaos und Zufall richtungslos wirkender Kräfte scheint eine Lieblingsidee gewisser Biologen zu sein. Im Lichte der Tatsachen, die in einem kurzen Überblick an uns vorübergezogen sind, müssen wir gestehen, daß sie Versuche dieser Art zum mindesten nicht begünstigen; will man aber ganz ehrlich sein, so lassen sie es als vollkommen hoffnungslos erscheinen. Biologen und Philosophen, die immer wieder die lebende Ordnung aus dem Chaos konstruieren wollen, ignorieren bewußt oder unbewußt die unvorstellbar große Vielfältigkeit des Organischen, die doch wieder von ungeahnter Ordnung und Harmonie durchzogen wird, sich bis ins Makromolekulare hinein verfolgen läßt und dort nichts an Mannigfaltigkeit und Harmonie verliert, vielleicht eher noch gewinnt. Wie die Materie aus sich mit den ihr innewohnenden Kräften und Gesetzen die Produktion von Gebilden mit solcher Fülle und Harmonie leisten soll, ist nicht denkbar. Leuten, die das immer wieder zu unternehmen versuchen, muß man entgegnen: Sie wissen gar nicht, was sie eigentlich erklären wollen. Ein Blick in das lebende Getriebe einer einzelnen Zelle, von denen der menschliche Körper Billionen und Aberbillionen besitzt, sollte das mechanistisch-materialistische Gerede eigentlich verstummen lassen. Vielmehr kommt hier mit voller Kraft die Lösung einer gesunden Philosophie zur Geltung, daß eine unendliche Weisheit gepaart mit einer allumfassenden Allmacht bei der Entstehung der Arten am Werke ist. Der schlichte Glaube an Gott den Schöpfer des Himmels und der Erde gewinnt hier eine überwältigende Bestätigung.

Wir kommen also zu folgendem Schluß: Bei Lichte besehen ist das Bild vom Wesen und Werden des Organismus, wie es sich auf Grund der neuesten Ergebnisse der Zellphysiologie darstellt das gleiche wie das, welches eine gesunde Philosophie von jeher gezeichnet hat. Jeder Organismus besteht aus einem materiellen und einem immateriellen Substrat, populär ausgedrückt, aus Leib und Seele. Das materielle Substrat sind die ungezählten Atome und Molekeln mit ihren Eigenschaften und Gesetzen, wie sie aus Physik und Chemie bekannt geworden sind. Alles Lebensgeschehen läßt sich formulieren als eine Serie von Umsätzen an diesem Substrat, also als bio-

chemischer Prozeß, der in seiner Eigenart den Gesetzmäßigkeiten der Materie untersteht und von ihr aus erklärt werden muß. Die spezifische Besonderheit im Ablauf dieses Prozesses dagegen ist ein neues, aus den Gesetzen der Materie sich nicht ergebendes Element, das sich zunächst als innere Ordnung des biochemischen Geschehens kennzeichnen läßt. Es findet seine Erklärung in der Organisation und Struktur der Zelle und ihrer Organe, für diese aber gibt es keinen Erklärungsgrund im Materiellen. Für ihre Entstehung und Aufrechterhaltung sorgt ein immaterielles Substrat, für dessen Entstehung in letzter Instanz das Wirken einer überweltlichen Ursache, des Schöpfergottes, verantwortlich ist. Diese an sich alte Vorstellung vom Wesen der Organismen findet eine in ihrer Tatsachenfülle überwältigende Bestätigung in den Ergebnissen der heutigen Zellphysiologie. Möglicherweise läßt sich auf Grund der breiten empirischen Basis eine Aufhellung jener Dunkelheiten anstreben, mit denen der Vitalismus immer noch behaftet bleibt, zum Beispiel eine genauere Umschreibung der gegenseitigen Abhängigkeit und Zusammenarbeit des materiellen und immateriellen Substrates. Der besondere Vorteil der aufgezeigten Bestätigung liegt darin, daß sich keine Ausflüchte in geheimnisvolle submikroskopische Regionen mehr darbieten, von denen die materialistische Auffassung vom Leben immer noch eine Bestätigung erhofft hatte. Diese Bereiche des Submikroskòpischen und Makromolekularen sind schon so gut bekannt, daß sie auf Grund ihrer Struktur und Funktion jede materialistische Alternative eindeutig ausschließen.

Der neue deutsche Katechismus

Von KARL ERLINGHAGEN S. J.

Im Laufe dieses Jahres hat ein Werk von fast zwanzigjähriger intensiver Arbeit seinen Abschluß gefunden: Der neue deutsche Katechismus soll in allen westdeutschen Diözesen eingeführt werden. Wieweit sich die ostdeutschen Diözesen anschließen können, wird von der Überwindung mancher Schwierigkeiten abhängen. Der neue deutsche Katechismus wird den aus dem Deharbeschen Lehr- und Lernbuch entwickelten „Einheitskatechismus" der Zeit zwischen den Kriegen ablösen und auch an die Stelle all jener Ersatzbüchlein treten, die während und nach dem zweiten Weltkrieg für die Glaubensverkündigung unter den Kindern geschaffen worden sind.

Man sieht es dem schmalen Büchlein nicht an, wieviel Arbeit und Mühe, Freude und Sorge, Erfolg und Enttäuschung in ihm stecken. Katechismen haben es an sich, daß sie in ihrem Wert wohl nur selten richtig eingeschätzt werden. Sie sind für die Hand der Kinder verfaßt. Wer macht sich schon Mühe um ein Kinderbuch, wenn er nicht gerade selbst Kinder hat oder von Amts wegen gehalten ist, mit Kindern umzugehen? Aber auch unter Eltern,

Lehrern und Berufserziehern werden für gewöhnlich nur diejenigen den Katechismus zur Hand nehmen, die in irgendeiner Form Kindern religiöse Unterweisung erteilen wollen. Und die Kinder selbst? Haben sie nun ein neues „Schulbuch", das wie andere Schulbücher sich eine zeitgemäße Umarbeitung hat gefallen lassen müssen? Oder wird sich am neuen Katechismus der Wunsch und das Bestreben seiner Mitarbeiter erfüllen, daß er als „Lebensbuch" den jungen Menschen nicht mehr verlassen möge und ihm in den Wechselfällen des Lebens bis zu seinem Tode Rat und Halt sei?

Sein Werden

1. Von Canisius bis Deharbe

Katechismen in Buchform sind in der Kirche keineswegs immer notwendige Instrumente der religiösen Kinderunterweisung gewesen. Ja, selbst ein für alle Volksteile verbindlicher Unterricht in den Wahrheiten des Glaubens, der an Kinder jeglichen Standes gerichtet wäre, hat bis zur Reformation und Gegenreformation in der katholischen Kirche gefehlt. Wo Religionsunterricht erteilt wurde, hatte er entweder den Charakter einer missionarischen Ersteinführung in die Glaubenswelt und richtete sich dann meist an die Erwachsenen oder gehörte in irgendeiner Form zum Schulprogramm der relativ vielen, absolut gesehen aber doch sehr wenigen, die sich eine höhere Schul- und Universitätsbildung zu eigen machen konnten. Im übrigen waren die Kinder der christlichen abendländischen Welt bis zur Glaubensspaltung für ihr religiöses Leben auf das angewiesen, was Familie, Kirche und Umwelt im täglichen Umgang in sie hineinsenkten. Mochten die Erwachsenen bei ihrer gewollten oder selbstverständlichen Wissensvermittlung an die Kinder in der einen oder anderen Ausdrucksweise nicht so korrekt sein wie die Prediger, deren Worte sie den Kindern weitergaben, mochte auch mancher liturgische Text mit wachsender geschichtlicher Entfernung von der Ursprache nicht mehr immer genau verstanden werden, mochte auch eine theologische Schuldistinktion weniger das Interesse der Zuhörer finden als vielmehr durch die rednerische Ungeschicklichkeit der Prediger in die Verkündigung des Wortes geraten sein, das alles war in einer geschlossen katholischen Welt weniger von Bedeutung: Das Leben verlief in den kirchlichen Lebensformen und bildete den, der sich ihm nicht verschloß, mit fast unbewußter Selbstverständlichkeit zum Christen.

Mit der Reformation änderten sich die Verhältnisse fast schlagartig. Der erst wenige Jahrzehnte vorher erfundene Buchdruck ermöglichte es, theologische Sonderansichten in kürzester Zeit weit zu verbreiten. Die Reformatoren hatten ein selbstverständliches Interesse daran, ihrer Meinung bei möglichst vielen Gehör zu verschaffen. Dabei standen sie mit ihren Lehren nicht nur im Gegensatz zur alten Kirche, sondern sehr bald auch zueinander. Luther sah schon früh die Notwendigkeit, seine Lehrmeinungen so knapp, klar und gemeinverständlich zusammenzufassen, daß sie den oft schlichten Predigern und den von ihnen unterrichteten Kindern leicht eingehen konn-

ten. Nach einigen unbefriedigenden Vorarbeiten aus dem Kreise seiner Mitarbeiter ging er selbst an die Abfassung eines Büchleins, das in seinen verschiedenen Ausgaben und zahllosen Auflagen propagandistisch entscheidend werden sollte. Fast alle Reformatoren sind ihm darin gefolgt. Die Katechismen waren so prägnant gehalten, daß sie in jeder reformatorischen Gemeinschaft kanonischen Charakter erhielten und noch heute zu den Bekenntnisschriften im engeren Sinne gerechnet werden.

Die Reaktion auf die Glaubensneuerungen gebar auch den katholischen Katechismus. Natürlich war sein Anliegen, religionshistorisch gesehen, von der Abwehr her bedingt, und das sollte sich später als seine Grenze erweisen. Er war trotz allen Bemühens um eine Gesamtdarstellung des Glaubens und beim Verzicht auf apologetische Angriffe dennoch im Hinblick auf die religiösen Neuerungen geschrieben worden. Canisius verfaßte dieses entscheidende, wenngleich nicht erste Kinderlernbuch der katholischen Kirche in der Zeit der Gegenreformation. Die canisischen Katechismen wurden ebenso bedeutungsvoll wie die lutherischen, ja durch mehr als zwei Jahrhunderte war der gebräuchliche Ausdruck für den Katechismus im deutschsprechenden katholischen Raum einfachhin „der Canisius". Seine letzten Auflagen wurden noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts schulisch benutzt. 200 Auflagen seiner Katechismen hat Canisius noch selbst erlebt.

Das 19. Jahrhundert sah sich vor eine ähnliche apologetische Situation gestellt wie die Gegenreformation, nur war die Glaubensbedrohung noch radikaler geworden als damals. Es ging nicht mehr um die theologischen Unterscheidungslehren, wenngleich auch die nicht ohne Bedeutung waren, sondern um die Frage nach dem Sinn des Lebens auf der Welt überhaupt, nach der Verantwortung des Menschen vor Gott, nach dem Leben aus seinem Willen.

2. Deharbe und der Einheitskatechismus

1847 erschien in Regensburg bei Pustet unter dem Titel „Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff nebst einem Abriß der Religionsgeschichte vom Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeiten für die Jugend sowohl als Erwachsene" der Entwurf zu einem neuen Katechismus von Joseph Deharbe S. J. Deharbes Katechismus glaubte, dem Materialismus und Mechanismus, dem Natur- und Fortschrittsglauben, dem Atheismus in seinen vielfältigen Schattierungen vor allem dadurch begegnen zu müssen, daß er zu klarem, saubererem begrifflichen Denken schulte und die Autorität Gottes als unumstößlich in den Herzen der Kinder festigte. Dieser Gedanke umriß ebenso den Inhalt seiner katholischen Glaubenslehre, als er auch Prinzip des systematischen Aufbaus wurde. Daher die bekannte Einleitungsfrage: „Wozu sind wir auf Erden? Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen." Und weiter: „Was müssen wir tun, wenn wir Gott erkennen, ihn lieben, ihm dienen und dadurch selig werden wollen? Um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu

dienen und dadurch selig zu werden, müssen wir 1.) alles *glauben,* was Gott geoffenbart hat; 2.) alle *Gebote* halten, die Gott zu halten befohlen hat; 3.) die *Gnadenmittel* gebrauchen, die Gott zu unserem Heile verordnet hat." Die erste Frage gab das Prinzip, die zweite die Einteilung des Deharbeschen Katechismus unter stärkster Betonung der absoluten Autorität Gottes. So umfaßt der Katechismus in drei Hauptstücken vom Glauben, von den Geboten, von den Gnadenmitteln (Sakramente und Gebet), die Summe der katholischen Theologie in mehr als 750 Fragen und Antworten. Klarheit und Präzision der Formulierungen, Vollständigkeit und relative Kürze, systematische Ordnung und Herausstellung der Autorität, Verständlichkeit der Sprache und flüssigen Stil müssen auch seine zeitgenössischen und späteren Kritiker an ihm loben. Ein gut begabter Volksschüler der letzten Klassen hätte an theologischem Wissen manchen Theologen früherer Jahrunderte beschämen können. Ein umfangreicher Gebetsteil ging dem eigentlichen Katechismus voraus und ein kleines Kompendium der Kirchengeschichte vollendete ihn. Deharbes Katechismus machte einen Siegeslauf um die Welt, wie ihn weder vorher noch nachher ein Katechismus vollbracht hatte. Innerhalb von wenigen Jahrzehnten war er in alle Kultursprachen und in eine Reihe von Eingeborenendialekte der Missionen übersetzt worden und in seiner ursprünglichen oder einer leicht abgewandelten Form in fast allen Ländern der Welt in Gebrauch. Er war, ohne es zu wollen, zum Welteinheitskatechismus geworden. Jeden anderen Katechismus, und sie erschienen seit 1847 in großer Zahl, schlug er aus dem Felde.

Eine solche Schulung des Verstandes und lückenlose Bereicherung des religiösen Wissens ist für Zeiten, Länder und Menschen, deren Glaubenssubstanz noch unberührt ist, ein überaus wertvolles und schier unerschöpfliches Waffenarsenal für alle Angriffe, die dem Glauben von außen drohen. Wo aber dieser Glaube selbst schon nicht mehr sicherer Besitz ist, vermag theologische Wissensbereicherung ihn nicht zu entzünden. Ja, das Wissen kann nicht einmal der fortschreitenden Glaubenskälte und dem von innen nagenden Zweifel beikommen, bleibt doch gerade der Glaubenszweifel — so paradox das klingen mag — von Verstandesgründen meist unberührt. Die Tiefe des Glaubens gründet eben nicht so sehr im Verstand, sondern im lebendigen Vollzug der Heilswahrheiten. Merkwürdigerweise waren aber die Gründe, die zu einem Weiterschreiten über Deharbe drängten, nicht die schwindende Glaubenssubstanz und die mehr und mehr zu Tage tretende Glaubensferne der breiten Massen. Das hätte in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zwar schon bemerkt werden können, aber offenbar war noch nicht deutlich, daß von daher gesehen auch das Katechismusproblem völlig neue Ansätze verlangt hätte. Die Ausstellungen am Deharbeschen Katechismus waren zunächst vielmehr didaktischer Art: Er war für Kinder viel zu umfangreich; das Frage- und Antwortsystem bringt eine völlig unkindliche Zersplitterung mit sich; Kinder begreifen nicht in Definitionen, sondern in Bildern und anschaulichen Vorstellungen. Bei aller

theologischen Sauberkeit glaubten manche doch, etwas vom Wehen des Heiligen Geistes zu vermissen. Er sei ein korrektes Lehrbuch, aber er ginge nicht genügend zu Herzen, sei nicht fromm genug. Dadurch litte auch sein erzieherischer Wert Schaden. Von der Grundkonzeption her warf man Deharbe eine allzu apologetische und eindeutig anthropologische Grundhaltung vor. Aufs Ganze gesehen sei der Katechismus noch zu sehr Denkweisen und Problemstellungen der Reformation verhaftet, und auch die Tatsache, daß er zeitgegebenen Schwierigkeiten apologetisch begegnen wolle, verkleinere die Schwierigkeiten nicht. Diese und ähnliche Ausstellungen führten zunächst aber nur zu einer Reihe von schulpraktischen Hilfsbüchern: „gründlichen und leichtfaßlichen Erklärungen", „kürzeren Handbüchern", „katechetischen Skizzen" und „Lehrbüchern der katholischen Religion", schließlich zu einer Neuausgabe des Katechismus durch Deharbes Ordensbruder Joseph Linden. Das letzte Glied in dieser Entwicklung war dann der Einheitskatechismus von 1924. Die grundlegenden theologischen und strukturellen Bedenken aber blieben unberücksichtigt.

Dem Einheitskatechismus war nur ein kurzes Leben beschieden. Nachdem er 1925/26 in den meisten deutschen Diözesen eingeführt worden war, meldeten sich schon nach kurzer Zeit die Kritiker aus Praxis und Wissenschaft. Die gegen Deharbe und Linden vorgebrachten Bedenken hatten bei Theodor Mönnichs S. J., dem Hauptbearbeiter des Einheitskatechismus von 1924, nicht zu einer vollständigen Neugestaltung geführt. Daran trug der Bearbeiter nun keineswegs allein die Schuld: er war an verhältnismäßig enge Richtlinien gebunden. Die geäußerten Bedenken waren beim Einheitskatechismus in vielem ähnlich oder sogar die gleichen wie bei seinen gerade abgelehnten und überholten Vorgängern. Zwar waren die eigentlichen Wissensfragen auf 285 reduziert, die Definitionen beschränkt worden, die Sittenlehre hatte den finsteren Charakter der Verbotsmoral weitgehend verloren, der Heiligen Schrift war ein breiterer Raum gewährt worden, aber viele Zwischentexte reizten oder zwangen geradezu zu neuen Fragen und Antworten. Nicht immer war die Sprache glatt und leicht erlernbar. Es gab zu wenig innere Zusammenhänge, Verbindungen mit den anderen Teilen des Katechismus. Er war, wie man später sagte, zu wenig „organisch".

Von diesen und anderen Grenzen des Einheitskatechismus aus ergaben sich dann die Wünsche und Forderungen an ein völlig neu zu schaffendes Buch für die kindgemäße Heilsverkündigung im Unterricht.

Schon 1935 konnte die Konferenz der deutschen Bischöfe in Fulda sich den an sie herangetragenen Verbesserungsvorschlägen am Einheitskatechismus nicht länger verschließen und leitete eine Revision des bestehenden Unterrichtswerkes ein. Die zur praktischen Durchführung am besten qualifizierte Institution war der von Msgr. Gustav Götzel 1921 aus dem Münchner Katechetenverein herausentwickelte Deutsche Katechetenverein. Er konnte aus seiner Vergangenheit und in seinen Mitgliedern größte Sachkenntnis, liebevolles Interesse und umfassende Erfahrung aufweisen. Offizielle Diö-

zesanvertreter und eine große Zahl von praktischen Katecheten zeigten am Fortschritt der Arbeit größte Teilnahme.

Das erste Ergebnis dieser Arbeiten waren zwei Konferenzen der bischöflichen Beauftragten — 1938 in Frankfurt und 1940 in Hohenheim. Sie führten zur Klärung des Arbeitsplanes und der entscheidenden Programmpunkte. Die Schöpfer des neuen Katechismus versuchten zwei Arbeitsweisen miteinander zu verbinden: einerseits konnte ein guter Katechismus nur das Werk eines Mannes sein, anderseits sollte der von ihm erarbeitete Katechismus zunächst nur als ein vorläufiger Entwurf angesehen werden, der in der „Methode der offenen Arbeit" praktisch erprobt und vervollkommnet werden sollte. Ein möglichst großer Katechetenkreis sollte ihn pastoraltheologisch und pädagogisch überprüfen und nach vielfältiger Durcharbeitung und Glättung den Oberhirten zur Entscheidung vorlegen.

Der ehrenvolle, mühsame und unter mancher Rücksicht auch verzichtreiche Auftrag, einen Erstentwurf zu erstellen, erging an den Oratorianer Klemens Tilmann. Er hatte bereits auf der Hohenheimer Tagung 1940 einen umfangreichen Gedankengang dargeboten und schien durch lange erprobte katechetische Erfahrung doppelt empfohlen. Zusammen mit seinem Mitbruder F. Schreibmayer überarbeitete Tilmann den von ihm geschaffenen Lesetext nochmals inhaltlich und sprachlich so weit, daß der erste „Probedruck" am 3. September 1945 bei Herder in Freiburg erscheinen konnte. Er umfaßt auf 56 Seiten die „Lehre von Gott" und „Die Lehre von Jesus Christus". Vielfältige Überarbeitung, durch zahlreiche Anregungen veranlaßt, ließ bis 1952 den vollständigen Katechismus in neuer Textform entstehen. Er wurde vervielfältigt und den Ordinariaten zugesandt. Deren Sachbearbeiter verlangten eine nochmalige Durchsicht, bevor eine von den Bischöfen ernannte Redaktionskommission der Bischofskonferenz 1953 den endgültigen Entwurf zusammen mit einem Bebilderungsvorschlag zur Entgegennahme vorlegen konnte. Die letzte Überprüfung und Überarbeitung wurde 1953 dem Bischof von Eichstätt übertragen. Nun kann der neue deutsche Katechismus eingeführt werden und seine Probe bestehen.

Wünsche und Anliegen

Neuere Forschungen auf dem Gebiete der Katechismusgeschichte haben uns erkennen lassen, daß wir in einer grundsätzlich neuen Fragestellung des gesamten Katechismusproblems stehen. Die Katechismen tragen bis weit ins 19. Jahrhundert, ja bis zu seinem Ausgang noch alle den Stempel der Glaubensverteidigung gegen Angriffe und Bedrohungen an sich: Canisius gegen die Neuerer und in seinen späteren Auflagen gegen die Aufklärung, die Katechismen der Romantik gegen rationalistische Oberflächlichkeit und Gemütsarmut, Deharbe und seine Nachfolger gegen die positivistischen, materialistischen, atheistischen Irrlehren des 19. Jahrhunderts. Inhalt und Aufbau sind wenig durchdachte Probleme. Was die Theologie bietet, muß in reduzierter Form auch dem Kinde recht sein. Nach einem formal be-

rechtigten, inhaltlich aber völlig ausgelaugten Versuch in der Aufklärungszeit, die Heilswahrheiten auf kindertümliche Weise zu vermitteln, verliert sich das methodisch-didaktische Interesse zu Beginn des 19. Jahrhunderts für einige Zeit wieder, um nach dem Siegeszug von Deharbe erneut dringlich zu werden. Das ausgehende 19. und das beginnende 20. Jahrhundert fragt nach der dem Kinde angemessenen Form des Katechismus, und, soweit seine Fragestellung sich nicht unmittelbar auf den Katechismus richtet, erschöpft sie sich doch in methodischen Fragen der Inhaltsvermittlung. Darin erreichte die Katechetik innerhalb der zeitgegebenen Grenzen ohne Zweifel eine gewisse Vollkommenheit. Aber der erschreckend geringe religiöse Erfolg bei schulisch annehmbaren Leistungen ließ die gesamte methodische Fragestellung in anderem Licht sehen: Sie war offenbar überschätzt worden. Katechesieren heißt etwas anderes als die Schultheologie im Unterricht vermitteln, selbst wenn die Weise als kindgemäß angesprochen werden kann. So notwendig es ist, auf die Bedürfnisse des Katechumenen Rücksicht zu nehmen, so muß doch der eigenartige Charakter der frohen Botschaft unangetastet bleiben. Ihr Wesensinhalt ist es, die Heilstaten Gottes am Menschen so glaubhaft zu machen, daß der Angesprochene sie im Glauben ergreift. Diese Heilstaten begegnen uns aber nicht zunächst in einem theologischen System, sondern als geschichtliche Wirklichkeit im Buche der Heilsgeschichte, in der Heiligen Schrift, die uns von der Kirche ausgelegt wird. Damit entsteht ein neues katechetisches Problem: Der Weg von der geschichtlichen Wirklichkeit zu der in ihr geoffenbarten Lehre und weiterhin dann zur theologischen Begriffsbestimmung. Das bedeutet praktisch einen ganz neuen Aufbau des Katechismus und eine andere Fassung seiner Unterteile. Erst dann ergeben sich die Fragen nach der Anpassung an eine kindgerechte Unterweisung. Sie deutet sich von hier aus gesehen schon an: Anschauung (Heilsgeschichte) — Inhalt (Heilslehre) — Begriff (theologische Wahrheit).

Welche Wünsche hatte man nun im einzelnen für die Abfassung des neuen Katechismus? Im wesentlichen waren es folgende:

1. Der neue Katechismus muß umfassend sein: Keine wesentliche Heilswahrheit darf in ihm fehlen.

2. Da er ein Buch für Kinder ist, muß Kindertümlichkeit als ein ganz wesentliches Erfordernis von ihm verlangt werden. Das betrifft nicht nur die Sprache und die anschauliche Darstellung.

3. Die Forderung der anschaulichen, erzählenden und unmittelbar heilsvermittelnden Darstellung verweist dann von selbst auf den ausgiebigen Gebrauch der Heiligen Schrift und der liturgischen Texte.

4. Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Liturgie darf nicht nur äußerlich sein. Es muß wohl erwogen werden, in welchem Lehrstück die heiligen Texte Ausgangs- und Anschauungsstoff sein sollen, wieweit sie, unbeschadet der notwendigen Klarheit, in den Lehrstoff eintreten dürfen, und wie stark ihre Verwendung im ausgesprochenen Merkstoff sein muß.

5. Für das Verständnis des Kindes ist auch ein „organischer Aufbau" notwendig. Die Vielzahl der Glaubenswahrheiten muß aus einem Grundgedanken ihren Sinnzusammenhang haben und immer wieder in ihn einmünden.

6. Aus dem darstellenden Text soll die einzelne Heilswahrheit leicht erarbeitet und erfaßt werden können. Sie wird dann in einer oder in mehreren Fragen und Antworten zum Merkstoff zusammengefaßt. Dieser ist natürlich für einen Katechismus unerläßlich, muß sich jedoch in einem solchen Umfang halten, daß er vom Kinde auch bewältigt werden kann.

7. Damit erhalten die einzelnen Sachabschnitte des Katechismus Lehrstückcharakter: Sie bilden in sich eine sachliche Einheit. All ihre Teile sind auf die Veranschaulichung, Darbietung und Erläuterung einer Grundwirklichkeit des Glaubens ausgerichtet. Was auch immer an Schrifttexten, Fragen, Antworten, Aufgaben, Denkanregungen und Folgerungen erscheint, soll von dieser einen Mitte her verständlich werden.

8. Ein Kinderbuch sollte auch bebildert sein. Wie konnte man dieses wichtige Hilfsmittel der Jugendunterweisung, das in den Katechismen der Reformation und Gegenreformation so wirksam geworden war, so lange Zeit mißachten!

9. Bei alledem durfte der Bruch mit der Tradition nicht gar zu schroff sein.

Wie waren all diese Wünsche in Einklang zu bringen?

Anregungen aus dem Ausland

Das Katechismusproblem ist nicht nur in Deutschland dringend geworden. Sein Kernanliegen ist dem gesamten Gebiet der seelsorgerlichen Verkündigung gemeinsam. Schon 1936 machte im deutschsprechenden Raum das Buch von J. A. Jungmann S.J. „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung" auf die mangelnde Besinnung über den fundamentalen Unterschied von theologischer Durchdringung des Glaubensgutes und seiner Vermittlung an die Menschen aufmerksam. Die Eigenstellung von Dogma und Kerygma wurde damit wieder bewußt. Die „Theologie der Verkündigung" von Hugo Rahner S. J. (1938) ließ die Erkenntnis noch deutlicher werden, daß es etwas wesentlich anderes ist, theologische Wahrheiten systematisch zu erarbeiten, und etwas anderes, die Heilsbotschaft so zu verkünden, daß Menschen unserer Zeit sie zur Lebensgrundlage zu machen bereit sind.

Auf katechetischem Gebiet war diesem Anliegen schon lange vorgearbeitet worden. Die Veröffentlichung von G. Delcuve S.J. „Où en est l'enseignement religieux?" (Tournai 1937) faßt die Bemühungen und Ergebnisse in den französischen, deutschen, englischen, spanischen, italienischen und holländischen Gebieten zu vergleichender Sicht zusammen. Delcuve ist damit vielfältig anregend geworden.

Das Kriegsende zwang in vielen Ländern zur Neuherausgabe von Katechismen. Vielfach war diese Notwendigkeit allein schon damit gegeben, daß

die angespannte Wirtschaftslage der Kriegsjahre den jährlichen Bedarf an Neudrucken wesentlich erschwert hatte. Meist haben sich die Bearbeiter (und ihre Ordinarien) nicht allzu weit von den überkommenen Formen der Katechismen ihrer Länder entfernt. So ist vor allem der irische „Catechism of Catholic Doctrine" (Dublin 1951) in seinem einseitigen Frage- und Antwortschema (443 Fragen) und seinem Aufbau (Glaubensbekenntnis, Gebote, Gebet und Sakramente) im wesentlichen doch noch Deharbe und Linden (die ja in englischen Ausgaben erschienen) ebenso verhaftet wie sein Vorgänger, der von der National Synod of Maynooth für die ganze irische Kirche verpflichtend gemachte „Catechism". Auch der neue englische in England und Wales bindende „Catechism of Christian Doctrine" (London 1953), der die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe den Sachgebieten Glaubensbekenntnis, Gebete (Gnade, Vaterunser, Gegrüßet seist du Maria) und Gebote etwas gewaltsam als Schema überpreßt und dann die Sakramente, ein Tugend-Laster-Kapitel und ein Kapitel „Christliche Lebensregel" als Anhängsel hinzufügt, bleibt in seiner reinen Frage-Antwort-Form (370 Fragen) dem Überkommenen treu. Deharbescher Einfluß ist im Aufbau und strikten Frageschema (465 Fragen) auch im „Catecismo de la Doctrina Cristiana", Barcelona 1954, ebenso spürbar wie im „Catecismo da Doutrina Cristâ" für die Erzdiözese Porto Alegre (Brasilien 1952), der sich allerdings weitgehend selbständig entwickelt hat. Er hat die Zahl der Fragen erheblich beschränkt (200). Dafür ist aber eine Fülle von religiösem Wissensstoff in Anmerkungen und Zusätze gepfropft, die ihrerseits wieder zu weitgehendem Memorieren reizen. Auch fehlt dem Ganzen der einheitliche Grundgedanke, und die einzelnen Abschnitte erreichen nicht die Einheit von Schriftwort, Wissensstoff und Aufgabe, die von einem guten Lehrstück gefordert werden müssen. Als Beispiel dafür, wieweit sich Katechismen unter dem Einfluß der Schultheologie vom kindlichen Verständnis entfernen können, möge die Frage 23 des spanischen Katechismus für das erste (!) Schuljahr dienen, wo gefragt wird: „Wer ist Gott? Gott ist das vollkommenste Sein." Oder die Frage 27: „Was ist der Mensch? Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, zusammengesetzt aus Leib und Seele."

Der Beginn einer neuen Katechismusauffassung ist erst im französischen Katechismus verwirklicht worden, der 1940 in Tours von den beiden Verfassern Quinet und Boyer erschien. Er hatte, was die Lehrstückform angeht, bereits im Katechismus der französischen Schweiz von 1933 sein Vorbild, der selbst aber wiederum in diesem Punkte auf Arbeiten von Pichler, Stieglitz und Mey zurückgreifen konnte. Über diese gehen die Wurzeln bis zu Hirschers bedeutender Katechetik (1° 1831). Der französische Katechismus wollte endgültig die Schranke zwischen Katechismuswahrheit, Evangelium, Liturgie und christlichem Leben aufheben (Vorwort). Die ganze christliche Welt sollte bereits im Lehr-, Lern- und Lebensbuch der Kinder als Einheit erscheinen und der Katechet der mühseligen und so oft mißlungenen Aufgabe enthoben sein, in die Welt des Kindes zu übersetzen und zu einen, was

das Leben des Christen füllen soll. Damit war wirklich das Gesunde der pädagogischen Reformforderung „vom Kinde aus" zu verwirklichen versucht worden: ganzheitliche, allseitige Erfassung des Kindes. Ausgehend vom anschaulichen Bild und dem anschaulichen Text (Heilige Schrift) wird über Frage und Antwort zum begrifflichen Wissen und zum notwendigen Gedächtnisstoff geführt. Hausaufgaben und Werkarbeiten, die beigefügt sind, wollen dem Schaffensdrang des Kindes Anregung bieten; das aus dem Stoff sich ergebende Gebet soll den ganzen Menschen auf Gott richten. Durch die Einbeziehung der Liturgie soll das persönliche Beten sich dem amtlichen Gebet der Kirche einfügen und zu ihrem Opfer hinführen.

In der Konsequenz ist der französische Katechismus allerdings manchmal zu weit gegangen. Er hat die Lehrstückeinheit durch ein allzu mechanisches Schema erzwingen wollen, und dabei Schriftwort und liturgischen Text primär als Anschauungsstoff und Ausgangspunkt benutzt, ihn aber zu wenig in das Gebet und den Gedächtnisstoff einbezogen, so daß das Gemerkte doch wieder zu wenig heiliges Wissen, Wort des sich offenbarenden Gottes, ist. Auch die überarbeitete Neuausgabe von 1947 hat darin keine entscheidenden Fortschritte machen können. Die ursprünglich 607 Memorierfragen haben sich allerdings eine Beschränkung auf 429 gefallen lassen müssen.

Der holländische Katechismus von W. Bleß S.J., seit 1948 zum Gebrauch vorgeschrieben, hat die bislang geschlossenste Gestalt. Das Lehrstück, nicht als Unterrichtsmaß, sondern als Stoffeinheit gedacht, bestimmt schon rein äußerlich das Bild. Es beginnt immer mit einer in der Strenge der Federzeichnung allerdings für Kinder manchmal zu herben Illustration. Da jedes Lehrstück mit einer neuen Seite anfängt, bleibt zumeist am Schluß des vorigen noch Raum für eine weitere bildhafte Darstellung, wodurch die Einheit des Lehrstücks noch deutlicher wird. Die Zuweisung der einzelnen Fragen zu einer bestimmten Altersstufe, die im Bezifferungssystem auf den belgischen, im Prinzip aber auf den französischen Katechismus zurückgeht, erübrigt die Aufteilung in einen „kleinen", „mittleren" und „großen" Katechismus. Sie hat didaktisch den Vorteil, daß gewecktere Kinder sich schon zwanglos mit dem ganzen Buch vertraut machen können. Finanziell erspart sie die Anschaffung zweier Bücher. Die Christozentrik ist von Bleß so weit durchgeführt worden, daß der Katechismus Christus nicht nur den breitesten Platz einräumt und geradezu ein ganzes Leben Jesu bietet, nein, auch der Grundgedanke aller drei Hauptstücke ist christozentrisch. So heißt das erste „Ich bin die Wahrheit". Es handelt von den Glaubensartikeln. Das zweite spricht unter dem Titel „Ich bin das Leben" von den Gnaden und Gnadenmitteln. Das dritte behandelt die Gebote. Seine Überschrift heißt: „Ich bin der Weg". Hier ist die Einheit von Katechismus und Heiliger Schrift, von Lehre und Gestalt Jesu fast vollendet gelungen.

Die Eigenständigkeit und geistige Vaterschaft der verschiedenen aufgeworfenen Fragen und ihrer Lösungen nachzuweisen ist so gut wie ausgeschlossen. Die wissenschaftlichen Gespräche sind immer über die Grenzen

hinaus geführt worden. Im einen Ergebnis sind die Erfahrungen der anderen fruchtbar geworden. So ist auch der neue deutsche Katechismus im Verlauf seines Werdens weitgehend anregend gewesen. Anderseits sind seine Verfasser sich aber auch manch fremder Inspiration bewußt.

Wie sehr die Grundanliegen der Katechismusreform zum Allgemeingut fast der ganzen Kirche geworden sind, zeigt Franz Michel Willams Schrift „Der Lehrstückkatechismus als Träger der katechetischen Erneuerung" (Herder, Freiburg 1949) am Beispiel des „Lehrstücks". Der Gedanke, daß ein kindgemäßer Katechismus in Lehrstückform aufgebaut sein müsse, hat — wie Willam nachweist — in fast allen neuen Katechismen der Welt Eingang gefunden. Der Verfasser hatte sich schon lange vorher vor allem durch sein Buch „Katechetische Erneuerung" (Innsbruck-Wien, 1946) einen bedeutenden Namen bei katechetischen Gesprächen gemacht.

Gestalt und Gehalt

Wie bietet sich uns der neue deutsche Katechismus nun dar?

1. Der Lehrstückcharakter ist in allen Teilen sorgsam durchgeführt worden. In 136 Lehrstücken ist versucht, die gesamte Glaubens- und Lehrwirklichkeit in einheitliche Stoffabschnitte zu gliedern. Dieser Versuch ist sicherlich gelungen. Aber die Aufgabe eines Lehrstückes ist ja nicht nur analytisch, d. h. es sollen nicht nur überschaubare Inhaltseinheiten den Katechismus unterrichtlich leichter verwendbar machen. Der eigentliche Sinn ist vielmehr ein synthetischer: Es soll eine weitgehende Einheit von darlegendem Text, eigener Überlegung des Kindes, Memorierstoff, Lebensanwendung und praktischer Schulaufgabe gefunden werden. Eine gewisse Schematisierung ist dabei nicht immer zu vermeiden, sie ist sogar unterrichtlich notwendig. Das Schema hat im allgemeinen folgende Form: Lehrtext, „Überlege" (Anregungen zu selbständigem Erarbeiten der wesentlichen Gedanken), der einzuprägende Gedächtnisstoff in Frage und Antwortform (zu jedem Lehrstück gehören durchschnittlich 1—2 Fragen. Die Kinder werden also wirklich nicht überfordert). „Für mein Leben": als kurze Vorsätze für das praktische Glaubensleben, das eine oder andere „Wort Gottes" aus der Lehre oder dem Leben der Kirche oder auch der Heiligen. Dem Ganzen werden Anregungen für „Aufgaben" zugefügt. So entsteht eine Einheit des Offenbarungswortes mit dem Leben der kirchlichen Gemeinschaft und dem eines jeden Kindes in ihr.

2. Die Benutzung der Heiligen Schrift und der liturgischen Texte gehört vorwiegend in die Lehrdarstellung, ist aber mit vollem Recht auch für den Gedächtnisstoff nutzbar gemacht worden. Die Verteilung muß sich nach dem Inhalt des behandelten Gebietes richten. Sehr erfreulich ist, daß das Alte Testament mit seiner plastischen Sprache und seinem vielfältigen Geschehen einen breiten Raum erhalten hat. Allerdings bietet der Katechismus nicht einen Ersatz für die Schulbibel, noch ein Leben Jesu, noch wird an der Hand des Katechismus eine Heilsgeschichte vor uns entwickelt.

3. In den Sprachformulierungen ist alles Theologisch-Schulmäßige vermieden worden. Jedoch darf hier nicht vergessen werden, daß der Katechismus zunächst nicht für die Grundschule, sondern für die oberen Klassen der Volksschule und die unteren Gymnasialklassen gedacht ist. In ihnen kann von einem allzu schlichten Ton abgegangen werden. Eine zu betont kleinkindermäßige Sprache ist ja auch der Grund, warum Jugendliche und Erwachsene aus einem „Kinderbuch" keine Belehrung mehr entgegennehmen wollen. Die neue Form des Katechismus, sowohl im Gesamtaufbau als auch im Lehrstückschema, wenn man das so nennen darf, wie in der Sprache, wird auch den Erwachsenen nicht von vornherein in eine mit Abwehrgefühlen belastete Schulsituation zurückversetzen. Gerade weil Schrift und Liturgie, Heiligenwort und Spruchweisheit mit ihren überzeitlichen Formulierungen zu uns sprechen, kann der neue Katechismus ein wirkliches Lebensbuch werden.

4. Der Aufbau des neuen Katechismus sieht vier Teile von ungleichem Umfang vor, die durch drei Lehrstücke über unsere Berufung auf Erden, über die Kirche als Hüterin des Glaubens und die Frohe Botschaft vom Reiche Gottes eingeleitet werden. Der 1. Teil handelt „Von Gott und unserer Erlösung" (41 Lehrstücke), der 2. „Von der Kirche und den Sakramenten" (46 L.), der dritte „Vom Leben nach den Geboten Gottes" (36 L.), der vierte „Von den letzten Dingen" (10 L.). Das starre, gewalttätige Schema: Glaubensbekenntnis, Gebote, Gnadenmittel ist dadurch weitgehend aufgelockert worden. Die Sakramente und das Gebet erscheinen nun nicht mehr nur als „Hilfsmittel", damit der Mensch den Weg der Gebote sicher zu gehen vermöge, vielmehr sieht sich der Gläubige hier eingetaucht in die Liebe Gottes in Schöpfung und Erlösung, deren er je neu in der Kirche und ihrem sakramentalen Leben teilhaftig wird. Das verlangt jedoch auch ein der gnadenhaften Erhebung würdiges religiös-sittliches Leben. Das Christentum bietet sich hier nicht vorwiegend als Gebots- und noch weniger als Verbotsreligion dar, sondern als ein freudiges Leben mit Gott, den man nicht betrüben und verletzen möchte. Da sind die Wahrheiten von den letzten Dingen eher beglückend als erschreckend. Mit Recht stellt uns der Katechismus im Schlußlehrstück „Das Reich Gottes in seiner Herrlichkeit" vor und endet mit der Vaterunserbitte: „Zu uns komme Dein Reich".

5. Welcher einheitliche Grundgedanke läßt sich im ganzen Werk erkennen? Der Katechismus hat die anthropologische Ausrichtung Deharbes weitgehend vermieden. Er hat einfach, groß und leuchtend die Liebe Gottes zu uns in Schöpfung und Erlösung vor uns hingestellt, jene Liebe, die ein guter Mensch nicht unerwidert lassen kann. So möchten wir den Grundgedanken „soteriologisch" nennen, nicht im Sinne einer Heils*geschichte,* denn die Erlösung läuft nicht geschichtlich vor uns ab, auch nicht als einseitig zentriert an der Gestalt Christi, sondern im Sinne des trinitarischen Heilswerkes an den Menschen.

6. Das Entscheidende am neuen Katechismus ist aber sein tiefer religiöser

Gehalt. Er erfüllt jedes Lehrstück. Nicht erst der Anhang „lehrt beten", nicht nur die eingefügten Gebetstexte leiten zum Sprechen mit Gott an. Fast jeder Satz des Katechismus atmet die Nähe Gottes und verinnerlicht. (Vgl. dazu den Aufsatz des Verfassers in „Geist und Leben" 1955, Heft 3, S. 209.)

Es ist zu hoffen, daß der neue deutsche Katechismus das einigermaßen zu halten vermag, was seine zahlreichen Mitarbeiter sich von ihm versprechen. Vieles wird davon abhängen, ob die Praktiker sich mit hinreichender Geduld in ihn einarbeiten, einleben und einfühlen. Man sollte das Buch so verstehen wollen, wie es verstanden werden will. Wer zunächst auf das Neuartige und vielleicht Befremdende blickt und danach Ausschau hält, ob all seinen Sonderwünschen Genüge geschehen ist, wird schwerlich der großen Liebe, dem begeisterten Optimismus und der unermüdlichen, aber auch mühseligen Arbeit gerecht werden, womit dieses Werk geschaffen worden ist. Es bietet die Gewähr dafür, lange Bestand zu haben und viel Gutes zu wirken.

Der Verlagsvertrag über den neuen Katechismus ist vom Gesamtepiskopat mit dem Verlag Herder-Freiburg geschlossen worden — sicherlich eine Einmaligkeit in der Verlagsgeschichte. Damit sollte nicht zuletzt der große finanzielle, organisatorische und ideelle Beitrag, den der Verlag am guten und trotz allem noch schnellen Gelingen des Werkes hat, unterstrichen werden. Entsprechend diesem Verlagsvertrag werden nunmehr Lizenzen an Diözesanverleger erteilt. Damit erklärt sich auch, daß der neue Katechismus nicht in allen Diözesen zum gleichen Zeitpunkt erscheinen kann.

Zeitbericht

Die Ursachen der heutigen Jugendverwahrlosung — Hoffnung auf Verträge — Film und Bildserie als „Nebenschule"

Die Ursachen der heutigen Jugendverwahrlosung. Bevor man über die Jugendverwahrlosung redet, muß man zuerst sagen, daß es auch heute noch eine gesunde und frohe Jugend gibt, so wie es auch heute noch, oder bereits wieder, gesunde und lebendige Familien gibt. Allerdings läßt sich nicht verheimlichen, daß daneben auch Zeichen einer Gefährdung und Verwahrlosung zu bemerken sind, denen der Staat und die Gesellschaft nicht mehr länger sorglos gegenüberstehen dürfen, auch wenn die Jugendverwahrlosung nicht ein typisch deutsches Problem darstellt, sondern eine nach dem zweiten Weltkrieg in ganz Europa sich bemerkbar machende Erscheinung ist.

Staatsanwalt Dr. Walter Becker, Bielefeld, ist in einem Referat den Gründen für die Jugendverwahrlosung nachgegangen (Volkswartbund, Köln-Klettenberg, Mai 1955). Er faßt die vielen Gründe in fünf Gruppen zusammen, in denen er vor allem die Schuld an der Entwicklung sieht.

Als ersten nennt er die Veränderung der Familiensituation. Die Verwurzelung des Kindes und des Jugendlichen in der Familie ist weitgehend aufgehoben. Die unvollständige Familie — viele Väter sind gefallen oder noch in Gefangenschaft, die Zahl der Scheidungen ist immer noch über doppelt so hoch wie vor dem Krieg — kann dem Kind nicht die gleiche Wärme geben wie die Vollfamilie. Aber auch in

der noch intakten Familie hat die erzieherische Spannkraft nachgelassen. „Eine gewisse Richtungslosigkeit führt innerhalb des Familienlebens zu Spannungen, Widersprüchen und Ungelöstheiten. Es fehlt auch oft das Interesse an der Erziehung der Kinder. Es kommt zu einer geistig-seelischen Verödung der Familie, und gerade von dort fehlen dann dem Jugendlichen in den entscheidenden Jahren seiner Reifung und Entwicklung die echten Vorbilder." (Geht man fehl, wenn man den Mangel an echter Religiosität in der Jugend vor allem der mangelnden religiösen Kraft der Väter zuschreibt, weil das Bild des Vaters entscheidend das Bild Gottes mitformt?) Aber auch wo die Familie intakt ist, hat sie heute kaum mehr Verbindung zur Großfamilie, zur Sippe. Es fehlt das Heer der Großmütter und Tanten, jener guten Geister, deren oft so selbstlose Liebe die Kinder einhüllt und birgt. Es fehlt den Familien weithin das Erlebnis der Gebrechlichkeit des Lebens in Krankheit und alten Tagen. Der Tod ist aus dem Kreis der Familie geschwunden, und damit auch das echte, wahre Leben, das von den Grenzsituationen her seine Tiefe und Größe erhält.

Einen zweiten Grund sieht der Verfasser in der weiteren Umwelt des Kindes, wobei er vor allem die allgemeine Vermassung heraushebt. In dem Maße, wie sie zunimmt, schwinden Ehrfurcht und Achtung vor den gültigen Werten der Zeit und Ewigkeit, vor allem die Ehrfurcht vor dem Menschen. Geistige Arbeit findet heute kaum Anerkennung. Zu diesem Schwund an Ehrfurcht kommt als weiteres die soziale Gefährdung der Jugendlichen durch den Krieg und seine Folgeerscheinungen. Damit hängt eng zusammen die Atmosphäre des Betriebs, in den die Jugendlichen gerade im Zeitpunkt der Reifung eintreten. Der Einfluß der älteren Arbeiter und Lehrherren ist in diesen entscheidenden Jahren von großer Bedeutung. (Vgl. dazu den aufschlußreichen Artikel „Null-Acht-Fünfzehn im Betrieb" der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 5. Juni 1955, wo auf den neuralgischen Punkt der Betriebsgestaltung hingewiesen wird.) Neben der Arbeit ist es vor allem die Freizeit, mit der der heutige Jugendliche kaum mehr etwas anzufangen weiß. Es wäre wohl angebracht, daß sich die Verantwortlichen einmal vor Augen führten, wie auflösend gerade die immer mehr um sich greifende „Camping-Bewegung" in dieser Hinsicht wirkt. Mit echter Erholung hat das nichts mehr zu tun, leider nur allzu viel mit Gewinn- und Genußsucht.

Neben diesen beiden wohl wichtigsten Gründen ist ein dritter nicht zu übersehen: die Kräfte und Mächte der öffentlichen Meinung. Der Film, die Boulevardpresse der Abendblätter und Illustrierten, die „alles sehen" und über jegliches und alles auf die unmöglichste Weise berichten, bestimmen weithin die Maßstäbe der Sittlichkeit. Leider nimmt auch der Rundfunk nicht immer gebührend Rücksicht auf die besondere Schutzbedürftigkeit der Jugendlichen.

Ein vierter Grund ist in den biologischen Entwicklungsabläufen der Jugend zu sehen. „Der Mensch von heute wird später ‚fertig' als der junge Mensch vergangener Zeiten". Dem überstürzten Wachstum entspricht nicht das Wachstum an geistiger Reife. „In vielen Ländern Europas glaubt man sogar, einen Intelligenzverfall feststellen zu müssen."

Den tiefsten Grund sieht der Verfasser endlich in dem allgemeinen Verfall des seelisch-sittlichen Weltbildes, im allgemeinen Zusammenbruch der Werte des Lebens, der sittlichen Ordnung und Autorität in Familie, Schule und Staat, in der allgemeinen Unsicherheit und Heimatlosigkeit des heutigen Menschen überhaupt. „Die Unsicherheit offenbart sich auch im analytisch-vernunftmäßigen Denken. Man sieht oft nur noch die neurotische Angst der Jugend und glaubt, daß die Bewußtmachung ein vielfach erprobtes Allheilmittel sei. Man vergißt darüber aber bisweilen, daß die Herauslösung des Menschen aus der Rückbindung an das Göttliche vielleicht der tiefste Grund für die Verwahrlosungserscheinungen ist."

Hoffnung auf Verträge. Die Art moderner Berichterstattung bringt es mit sich, daß manche Tatsachen solange gemeldet werden, bis sie keinen Neuigkeitswert mehr haben. Danach werden sie nicht mehr gemeldet und danach vergessen. Es ist also nicht mehr neu, daß in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands keine politische Partei — die SED allein ausgenommen — normal funktionieren kann. Ebensowenig neu ist die Tatsache, daß in der sowjetischen Zone freie Gewerkschaften niemals zugelassen worden sind.

Nun erinnert sich zwar kein Deutscher gern an das Abkommen von Potsdam, und doch ist das gerade heute von Nutzen, damit man ungefähr weiß, was von einer kommunistischen Regierung als Vertragspartner zu erwarten ist. Das Potsdamer Abkommen legte nämlich fest, daß „alle demokratischen Parteien einschließlich ihres Rechts auf öffentliche Versammlung und Diskussion in ganz Deutschland zuzulassen und zu fördern seien" (Artikel II A, § 9). Es legte ferner fest, „daß — vorbehaltlich der Erfordernisse für militärische Sicherheit — Redefreiheit, Pressefreiheit und Religionsfreiheit erlaubt werden sollten und daß, unter gleichem Vorbehalt, die Bildung freier Gewerkschaften zuzulassen sei" (Artikel II A, § 10).

Im Maße der Übereinstimmung zwischen diesen Sätzen und den Tatsachen in der sowjetischen Zone läßt sich also von einer kommunistischen Vertragstreue sprechen.

Film und Bildserie als „Nebenschule". Die Schulkinder einer mittelgroßen Stadt (80000 Einwohner — 8000 Schulkinder) geben heute jährlich 250000 DM für überflüssige bzw. schädliche Freizeitgestaltung aus. Das Geld erhalten die Kinder von den Eltern als Taschengeld oder Prämie für gute Noten oder für freiwillige Hilfsleistungen. Von diesen 250000 DM fließen 104000 DM in die Kinokassen der betreffenden Stadt und 52000 DM an die Zeitschriftenkioske für Bildserien, deren Fortsetzungen alle 8 oder 14 Tage erscheinen. Einige Namen solcher Bildserien seien hier genannt: Tarzan, Phantom, Supermann, Akim, der Sohn des Dschungels, Fulgor, der Weltraumflieger, Jezab, der Seefahrer. Der Preis der Hefte beträgt zwischen 20 und 75 Pfennige.

Die Mitteilung dieser Tatsachen verdanken wir einem in den Mitteilungen des Volkswartbundes veröffentlichten Bericht von Hans Bunk über die „Beziehungen Jugendlicher zu Film und Bildserie". Der Verfasser war früher Jugendleiter und hat jetzt seine Prüfungsarbeit als Kandidat für das Lehramt an den Volksschulen gemacht. In einer sorgfältigen Befragung erfuhr er von 212 Volksschulkindern und 77 Oberschülern, daß 41 % von ihnen wöchentlich einmal oder öfters ins Kino gehen. Wenn man weiß, welchen Eindruck der Film auf die Phantasie gerade der Jugendlichen machen kann, fragt man sich beim Lesen dieser Zahl unwillkürlich, ob sich denn die Eltern überhaupt noch ihrer Aufsichtspflicht über die Kinder bewußt sind. Kümmern sie sich überhaupt noch um das, was ihre Kinder mit dem gewiß nicht immer leicht verdienten Geld der Eltern anfangen? Und auch die Frage nach der Verantwortung des Staates kann nicht umgangen werden. Es hat mit Demokratie nichts zu tun, wenn der gleiche Staat, der sich recht weitgehend, oft auf Kosten des Elternrechts in die Erziehung einschaltet, in einer falsch verstandenen Freiheitsauffassung in Bezug auf den Schutz der Jugendlichen in der Öffentlichkeit des Kinos und der Straße recht nachlässig ist. Das geht aus einer Denkschrift der Katholischen Filmkommission hervor, die den Titel trägt „Stellungnahmen, Erlasse, Resolutionen, Empfehlungen und Vorschläge zur Frage der Zulassung von Filmen für bestimmte Altersstufen gemäß § 6 des Gesetzes zum Schutze der Jugend in der Öffentlichkeit" (zu beziehen bei der Katholischen Filmkommission, Düsseldorf, Bastionstr. 14). Die Schrift wurde allen Bundestagsabgeordneten zugeschickt. Es wird darin gezeigt, daß die augenblickliche Regelung

des Filmverbotes für Jugendliche völlig ungenügend ist. Im einzelnen fordert die Katholische Filmkommission:

1. ein Kinoverbot für Kinder unter 6 Jahren, auch wenn sie in Begleitung Erwachsener sind.
2. Ein Hinaufsetzen des Alters, von dem an die für Erwachsene freigegebenen Filme besucht werden dürfen. Es soll wieder wie schon früher in Deutschland die Grenze mit 18 Jahren festgesetzt werden, während sie heute bei 16 liegt. (Dies scheint um so notwendiger zu sein, als die heutige Jugend später reif wird.)
3. Ein Heraufsetzen der Grenze für den Besuch von Jugendfilmen von 10 auf 14 Jahre.

Zu vermerken ist noch, daß auch die Evangelische Kirche das Problem des Jugendfilmbesuchs aufmerksam verfolgt. Im evangelischen Informationsdienst „Kirche und Film" (Mai 1955) hat Pfarrer Herbert Reich (Hannover) das Buch „Film und Jugendkriminalität" von Hans Lavies, dem Leiter des Deutschen Instituts für Filmkunde (Wiesbaden), als wertlos entlarvt. Lavies setzte sich darin zum Ziel zu beweisen, daß die Wirkung des Films auf Jugendliche völlig unbedeutend sei, da von den 140000 zwischen 1945 und 1952 rechtskräftig abgeurteilten Jugendlichen nur bei 20 der Film als wesentlicher Faktor zur Auslösung der strafbedingenden Tat sicher oder wahrscheinlich mitbestimmend war. Reich weist dem Verfasser nach, daß sein Material lückenhaft und seine Fragestellung verbogen ist. „Die Arbeit von Lavies kann nicht überzeugen. Wertvolles steckt in der Materialsammlung, ihre Auswertung dagegen ist einseitig oder gar tendenziös, die angewandten Methoden sind unzureichend. Es ist bedauerlich, daß das „Institut für Filmkunde" nun von vielen Seiten als Kronzeuge gegen alle die zitiert werden wird, die aus besserer Sachkunde, aus ernstgemeinter Sorge und um ihrer Verantwortung willen vor den Gefahren des Films für die Jugend warnen."

Umschau

Wandlungen im amerikanischen Kapitalismus

Karl Marx sagte vor einem Jahrhundert den Untergang des Kapitalismus voraus. Seine Prophezeiung ist nicht so in Erfüllung gegangen, wie er es erwartete. In den Vereinigten Staaten ist die Stellung des Kapitalismus heute stärker denn je, und der Amerikaner ist überzeugt, ihm den erstaunlichen wirtschaftlichen Wohlstand zu verdanken, um den die restliche Welt Amerika bewundert und oft im stillen beneidet. Das Wort „Kapitalismus" hat für den Amerikaner, den Arbeiter wie den Unternehmer, einen guten Klang, wobei er allerdings nur recht unscharfe Begriffe damit verbindet von freier Marktwirtschaft, die es einem Mann auch heute noch ermöglicht, sein Glück zu machen, und von Großunternehmungen, deren Aktien man an der Börse kaufen kann und bei denen Millionen Arbeiter Verdienst und Brot finden. Kapitalismus nennt der Amerikaner im Grund sein nicht verstaatlichtes, freies Wirtschaftssystem im Gegensatz zum Sozialismus und Kommunismus, und weil er die Freiheit liebt, darum denkt er kapitalistisch.

Aber was wir in Amerika heute beobachten, ist nicht mehr der alte Kapitalismus, den Karl Marx bekämpfte. Er unterscheidet sich auch wesentlich von der unbeschränkt freien Marktwirtwirtschaft, die ein Adam Smith und David Ricardo beschrieben. Freunde und Feinde des Kapitalismus streiten sich oft um Theorien, die nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen. Wie sieht der tatsächliche Kapitalismus heute in

den Vereinigten Staaten aus, in dem Land, das den Kapitalismus am reinsten verkörpert?

Jüngst erschien in den Vereinigten Staaten ein Buch, das auf diese Frage eine Antwort zu geben sucht und das weite Beachtung fand.[1] Sein Inhalt verdient, hier in großen Zügen wiedergegeben zu werden. Der Verfasser, Adolf A. Berle jr., ist Professor für Wirtschaftsrecht (Corporation Law) an der Columbia University in New York und war lange Jahre als Diplomat und Unterstaatssekretär im State Department tätig. Diese Tätigkeit als wirtschaftlicher und juristischer Berater von Präsident Franklin D. Roosevelt gab ihm die nötige Erfahrung aus erster Hand zur Beschreibung der wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse in den Vereinigten Staaten.

Nach Professor Berle ist es irreführend, die Tätigkeit der großen Industriekonzerne in USA noch als „privat" zu betrachten — außer wenn man damit nur sagen will, daß sie nicht staatlich sind. Innerhalb der letzten Jahrzehnte hat die moderne Großgesellschaft eine politische und soziale Macht erworben, die die Zuständigkeit eines Privatunternehmens weit überschreitet, eine Macht, für die sie nicht geschaffen wurde, die sie im Grunde gar nicht angestrebt hat und deren man sich erst allmählich bewußt zu werden beginnt.

Im Laufe dieses Jahrhunderts hat sich, trotz aller Antitrust-Gesetze (und zum Teil vielleicht gerade durch sie) etwa 45 % des Industriekapitals der Vereinigten Staaten in den 135 größten Aktiengesellschaften zusammengeballt. Ließen sich die rechtlich selbständigen, doch wirtschaftlich abhängigen Tochtergesellschaften statistisch erfassen und noch dazuzählen, so würde es noch klarer, daß es im Grunde in den großen Industriezweigen nur ein paar wenige Unternehmungen sind, die das Wirtschaftsgeschehen maßgeblich bestimmen. Man mag diese Entwicklung zum „Oligopol" bedauern, aber sie läßt sich zunächst kaum mehr rückgängig machen.

Unter den neuen Verhältnissen nimmt nun der Wettbewerb unter den Großfirmen andere Formen an als der zwischen vielen kleinen Geschäftsleuten, den Adam Smith im Auge hatte. Nachdem viele kleine Wettbewerber von der Bildfläche verschwunden sind, kommen die Großfirmen zu einer Art Waffenstillstand. Niemand ist daran interessiert, daß sich die letzten Überlebenden noch gegenseitig verschlingen und so ein Monopol schaffen (dem die Regierung dann vermutlich staatliche Konkurrenzunternehmen entgegenstellen würde). Wettbewerb existiert zwar noch, aber in einer wesentlich gemäßigteren Form.

Die Größe der modernen Unternehmung hat auch unmittelbare soziale und politische Folgen. Während in früheren Jahrzehnten nur einzelne Schichten der Bevölkerung, z. B. die Arbeiter, von den Entscheidungen der Unternehmen betroffen wurden, erstreckt sich die Macht der Mammutfirmen heute über ganze Landesteile, über Großstädte, über ganze Bevölkerungsgruppen. Die Verlegung eines Großbetriebs kann über Nacht eine blühende, größere Gemeinde in eine „Geisterstadt" verwandeln, und wandert der Betrieb in einen andern Staat der USA aus, so mag das die Finanzpolitik der betreffenden Staaten einschneidender beeinflussen als eine Steuerreform. General Motors vermag durch kluge Kapitalinvestitionen entscheidend dazu beizutragen, eine Arbeitslosigkeit abzuwenden. Nicht einmal die Landesgrenzen beschränken diese Macht. Ein internationales Abkommen der Ölmagnaten mag für ein kleines Land wie Iran von größerer Bedeutung sein als eine Entscheidung des State Department.

Wer sich bewußt ist, wie gefährlich politische Macht in der Hand einzelner werden kann, stellt sich besorgt die Frage, von wem diese Macht ausgeübt

[1] The 20th Century Capitalist Revolution. By Adolf A. Berle, jr. (188 S.) New York 1954, Harcourt, Brace and Comp., $ 3,—.

wird und worin ihre Gegengewichte, ihre Kontrollen gegen Mißbrauch liegen.

Theoretisch und rechtlich sind die *Aktionäre* die Träger der Macht, die in der Generalversammlung die Geschäftspolitik bestimmen durch die Wahl der Direktoren (Aufsichtsräte), von denen dann wiederum die Manager ernannt werden. Professor Berle hat in einem früheren Buch gezeigt, wie gering der tatsächliche Einfluß der Aktionäre auf die Leitung eines Großunternehmens geworden ist.[2] Selbst wenn das Management dem klaren Willen und Vorteil der Aktionäre zuwiderhandelt, läßt sich der Anspruch der rechtlichen „Eigentümer" des Unternehmens vor Gericht nur unter größten Schwierigkeiten und unter Aufwand von großen Kosten durchfechten. Praktisch hat das Management freie Hand in der Leitung des Unternehmens, und überdies haben die Aktionäre auch gar kein Interesse, die Machtposition des Unternehmens einzuschränken, dessen rechtliche Eigentümer und Nutznießer sie sind.[3]

Im Kapitalismus alten Stils beschränkte das „Urteil des Marktes", vor allem des *Kapitalmarktes,* die Handlungsfreiheit des Unternehmers und Direktors. Er mußte sein Unternehmen dem prüfenden Auge der Geldgeber unterwerfen, in seinen Entscheidungen ihren Wünschen entsprechen, um das weitere für den Betrieb notwendige Kapital zur Verfügung gestellt zu bekommen. Wenn das Interesse der „Kapitalisten" auch keineswegs mit dem der Öffentlichkeit zusammenfiel, so verteilte sich die Macht doch auf eine größere Zahl von Menschen. Aber die moderne amerikanische Aktiengesellschaft hat sich auch von dieser Fessel weithin unabhängig gemacht. Von den 150 Milliarden Dollars, die in der Zeit von 1946 bis 1953 einschließlich zur Modernisierung und Ausweitung der Industrie investiert wurden, kamen 64 % aus „inneren Quellen" (Gewinnen und Rücklagen), und vom Rest wurden wohl nicht mehr als 3 % als Stammaktien auf dem Kapitalmarkt angeboten. Der „Kapitalist" ist in der Leitung der Großunternehmen in den Hintergrund getreten. An seiner Stelle steht heute der Direktor.

Der *Staat* befaßt sich zwar seit der großen Depression eingehender mit dem Wirtschaftsgeschehen. Er hat in einzelnen Wirtschaftszweigen einer zu rücksichtslosen Konkurrenz Schranken gezogen, um keine Monopole aufkommen zu lassen. Aber im Grund betrachtet das Gesetz die Großgesellschaften immer noch vom rein formal wirtschaftlichen Gesichtspunkt als private Gewinnunternehmen, und so kann der Staat keine wirksame Kontrolle ihrer sozialen und politischen Macht ausüben. Mittel und Wege zu einer solchen Kontrolle durch einen staatlichen Behördenapparat wären auch nicht leicht zu finden.

Wo liegen also die Schranken gegen einen Mißbrauch der Macht, nachdem die traditionellen und rechtlichen Formen der Kontrolle weitgehend ihre Bedeutung verloren haben?

Im normannischen und altenglischen Recht hatte der König theoretisch und juristisch absolute Gewalt. Es bildete sich jedoch bald eine Instanz heraus, bei der ein vom König ungerecht Behandelter gegen ihn Berufung einlegen konnte, das „Gewissen des Königs". Dem Bedrückten wurde das Recht zugebilligt, in öffentlicher Versammlung vom König gehört zu werden, und der König traf dann in feierlicher Weise seine Entscheidung in Übereinstimmung mit Gottes Gesetz und seinem eigenen Gewissen. Der Grund für dieses Zugeständnis war nicht allein das Bewußtsein von der Existenz eines höheren Gesetzes, dem auch Könige unterworfen sind, sondern ganz praktisch der Druck

[2] The Modern Corporation and Private Property. By Adolf A. Berle, jr., and Gardiner C. Means. (382 S.) New York 1932, Macmillan. Das Buch ist seitdem in 17. Auflage erschienen und gilt als ein Standardwerk auf diesem Gebiet.

[3] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 152 (September 1953) S. 428—442: *J. David,* General Motors, bes. S. 435 f.

der öffentlichen Meinung, wie sie dann oft im Wort eines Bischofs oder Priesters ihren Ausdruck fand. So konnte es mehr als einmal in der Geschichte geschehen, daß das Kreuz — politisch machtlos — die weltliche, politisch absolute Macht in Schranken wies.

Einen ähnlichen Vorgang glaubt Professor Berle im amerikanischen Kapitalismus des 20. Jahrhunderts feststellen zu können. Der Leiter eines modernen Großunternehmens findet sich heute im Besitz von Macht, wie sie kaum ein König oder Kaiser in früherer Zeit besaß. Aber nun erwacht in ihm langsam das Bewußtsein, daß diese Macht sich selbst Schranken auferlegen muß, wenn sie nicht in Willkür ausarten und sich selbst verzehren soll. Die Geschichte zeigt, daß Willkürherrschaft nicht von Bestand ist.

Aus derartigen Erwägungen heraus setzen amerikanische Unternehmer ihre Macht nicht mehr so rücksichtslos zum Gelderwerb ein, wie es rechtlich an sich möglich und wirtschaftlich vielleicht sogar angeraten und erforderlich wäre. In manchen Industriezweigen bildet sich ein Gewohnheitsrecht heraus, das die Schwächeren beschützt und an das sich die Großfirmen freiwillig binden. Daß die Industrie so große Gelder für private Schulen und Universitäten zur Verfügung stellt, geschieht nicht mehr aus steuerlichen und Reklamegründen allein, sondern scheint mehr noch dem Bewußtsein einer echten Verantwortung für ein freies, nicht verstaatlichtes Schulsystem zu entspringen. Aus vielen Entscheidungen, vor allem auch im internationalen Handel, ergibt sich, daß die Leiter der Großfirmen sich mehr und mehr verantwortlich wissen nicht allein den Aktionären gegenüber, sondern darüber hinaus dem öffentlichen Wohl.

Aber es ist nicht allein der bloße gute Wille einzelner weitblickender Männer, was diese neue Einstellung herbeiführt. Ein wirksamer Beweggrund, Verantwortung für das Gemeinwohl zu übernehmen, liegt im Druck der öffentlichen Meinung. An sich sieht es der Amerikaner nur ungern, wenn sich der Staat aktiv am Wirtschaftsleben beteiligt. Er ist überzeugt, daß dem Volksganzen durch die Initiative privater Geschäftsleute im allgemeinen besser gedient wird als durch einen staatlichen Behördenapparat. Er fürchtet die Machtkonzentration in der Hand des Staates und der Politiker. Aber wenn die private Industrie ihre sozialen Pflichten vernachlässigt, besteht Gefahr, daß selbst in Amerika die öffentliche Meinung sich wandelt und man die mißbrauchte Macht dem Staat überträgt. Um das zu vermeiden, behandelt der amerikanische Unternehmer die öffentliche Meinung nicht weniger sorgfältig als ein Politiker und ist leichter geneigt, zum Wohl des Volksganzen auch gewisse Opfer zu bringen.

Wenn nun der Leiter eines Großunternehmens versucht, in seinen Entscheidungen auch das öffentliche Wohl zu berücksichtigen, eine Art privater Wirtschaftsplanung zu betreiben, sieht er sich vor ganz neue, ungewohnte Probleme und Aufgaben gestellt. In welche Richtung soll die Planung gehen? Wie soll die Wirtschaftsordnung der Zukunft ausschauen, und was ist eine ideale soziale und politische Ordnung? Die meisten Unternehmer fühlen sich diesen Fragen gegenüber ziemlich hilflos. Ihre bisherige Ausbildung und Erfahrung war einzig auf das Wohl des Unternehmens ausgerichtet, und ihre soziale Verantwortlichkeit erstreckte sich zunächst nur auf das Wohl der Arbeiterschaft. Aber was gut ist für General Motors, ist das auch gut für die Nation? Manche Unternehmen holen sich darum erfahrene Volkswirtschaftler von Universitäten und stellen sie als hauptamtliche Berater an, und Direktoren gehen zurück auf die Schulbank und nehmen an den Kursen über „die Verantwortlichkeit des Geschäftsmannes in der amerikanischen Wirtschaft“ teil, die an wenigstens zwei Privatuniversitäten, Harvard und Columbia, für ausgewählte Unternehmer in

führenden Stellungen eingerichtet wurden.

Noch herrscht in weiten Kreisen Amerikas der Geist des liberalen Individualismus vor, der glaubt, daß die Freiheit des Wettbewerbs allein schon genüge, das Gemeinwohl sicherzustellen. Er wird wohl noch einer langen Entwicklung bedürfen, bevor die neue Auffassung vom Wesen und von den Pflichten des modernen Großunternehmens, die Professor Berle in seinem Buch entwickelt, allgemeine Anerkennung findet und sich zu einer festgefügten Rechtsordnung herauskristallisiert. Aber in den Vereinigten Staaten wächst die Überzeugung, daß der Mensch es ist, der ein Wirtschaftssystem zum Guten oder Schlechten zu beeinflussen vermag. Wenn so die Leiter der Großunternehmen lernen, die ihnen anvertraute ungeheure Macht verantwortungsvoll zum Gemeinwohl zu gebrauchen, dann ist es nicht ausgeschlossen, daß sich der amerikanische Kapitalismus noch zu einer echten Wirtschaftsordnung entwickelt.

Walter Kerber S.J.

Die Schwarzen und die Weißen von Florenz

Die Chronik des Dino Compagni ein Werk Dantes?

Neben der Roma Aeterna und der Serenissima Venezia hat wohl kaum eine der italienischen Städte eine so bewegte Geschichte wie die „blühende" Stadt am Arno — Firenze, die Heimat des Sängers der Divina Commedia. Und gerade aus jenen Jahren, da Dante als Prior der Stadt und leidenschaftlicher Parteimann der mit den Ghibellinen verbündeten Weißen aufs innigste mit dem politischen Geschehen seiner Vaterstadt verbunden war, stammt auch das erste Geschichtswerk in italienischer Sprache, das Beachtung verdient — die Chronik des Florentiner Seidenhändlers Dino Compagni, der als Zeitgenosse und Freund Dantes an den politischen Ereignissen tätigen Anteil genommen hat. Nach der großen Umwälzung des Jahres 1301, die so viele Prozesse und Verbannungen gegen die Weißen heraufbeschwor, wurde Dino in keinen der Prozesse verwickelt, und auch die Sieger mußten in ihm einen unbedeutenden, friedliebenden Gegner sehen, so daß er mit Nachsicht behandelt wurde und ungestört zu seinen Geschäften zurückkehren konnte. Ein ganzes Jahrzehnt lebte er in der Stille und erst bei der Ankunft Kaiser Heinrichs VII. im Jahre 1310, so schreibt Papini in seiner Storia della Letteratura Italiana, erwachten in ihm neue Hoffnungen und die Vorahnung einer großen Umwälzung der Geschicke; er nahm die Feder zur Hand und begann die Chronik zu schreiben. Dieser Dino Compagni, der als junger Mann mit Guido Guinizelli und Guido Cavalcanti, den ersten Sängern des dolce stil nuovo, einen poetischen Briefwechsel hatte, war, wie Papini urteilt, als Dichter zwar äußerst mittelmäßig und „das Gedicht ‚L'Intelligenza" stammt sicherlich nicht von ihm. Dieses Durcheinander von schlecht zusammengeleimten Nachahmungen, dieser Auswurf einer schlecht verdauten Lektüre in Versen, diese volkstümliche und doch so anmaßende Kompilation, die von Fehlern und Widersprüchen strotzt, kann auf keinen Fall das Werk desjenigen sein, der die ‚Chronik' geschrieben hat; der Wortschatz der Chronik ist ganz aus glühendem Stahl und aus neuem Gold, jener der ‚Intelligenza' besteht aus gefärbtem Glas und geschnitzeltem Blech." Mit diesen Worten hat Papini aber auch die ganze Problematik der „Chronik" umrissen, die seit Jahrzehnten der Forschung große Rätsel aufgegeben hat. Immer wieder wurde sie wegen ihrer seltsamen Widersprüche und Ungereimtheiten in ihrer Echtheit angezweifelt, bis sie durch die Bemühungen ihres berühmten Verteidigers Del Lungo (1887) doch als echt anerkannt wurde, wenn es ihm auch nicht gelang, ihren guten Ruf wiederherzu-

stellen. Und dieser Fall des Dino Compagni und seiner Chronik, über den die Geschichte und die Forschung ihre Akten geschlossen zu haben schienen, ist nun durch ein für die Dante-Forschung hochbedeutsames Werk in ein ganz neues Licht gerückt worden. Elisabeth von Roon-Bassermann veröffentlicht im Herder-Verlag ihre auf jahrelanger Forschung beruhende Untersuchung über die „Chronik" unter dem Titel „Die Schwarzen und die Weißen von Florenz — Dante und die Chronik des Dino Compagni" (Freiburg, 205 S., Ganzleinen DM 8,50).

Aus einer profunden Kenntnis der Florentiner Stadtgeschichte, die sich nicht nur auf die großen klassischen Darsteller stützt, sondern ihre letzte Begründung aus umfangreichen eigenen genealogischen Untersuchungen und urkundlichen Nachweisen schöpft, und einem ernsten Bemühen um alle zur Frage maßgeblichen Dante-Literatur kommt die Verfasserin zu dem Schluß, daß es sich in der „Chronik" nicht um ein Werk des Dino, sondern um Dantes eigenen politisch-geschichtlichen Kommentar handelt. Mit Recht weist von Roon-Bassermann darauf hin, daß der Dino Compagni, wie er uns im Schrifttum und in der „Chronik" entgegentritt, eine völlig unglaubhafte Person ist. In seinem Leben, in seiner Kunst, in seiner Weltauffassung gibt es unvereinbare Widersprüche, die sich vermittelst der bisher angewandten Methoden nicht erklären lassen: „Es bleibt nichts anderes übrig, als ihn auseinanderzunehmen, wenn man sein seltsames Wesen ergründen will. Sehr hilfreich wird sich die Vorstellung erweisen, daß der Dino der im mehrfachen Schriftsinn geschriebenen Chronik zugleich geschichtliche Gestalt ist und symbolische Figur in einer Allegorie, wenn man damit allein auch nicht zum Ziele gelangt." Die eingehende Forschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts warf dem Verfasser falsche Angaben, Widersprüche, Unglaubwürdigkeiten und vor allem eine oft gerade bei wichtigsten Ereignissen, über die ein Zeitgenosse unbedingt Bescheid wissen mußte, völlig falsche Chronologie vor.

Schauen wir uns die „Chronik des Dino Compagni von den Dingen, die zu seiner Zeit geschehen sind" an, so finden wir dort Berichte über geschichtliche Begebenheiten, sorgfältige Aufzeichnungen eines gewissenhaften zeitgenössischen Beobachters und mit den Verhältnissen vertrauten Politikers. Daneben aber stehen auch Schilderungen von Geschehnissen, die durch die Art der Darstellung einen hintergründigen Sinn gewinnen, und sie enthält Geschichten, die ihre Entstehung nicht dem Leben, sondern dem Autor verdanken und als Fabeln anzusehen sind. Treffend urteilt Papini: „Seine Bildnisse sind Federzeichnungen, knapp wie jene, die etwa später Bocaccio schaffen wird, aber lebensvoll und unvergeßlich." Mit stärkster persönlicher Anteilnahme und leidenschaftlicher Sorge um das Wohlergehen der Vaterstadt werden die Florentiner Zustände zu Beginn des Trecento geschildert und bilden so „einen ungemein lebendigen und dramatischen Kommentar zur Komödie" (Palgen, Geschichte der italienischen Literatur, S. 46).

Aber die „Chronik" geht über die bloße Erzählung hinaus und bietet vor allem eine an Augustinus geformte theologisch bestimmte Geschichtsphilosophie. So wie es bei Augustinus zwei Städte gibt — die Stadt Gottes und die Stadt des Satans —, so gibt es bei Compagni zwei übermenschliche Hauptpersonen, die in die menschliche Gesellschaft eingreifen: Gott und den Teufel. Weit über den Literalsinn hinaus ist die „Chronik" von einer hintergründigen Tiefe, die immer wieder an das allegorische Schriftverständnis Dantes erinnert. Hier hat nun von Roon-Bassermann den Ansatzpunkt gefunden, und ihr ganzes Streben zielt darauf hin, die „Chronik" des Dino als allegorische Schrift zu deuten. Die Verfasserin hat sich die Aufgabe nicht leicht gemacht und ist mit dem ganzen Rüstzeug der scholastischen Terminologie, mit einer inti-

men Kenntnis nicht nur der Florentiner Geschichte, sondern auch ihrer führenden Familien und ihrer jeweiligen Stellung im wechselnden Spiel der politischen Kräfte und Mächte zu Werk gegangen. Selbst im phantastischen Irrgarten der florentinischen Namen und Übernamen kennt sie sich hervorragend aus und weist auf Feinheiten hin, die selbst gewiegten Dante-Forschern und Literaturkennern verborgen gewesen sein dürften. Gerade die überaus wertvolle historische Unterbauung bewahrt sie aber auch — wie es sonst so leicht geschehen könnte — vor einer Verflüchtigung der Allegorie ins Unkontrollierbare und Nebelhafte eigener subjektiver Meinungen. Aus kleinen, unscheinbaren Mosaiksteinen, die die Verfasserin unter entsagungsvollen Mühen zusammengetragen hat, ersteht in der „Chronik" immer wieder das Bild Dantes und seiner edlen, tiefen, aber beleidigten Liebe zu der grausamen Fiorenza.

Nach Papinis Urteil ist das schönste Bild der „Chronik" die Schilderung des Einfalles der Landesverwiesenen in Florenz im Juli 1304: „Sie kamen von San Gallo, und am Cafaggio des Bischofs stellten sie sich auf, nahe bei San Marco, mit entfalteten weißen Bannern, mit Kränzen aus Ölzweigen und mit nackten Schwertern, und riefen ‚Friede', ohne daß sie irgendeinem Gewalt antaten oder raubten. Sehr schön waren sie anzusehen, wie sie geschart standen um das Zeichen des Friedens. Die Hitze war groß, so daß es schien, als brenne die Luft." Dies ist, wie Papini urteilt, eine der plastischsten und herrlichsten Szenen der italienischen Prosa, die dank der Lebenskraft und Richtigkeit des Tones gewissen Terzinen Dantes (!) gleichkommt. Jenes Weiß der Banner, jene Ölzweige, jene gezückten Schwerter zaubern ein Fest der Waffen und der Liebe vor die Augen; es sind junge, ungeduldige Männer, die soeben in die heimatliche Stadt eingedrungen sind, aus der sie in wenigen Augenblicken wieder verjagt werden. In diesem Augenblick des großen Lichtes erscheinen sie aber als Sieger und Triumphierende. Selbst die Natur scheint ihnen gewogen zu sein: die Luft glüht, so wie ihre Herzen geglüht haben müssen beim Anblick des heimatlichen Nestes, aus dem man sie vertrieben hatte, und während sie „Frieden" riefen, malten sie sich bereits die ersehnten Vergeltungen aus.

Die Gelehrten sind sich nicht einig, ob Dante an jenem Angriff der Weißen auf Florenz teilgenommen hat. Und doch hat Dante, wie von Roon-Bassermann in genialer Parallelsetzung zur Komödie aufweist, kein anderes Geschehnis in seinem Leben so deutlich und unverkennbar als Rede und Bild in der Göttlichen Komödie festgehalten: „Er hielt mit der Reiterei der Weißen neben dem Baschiera bei San Marco; er hat den Anblick der brennenden Stadt für die Jahrhunderte bewahrt in ihrem Abbild in der Hölle, in der Stadt des Dis, und hat das Ringen um das Tor der Höllenstadt dem Kampf um die Porta degli Spadai nachgebildet." Auch das umkämpfte Pistoia, die kleine Schwester von Fiorenza, wo sich zuerst die Guelfenpartei in die Schwarzen und die Weißen geteilt hatte, wird geradezu zur Kronzeugin des Dichters, daß er der Verfasser der „Chronik" ist, in der ihr großes Leid zweimal geschildert ist. Florenz erlitt, symbolisch, durch künstlichen Feuerregen das Schicksal von Sodom und wurde zur Hölle im Diesseits, in der nicht die Mauern, sondern die Seelen verdarben. Pistoia trifft das Schicksal sündiger Städte in der Zeitlichkeit. Ein hartes, aber zugleich gnädiges Gericht Gottes läßt die Pistoiesen ihre Sünden im Diesseits abbüßen.

Krönung und Beschluß ihres Werkes bringt die Verfasserin in dem Kapitel über die „Symmetrie". Die streng symmetrische Einteilung der Göttlichen Komödie, deren Gliederung die symbolische Bedeutung der Zahlen drei und zehn als der der Dreieinigkeit und der Vollkommenheit zugrunde liegt, ist allen bekannt. Auch die Dreiteilung der

Chronik des Dino Compagni war bekannt, ebenso daß hier wie dort das Jahr 1300 Ausgangspunkt ist und daß die Ereignisse nicht im formlosen Chronikstil vermerkt, sondern nach bestimmten Gesichtspunkten ausgewählt und zusammengestellt sind. Nicht beachtet aber wurde bisher, daß die Chronik auch in ihren Teilen von der heiligen Dreizahl beherrscht und mannigfach symmetrisch gegliedert ist. Die Zahl der Kapitel beträgt im ersten Buch 27, im zweiten Buch 36, im dritten Buch 42, insgesamt 105; alle vier Zahlen sind durch drei teilbar. Auch im Werke zeigen sich symmetrische Entsprechungen hinsichtlich der kriegerischen Ereignisse, der politischen Vorkommnisse, der führenden Persönlichkeiten: Guido Cavalcanti und Corso Donati werden als die helle und die dunkle Seele von Florenz gegenübergestellt. Die Listen der verbannten Weißen und der siegreichen Schwarzen können als die Mittelachse des Chronikwerkes angesehen werden, die es in zwei Hälften von ganz verschiedenem Charakter teilt. Wie die „Friedensstifter" die genaue Mitte der Göttlichen Komödie (Purg. XVII, 68—69) bezeichnen, so die „Zwietrachtstifter" (die „Vier Häupter der Zwietracht") die genaue Mitte der Chronik (III, 37). „In der ersten Hälfte der Chronik sind die Geschehnisse vom Blickpunkt eines regierenden Bürgers dargestellt, in der zweiten Hälfte von dem eines der Verbannten, die ‚mühsam durch die Welt gingen, der eine dahin, der andere dorthin' (II, 25). Dort ist er durch die Mauern von Florenz begrenzt, hier verfließt er im Hin und Her des Weges, doch ist die Einheit gewahrt in der Figur der schönen sündigen Tochter Roms (d. h. Florenz), die beide Bühnen beherrscht, als Mit- und Gegenspielerin des Chronisten, bis sich in den beiden symmetrisch gebauten Sätzen im ersten Kapitel des ersten Buches und im letzten Kapitel des letzten Buches Anfang und Ende zusammenschließen."

Nicht ganz befriedigend dagegen erscheint das Kapitel über die „vertauschten Prioren", wo die Verfasserin selber von einer Unzulänglichkeit ihrer Andeutungen spricht. Bedauern möchten wir auch, daß sie nicht näher auf die deutlich sich zeigende Verwandtschaft der Auffassung eingeht, die betreffs Kaiser Heinrich VII. zwischen dem Chronisten und Dante herrscht. In einem sorgfältig ausgewählten Anhang finden wir Dantes Äußerungen über den mehrfachen Schriftsinn aus dem Convivio und aus einem Brief an Can Grande, die Florentiner Geschlechterlisten mit wertvollen Einzeluntersuchungen, eine Abhandlung über den Chronisten Bartholomäus von Lucca und endlich alle behandelten italienischen Texte nach der Reihenfolge. Die deutsche Übersetzung ist sehr gut gelungen und läßt bei aller Genauigkeit doch auch den dichterischen Atem des Chronisten zur Geltung kommen. Sehr viel Material bieten auch die Anmerkungen. Die Arbeit selber ist Wagnis und Vorstoß auf neuen Wegen, und das letzte Wort mögen die Dante-Experten haben, — wir können aber nicht umhin zu sagen, daß mit der Annahme dieser Deutung eine klare und durchaus glaubhafte Lösung des Rätsels Dino Compagni gegeben wäre: denn viel mehr und viel bedeutsamer als für Dino Compagni ist für Dante seine politische Tätigkeit das eigentlich Schicksalhafte seines Lebens geworden und hat ihm die tragische Spannung zwischen Eigenem und Allgemeinem geschenkt, auf deren Grund erst der große Bau seiner letzten Gedanken gelingen konnte. Jenen Jahren des lebendigen Eingegliedertseins in das politische Gefüge seiner Heimat dankt Dante „die sonore Fülle und Plastik seines Erfahrungsstoffes" (H. Hefele), jene geschichtliche und beziehungsreiche Art, Landschaft, Mensch und Schicksal zu fassen, die Stoff und Stil der Commedia bestimmt hat, die aber auch in der Ähnlichkeit der Auffassung bis zu auffälligen Wortübereinstimmungen sich in der Chronik des Dino Compagni findet.

Wilbert Seul

Besprechungen

Gelebtes Christentum

Waach, Hildegard: Franz von Sales. Das Leben eines Heiligen. (440 S.) Eichstätt 1955, Franz-Sales-Verlag. Ln. DM 10,80.

Man kann das neue Buch über Franz von Sales wohl am ehesten als eine Studie über den heiligen Bischof von Genf bezeichnen. Ihr Anliegen ist im Untertitel ausgesprochen: gegenüber den meisten bisherigen Darstellungen, die zu einseitig historisch-psychologisch vorangegangen seien und den Heiligen oft verharmlost hätten, will die Verfasserin die theologische Sicht freilegen und die Heiligkeit des Bischofs und Kirchenlehrers in den Mittelpunkt stellen. Was ist das Besondere der Franz-von-Sales-Gnade? so lautet genau ihre Frage. Es gelingt ihr, überzeugend nachzuweisen, wie übermächtig die Gottesliebe von diesem einzigartigen Menschen Besitz ergriffen hatte und wie fordernd diese Franz-von-Sales-Gnade im Grunde ist. Verf., die inzwischen im „Jahrbuch für Mystische Theologie" (Verlag Herold, Wien) eine Studie über Johannes vom Kreuz und Franz von Sales veröffentlicht hat, zeigt, daß der echte salesianische Geist den Vergleich mit dem spanischen Mystiker nicht zu scheuen braucht. Ein Kapitel, das für das hagiographische Anliegen des Buches als schönes Beispiel dienen kann, ist das über die Bischofsgnade.

Die Verbindung von geschichtlicher Induktion und theologischer Deduktion, deren sich die Verfasserin bedient, hat gewiß ihre Berechtigung. Dennoch zeigen sich bei der praktischen Handhabung doch auch Gefahrenmomente. Manchmal hat man den Eindruck, daß das Ergebnis zu sehr von vornherein feststeht; und obwohl sich das Buch über eine gute Kenntnis der Quellen ausweist, ist eine andere Frage, ob diese immer mit der nötigen Unbefangenheit geprüft wurden. Manche der Probleme, die das Leben des heiligen Franz von Sales nun einmal aufwirft, werden nur flüchtig gestreift oder mit leichter Hand beiseite geschoben. Wir denken z. B. an die Umformung des ursprünglichen Planes der „Heimsuchung" und den Ernst, mit dem Bremond sich derartigen Problemen gestellt hat.

Am wenigsten will die biographische Gestaltung befriedigen; erhebt das Buch doch von sich aus den Anspruch, eine Biographie zu sein und die aus den Vorerwägungen gewonnene „Gestalt" ins geschichtliche Leben zurückzuübertragen. Hier will manches nicht recht glaubhaft wirken. Entweder schmecken (was O. Karrer für die Jugendgeschichte bereits angemerkt hat, was wir aber nicht auf sie allein beschränkt sehen können) die zeitgenössischen Berichte zu stark durch oder es wirken sich sonst psychologische und sprachliche Schwächen aus. Man wundert sich, daß so manche sprachlichen (ja sogar grammatischen) Anstöße stehengeblieben sind. Gerade bei einem Buch über Franz von Sales wünschte man auch in der Form einen Abglanz der Anmut zu finden, die über sein ganzes Werk ausgebreitet liegt. So bleiben auch nach diesem in mancher Hinsicht verdienstvollen Werk noch Wünsche an eine Franz-von-Sales-Biographie offen.

F. Hillig S.J.

Waach, Hildegard: Johannes vom Kreuz. (330 S.) Wien 1954, Herold. Ln. DM 15,—.

Nach einer Lebensbeschreibung beschäftigen sich drei Viertel des Buchs mit der Darstellung der mystischen Lehre des Heiligen. Sie hält sich eng an das Werk, räumt aber die Schwierigkeiten, die sich dem Leser der Schriften des Heiligen leicht in den Weg stellen, durch Vermeidung der Wiederholungen und vor allem durch die Klärung der verschiedenen Bedeutungen, die der gleiche Ausdruck je nach dem Zusammenhang annehmen kann, weg. So ist das Buch zu einer allgemein verständlichen Einführung in die Lehre des Heiligen geworden.

A. Brunner S.J.

Weinrich, Franz Johannes: Zur frohen Hoffnung. (95 S.) Frankfurt a.M. 1954, Verlag Josef Knecht. Kart. DM 4,80.

Ein Büchlein für Kranke, geschrieben von einem, der sich im Kranksein auskennt. Wer freilich die neun Kapitel bei guten Kräften liest, wird manches einzuwenden haben: wird finden, daß die guten Ratschläge mitunter etwas lehrhaft, der Humor etwas unsicher, die Frömmigkeit etwas sanft und der Zusammenhang der einzelnen Geschichten etwas lose sind. Aber vielleicht wollen viele Kranke so angesprochen werden. Daß der Verfasser wirklich anspricht, dafür bürgt nicht zuletzt eine immer wieder aufleuchtende Kindlichkeit, hinter der immerhin die Reife eines fast Sechzigjährigen steht.

H. Stenzel S.J.

Evangelisches Christentum

Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsgb. von *Heinz Brunotte* und *Otto Weber*. Göttingen 1955, Vandenhoek & Ruprecht. Je Lieferung DM 4,80.

Ein neues evangelisches Kirchenlexikon ist am Erscheinen. Es ist auf 3 Bände berechnet und soll in etwa 35 Lieferungen herauskommen. Beabsichtigt ist eine zusammenfassende Darstellung der theologischen Arbeit und des kirchlichen Lebens. Die Mitarbeiter sind neben erprobten Gelehrten vor allem jüngere Kräfte.

Bemerkenswert ist schon der Titel: Evangelisches Kirchenlexikon, worin wohl nicht ohne Absicht das Wort „Kirche" erscheint. Eine Prüfung der Artikel bestätigt die Vermutung. Es zeigt sich, daß viele der bis jetzt erschienenen Artikel in den rasch aufeinander folgenden ersten drei Lieferungen (A und O — Bellarmin) von dem im Protestantismus neu erwachenden Verständnis für das, was Kirche ist, bestimmt sind.

Den Katholiken interessiert natürlich auch die Darstellung katholischer Lehre und Einrichtungen. Man gewinnt den Eindruck, daß man sich im allgemeinen um große Sachlichkeit bemüht. Man darf natürlich nicht erwarten, daß in einem evangelischen Lexikon der katholische Standpunkt bis ins letzte hinein richtig gesehen wird. Der Katholik wird die Lebenserscheinungen der Alten Kirche ganz anders beurteilen als der Protestant, er wird nicht von einer Umformung reden, das Wort „Sündenfall" ist glücklicherweise vermieden, sondern von Entwicklung, die jedoch in der Stiftung Jesu Christi von Anfang an angelegt war. Es wäre deswegen für ein rechtes Verständnis der Kirche von großer Bedeutung gewesen, daß die Darstellung des Buß- und Beichtinstituts der Alten Kirche ausführlicher und gründlicher erfolgt wäre. In der Literaturangabe finden sich zu diesem Artikel nur veraltete Werke, von wichtigen katholischen Werken ist nur Rauschens Darstellung genannt, die jedoch schon 1910[2] erschienen ist, während die Arbeiten Poschmanns und Galtiers anscheinend nicht bekannt sind. Auch die Abhandlung über das Abendmahl kann den katholischen Leser nicht befriedigen. Es wird zwar des langen und breiten berichtet, was die einzelnen Theologen und Schulen über das Abendmahl bis zur Reformation lehren, aber weder der Katholik noch der Protestant, der darüber natürlich überhaupt nicht Bescheid wissen kann, erfährt nun, was der Katholik eigentlich glaubt, wenn er vom Abendmahl spricht. Da das Werk vor allem der Unterrichtung dienen soll, wäre es vielleicht angebracht, genauer zwischen der Lehre der Kirche zu unterscheiden, insofern sie für den Katholiken zu glauben ist, und ihren Deutungen und Erklärungen durch die Theologen. Jede katholische Dogmatik gibt darüber Auskunft.

Aufs Ganze gesehen sind die Artikel jedoch vorzüglich in ihrer Kürze und Knappheit, so daß das Lexikon einen trefflichen Einblick in das Leben der evangelischen Kirche und Theologie zu geben verspricht.

O. Simmel S.J.

Lektionar für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. (312 S.) Berlin 1953, Lutherisches Verlagshaus. Ln. DM 19,80.

Das vorliegende Lektionar ist im Gesamtrahmen der liturgischen Erneuerung im Protestantismus zu sehen, wobei allerdings zu bemerken ist, daß dieser Versuch nicht auf eine kleine Gruppe zurückgeht, sondern von der in Leipzig tagenden Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands gebilligt ist. Es handelt sich um Epistel- und Evangelienlesungen für das gesamte Kirchenjahr, die meist, jedoch nicht immer, mit denen der römischen Liturgie übereinstimmen. Bemerkenswert ist, daß auch für die Apostel- und manche Marienfeste, die ja im Grunde Feste des Herrn sind, sowie für Allerheiligen, den Gedenktag eines Märtyrers und eines Kirchenlehrers, Bitt- und Danktage sowie andere Gelegenheiten Lesungen enthalten sind. Der Text ist der am Urtext verbesserte Luthertext, der für den Katholiken manchmal etwas archaisierend klingt. Ein Urteil über die gewählte Sprachgestalt steht uns nicht zu. Hervorzuheben an dem Lektionar sind seine schöne und geschmackvolle äußere Gestalt, der gediegene, schlichte Einband und der schöne Druck und Satz.

O. Simmel S.J.

Bornkamm, Heinrich: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. (357 S.) Heidelberg 1955, Quelle & Meyer. DM 21,—.

Wie immer man zu Luther stehen mag, ob man in ihm den großen Erneuerer des wahren Christentums sieht oder ihn als Unglück für die nationale Geschichte unseres Volkes betrachtet, daß er zu den Großen der Geschichte gehört, daß er „wie kein anderer zu einer Schicksalsgestalt des deutschen Volkes geworden ist" (5), dürfte außer allem Zweifel sein. Mit großer Gelehrsamkeit und Einfühlungskraft ist der Verf. dem Bild Luthers in der deutschen Geistesgeschichte nachgegangen, angefangen von der Aufklärung bis zur heutigen Existenzialphilosophie. Während er im 1. Teil persönlich die Linien dieses Bildes nachzieht (11—116), läßt er im 2. die Texte der Dichter und Denker, der Geschichtsschreiber und Theologen zu Worte kommen (117—352). Es ist ein buntes Bild, nicht nur weil jede Zeit Luther durch ihre Brille sieht, sondern wohl auch deswegen, weil im Reformator selbst die widerspruchvollsten Züge zu finden sind. Neben Lob und Bewunderung, die sich in der Ära des zweiten Kaiserreichs geradezu in den schlimmsten Nationalismus überschlägt (Treitschke), steht auch Kritik (Burckhardt, Harnack, Troeltsch). Die katholischen Stimmen nehmen sich dagegen armselig und dürftig aus, wenn man von der aus dem Rahmen fallenden Stellungnahme von Johannes Hessen absieht. Ob sie so ganz unrecht haben, wie der Verf. zu meinen scheint? Man wird zugeben müssen, daß das kritische Auge über manches hinwegsieht, was sich nur dem wohlwollenden Blick öffnet; aber es erkennt doch auch manches, was ein oft nur allzu blinder Eifer wegreden möchte. Es ist weder der geschichtlichen Wahrheit ein

Dienst erwiesen, noch ist es für die evangelische Christenheit heute irgendein Nutzen, wenn Luther, wie es wohl noch vor wenigen Jahrzehnten geschah, zu einer fast mythischen Figur gesteigert wurde. So wie es vor ihm und auch zu seiner Zeit ein echtes, frommes und tiefgläubiges Christentum in der römischen Kirche gab, wie er also keineswegs der Erneuerer des eigentlichen Christentums nach 15 Jahrhunderten ist, so gibt es auch heute in eben der Kirche, die er leidenschaftlich bekämpfte, ein sehr lebendiges Christentum. Welche Stellung er in der Geschichte der Kirche einnimmt, dies zu beurteilen mag heute noch verfrüht sein, da wir alle noch in dem Prozeß stehen, den er, wenn auch nicht ausgelöst, so doch wesentlich mitbestimmt hat. Daß er ein großer Mann war, das freilich geht schon aus der Tatsache hervor, daß so viele große Männer und Frauen seines Volkes sich mit ihm beschäftigten und so viel Großes, im Guten und Schlechten, an ihm entdeckten, wie aus diesem Buch hervorgeht. O. Simmel S.J.

Elert, Werner: Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. (190 S.) Berlin 1954, Lutherisches Verlagshaus. Ln. DM 8,60.

Die Fragestellung des Buches ist aus einer ganz aktuellen Not der evangelischen Christenheit entstanden, die vor allem bei den ökumenischen Zusammenkünften spürbar wird. Darf man den Christen, der einer anderen protestantischen Denomination angehört, beim Abendmahl der eigenen Gemeinschaft zulassen. Der inzwischen verstorbene Verfasser sucht eine Antwort aus dem Verhalten der alten Kirche, vor allem des Ostens, ohne daß er dabei den Westen ganz ausschließen kann. Er kommt zu dem Ergebnis, daß jede Abendmahlsgemeinschaft eine Kirchengemeinschaft voraussetzt, die letztlich auf der Einheit des Glaubens beruht. Wer von der Lehre der Kirche abwich, konnte nicht am Abendmahl der Kirche teilnehmen. Dieser Grundsatz galt so unbedingt, daß auch die verschiedenen Irrlehren, bei denen es zu „Kirchenbildungen" kam, daran festhielten.

Das Buch, das die gesamte Kirchengeschichte der alten Kirche etwa bis zum 5. Jahrhundert betrachtet, ist deswegen wertvoll, weil wohl zum erstenmal dieses Thema so geschlossen in einem Buch behandelt wurde. Freilich weist es auch gewisse Mängel auf, die wohl mit der Herkunft des Verfassers aus der älteren protestantischen Theologie zusammenhängen. An einigen Punkten, etwa, wo er über die Einheit der Kirche spricht (40 ff.), hört er dort auf, wo er hätte anfangen müssen, um zu tieferen und gründlicheren theologischen Einsichten zu kommen. O. Simmel S.J.

Zeitfragen

Fervers, Hans: Der allmächtige Mensch? Auf der Fährte der verschwiegenen Wahrheiten. (311 S.) Hamm i. Westf. 1954, Grote'sche Verlagsbuchhandlung. Leinen DM 13,80.

Der allmächtige Mensch? Es ist ein dickes Fragezeichen, was Fervers hinter den Titel setzt, und es wächst auf nahezu jeder Seite des Textes bis ins Ungeheuerliche, so daß als Buchüberschrift vielleicht aufschlußreicher „Der mächtig-ohnmächtige Mensch" geschrieben würde.

Ein Schlager, der die Menschen das Gruseln lehren möchte? Eine Art geschichtsphilosophischen oder soziologischen Schauerromans, der auf die Untergangsinstinkte snobistischer Weltverneiner spekuliert? Nein, nichts davon. Es geht um eine todernste Sache, die wir aufmerksam studieren müssen und keinesfalls geschäftstüchtigen Nihilisten überlassen dürfen. Fervers verkündet keinen „Untergang des Abendlandes" nach den Gesetzen des biologischen Kreislaufes wie etwa Spengler. Wohl redet er vom Schicksal, aber dieses ist nicht nur eine über dem Menschen stehende Macht — es ist auch jenes, „das die Menschen sich selbst bereitet haben und fortan schaffen und bereiten" (303).

Wir stehen im Begriff Selbstmord zu verüben. „Nicht in einer plötzlichen Dekadenz liegt die Krankheit des weißen Mannes begründet", sondern in einem „von ihm selbst heraufbeschworenen unversöhnlichen Widerspruch zwischen den Gesetzen des Lebens und den Gesetzen der Chemie und Technik". Wir zerstören unsere Lebensgrundlagen selbst. Beispiele sind u. a. Vergiftung der Luft und des Wassers in Stadt und Land durch chemische Abfallprodukte und Gase; Forellen sterben selbst in Schwarzwaldbächen, Seevögel gehen zugrunde — und der Mensch? Auch er büßt den Rausch einer hemmungslosen Technisierung. Selbst dorther, woher er Hilfe erhofft, wird er geschädigt: die Arzneimittelchemie offenbart gerade in manchen ihrer berühmtesten Schlager eine sehr gefährliche Kehrseite. —

Luft, Wasser, Getreide, Brot und alle Speisen werden „denaturiert" und vergiftet. Und die Technik ist im Atomzeitalter, d. h. im Zeitalter der Kernspaltung, der menschlichen Kontrolle entglitten. Ja, es liegt im Wesen der ganzen Entwicklung, den einzelnen in seiner Würde und Freiheit zu brechen und zum Massenmenschen, zum Roboter zu machen.

Entspringt nun der Gegensatz zwischen Technik und Menschentum nur einer unvernünftigen oder auch selbstsüchtigen, gewissenlosen Handhabe des Technischen durch den Menschen, oder reicht er tiefer? Fervers behauptet „einen Kernwiderspruch zwischen Technik und Leben" (25). Wenn dem so

wäre, würde der Mensch das Unheil bereits dort entfesselt haben, wo er sich für Technik als Form des Umgehens mit Welt entschieden hat. Darüber ließe sich natürlich endlos streiten. Ebenso darüber, ob der Verfasser in einzelnen Punkten die Gefahren nicht überschätze. Im ganzen aber hat er recht, nämlich daß wir um technischer Großerfolge unserer Gegenwart willen die Zukunft, die physische Existenz unseres Geschlechtes überhaupt in Frage stellen.

Auch darin hat der Verfasser recht, daß die Werte des Geistigen, des Persönlichen im technischen Zeitalter äußerst gefährdet sind. Jeder Anwalt des Humanen wird insoweit in Fervers einen Verbündeten begrüßen. Aber bleibt Fervers ein Herold des Geistes bis in die metaphysischen Schichten des Streitgesprächs hinein, das wir mit dem Ungeiste führen? Nein. Er wechselt die Fronten und wird fahnenflüchtig, wenn er u. a. schreibt: „Der Geist, der Verstand, sie haben ihren Ursprung im Körper, in bis heute noch nicht restlos erkundeten Vorgängen des Gehirns und des Nervensystems. Also ist der Geist ein Bestandteil des Körpers, aus dem er kommt" (7). Man kann den Roboter nicht mehr als Angriff auf die Menschlichkeit bezeichnen, wenn Geist nur ein verfeinertes Erzeugnis organischen Stoffes ist, und die „verhängnisvolle Bergabfahrt der Menschheit" kann von dieser Grundlage aus nicht gestoppt werden. G. F. Klenk S.J.

Rausch, Jürgen: In einer Stunde wie dieser. (440 S.) Stuttgart 1953. Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 12,80.

Dieses Buch von Rausch ist vielleicht das eigenartigste und geistig tiefste Tagebuch einer Kriegsgefangenschaft, das wir haben. Es ist von einem geistigen Menschen geschrieben, der auch seine Gefangenschaft von 1945—47 dazu benutzt, geistig an sich zu arbeiten, als Mensch zu reifen und aus dem traurigen Strom des Zusammenbruchs zu sich selbst zurückzufinden. „Auf dem Heimweg befindlich, das ist der Extrakt meiner inneren Verfassung" (11). Es beginnt in Venedig. Einen großen Teil nimmt dann der interessante und spannungsvolle Aufenthalt von drei Männern und zwei Frauen in einer einsamen Almhütte, die über 2000 m hoch liegt, ein: „abgebrochen vom Leben der anderen" und von der Sehnsucht erfüllt, alles hinter sich zu lassen, vor allem aber in der Hoffnung, der Gefangenschaft zu entgehen. Diese Hoffnung ist vergeblich. Eine Reihe von Gefangenenlagern — Bozen, Terni, Rimini — müssen körperlich und geistig durchgestanden werden. Aber Rausch gehört zu den heute seltenen Menschen, die ihr Leben nicht ganz ans Äußere und Materielle verlieren, sondern die Oberfläche der Dinge und des Lebens durchbrechen und in die Tiefe vordringen, dorthin, wo alle äußeren Vorgänge noch von tieferen symbolischen Bedeutungen erfüllt sind. Inmitten aller grauenvollen Erlebnisse und Bedrängnisse der Kriegsgefangenschaft empfindet er „ganz im Grunde das Vertrauen auf eine Macht, die es gut mit mir meint" (174). Denn „im Grunde ist alles Führung. Man muß nur hören können" (195). Welche Fülle tiefer Erkenntnisse und Einblicke in die menschliche Existenz enthält dieses Buch, das auch in religiöse Tiefen gräbt. Hier ist ein „aus dem Geleise geworfener deutscher Idealist", dem „der hohe symbolische Gehalt jeder Gefangenschaft" aufgegangen ist, auf der Suche nach einem neuen Menschenbild. V. Bergner

Bernanos, Georges: Gefährliche Wahrheiten. (219 S.) Verlag Die Brigg, Augsburg-Basel, 1954. Ln. DM 11,80.

Niemand vermag sich der immer wieder neuen geistigen und seelischen Erschütterung zu entziehen, die wir als Menschen unserer Zeit erfahren in der lebendigen Begegnung mit dem dichterischen und polemischen Lebenswerk dieses begnadeten französischen Schriftstellers und großen Christen. Mit dem Erscheinen der „Gefährlichen Wahrheiten" wird eine bisher in Deutschland noch vorhandene Lücke im Gesamtwerk von Bernanos geschlossen. Es handelt sich dabei um eine von Lorenz Häfliger, Basel, besorgte Auswahl aus den 1940—45 im brasilianischen Exil geschriebenen Zeitungs- und Zeitschriftenaufsätzen, die in dem vierbändigen Werk „Kreuzweg der Seelen" zuerst 1942—45 in Rio de Janeiro und dann später in einer französischen Auswahl herausgekommen sind. Guido G. Meister, Paris, hat sie mit feiner Einfühlung in den eigenwilligen Stil des Dichters ins Deutsche übertragen.

Eine breite Skala von wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, psychologischen und religiösen Themen wird hier von Bernanos in seiner bisweilen sehr streitbaren Art abgehandelt. „Inmitten der ungeheuerlichen Umwälzung einer allgemeinen Zivilisationskrise", inmitten einer entgeistigten Welt des Unmenschen, erschüttert vom Unglück Frankreichs und Europas proklamiert er „die Revolution des als Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen gegen die Materie" (11). Der unermüdliche Kampf von Bernanos geht gegen die Mittelmäßigkeit der Christen und für die Freiheit des Menschen. Und es wird der „Schrei eines Herzens". Welche ergreifende Klage über die Abdorrung des inneren Menschen und die Verstümmelung der sittlichen Werte in unserer Zeit! Welche erschütternden Selbstbekenntnisse eines einsam gegen den Verfall der Kultur ankämpfenden Menschen! „Ich habe nie ruhig gelebt und ich werde auch nicht ruhig sterben ... Die Wahrheit hat mich in ihren Fängen" (209/10).

„Es gibt nicht viel katholische Schriftsteller, die offener und freier geschrieben,

d. h. die von der Kirche einem jeden gelassene Freiheit kühner genutzt hätten" (160). Es gibt aber auch wenige von so unbeugsamer Aufrichtigkeit getragene Zeugnisse des Widerstandes gegen den Verfall unseres technischen Zeitalters wie diese Aufsätze des eigenwilligen Denkers, prophetischen Dichters und christlichen Zeugen, Georges Bernanos. V. Bergner

Böhm, Anton: Epoche des Teufels. Ein Versuch. (170 S.) Stuttgart 1955, Gustav Kilpper.

Den vielen Schriften, die versuchen, die Gegenwart als Ende der Neuzeit, als Anfang des Atomzeitalters, als Begegnung mit dem Feind zu kennzeichnen, fügt Böhm eine neue hinzu. In einer klaren, von Übertreibungen freien Sprache untersucht er, von der kirchlichen Lehre über den Teufel ausgehend, die Wirkungen des Bösen, die uns umgeben. Der Mensch, der sich unabhängig macht von Gott und der von ihm gegebenen Ordnung, verliert seine Persönlichkeit, wird Feind des Mitmenschen, erniedrigt und vergewaltigt die Natur. Das gesellschaftliche Leben entartet im Raum der Familie und des sich selbst als Götzen setzenden totalitären Staates. Alle Schrecken, die in den letzten Jahrzehnten sichtbar wurden, sind nichts anderes als folgerichtige Entwicklungen unter der geheimen Herrschaft Satans. Und dennoch ist Gott nicht tot, und sein Reich der Liebe und Gerechtigkeit bleibt. In ihm leben heißt zwar kämpfen, aber es heißt auch siegen. So enthüllt das Buch zwar das Furchtbare, das um uns ist, aber es rettet auch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, die der erlösten Menschheit von Gott geschenkt wurden. Vollkommener als andere Bücher des gleichen Stoffes wahrt es die Mitte, ohne die Extreme abzuschwächen und zu verharmlosen. Es verdient darum besondere Beachtung. H. Becher S.J.

Rußland

Karisch, Rudolf: Der Christ und Stalins dialektischer Materialismus. (157 S.) Berlin-West 1954, Morus-Verlag, Hln. DM 6,80; kart. DM 5,40.

In sehr glücklicher, dem Verständnis unserer Studenten und Akademiker angepaßten Weise werden hier die Thesen Stalins zum philosophischen Materialismus und zur Dialektik dargelegt und vom Standpunkt einer christlichen Philosophie aus gewürdigt. Zwei Schlußkapitel behandeln ebenso den Historischen Materialismus. Der Verfasser, heute Studienrat am Burggymnasium in Essen, kennt die Materie aus jahrelanger Berührung mit der weltanschaulichen Propaganda des Kommunismus in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands, wo er in Vorträgen und Aussprachen lange Zeit dagegen angehen konnte, bis er in den Westen flüchten mußte. Es geht ihm im Vergleich zu dem grundlegenden Werk von G. A. Wetter über den Dialektischen Materialismus nicht um eine möglichst ausführliche Darlegung der materialistischen Sowjetphilosophie, sondern um eine allgemein verständliche Stellungnahme und eine echt wissenschaftliche Durchdringung und Überwindung. Soweit das auf so engem Raum möglich ist — das Buch stellt weder an den Geldbeutel noch an die Zeit oder wissenschaftliche Vorbildung des Lesers besondere Ansprüche —, ist dieses Ziel durchaus erreicht worden. Die Auseinandersetzung mit dem dialektischen und historischen Materialismus wird für jeden Gebildeten von Tag zu Tag dringlicher. Im Sommer 1954 sollen über 18000 Jugendliche aus der Bundesrepublik zu „Ferien" in der Sowjetzone gewesen sein, die marxistische Schulung in Westdeutschland hat sicher noch viel mehr erfaßt. Es darf nicht so weit kommen, daß einzig unsere christlichen Studenten und Akademiker einschließlich der Geistlichkeit nichts von der Sache verstehen und dann diejenigen, die ehrlich Rat und Antwort suchen, mit ein paar allgemeinen Sprüchen abfertigen müssen. Die materialistische Irrlehre, die Papst Pius XII. die schlimmste Häresie nannte, welche die Kirche jemals bedrohte, hat bereits mehr als ein Drittel der Menschheit erfaßt. Sind wir uns der Bedeutung dieser Tatsache bewußt? H. Falk S.J.

Seton-Watson, Hugh: Der Verfall des Zarenreichs 1855—1914. (377 S.) München 1954, Isar Verlag. Ln. DM 16,—.

Der Titel des Buches ist mißverständlich. Soll er besagen, daß Rußland in der Zeit von 1855—1914 einen Prozeß des politischen Verfalls (decline) durchgemacht hat? In der Tat erklärt der Verfasser in der Einleitung, der Zweck des Werkes sei „die Beschreibung und Erklärung der einzelnen Verfallsstadien des Russischen Reichs zwischen dem Krimkrieg und dem ersten Weltkrieg". Indessen bietet der Inhalt des Buches für die These keinen Beweis. Von einem politischen Niedergang seit 1855 kann nicht die Rede sein. Ein solcher zeichnet sich erst mit dem unglücklichen Ausgang des russisch-japanischen Kriegs ab (1904/05). Nach 1855 erlangte das Zarenreich sehr bald wieder eine einflußreiche Stellung. Aus dem Krieg gegen die Türkei, 1877/78, ging es als Sieger hervor, wennngleich es nicht alle erstrebten Ziele erreichen konnte. Es konnte sein Prestige bis 1904/05 aufrecht erhalten, was u. a. auch darin zum Ausdruck kam, daß auf Wunsch des Zaren zwei Haager Friedenskonferenzen einberufen wurden.

Das Werk entspricht einem gegenwärtig lebhaften Bedürfnis, angesichts der Machtentfaltung der Sowjetunion Genaueres über die Geschichte des Machtgebildes „Rußland"

zu erfahren. In dieser Beziehung ist das Buch fraglos „von einigem praktischen Nutzen". Der Verfasser greift sehr weit aus. Er hat es unternommen, weit über die politische Geschichte hinaus die soziale Struktur des Landes, die revolutionäre Bewegung, die wirtschaftliche Entwicklung, die kulturellen Verhältnisse und die Nationalitätenfrage darzustellen. Besonders lesenswert sind die Abschnitte über die sozialdemokratische und sozialrevolutionäre Bewegung, die allerdings ähnlich wie auch andere Darstellungen die offenbar geringe Rolle Lenins in der Revolution von 1904/05 nicht erklären. Aufschlußreich ist auch das Kapitel über die Nationalitätenfrage. Bisweilen muß einem Leser, dem die Materie fremd ist, vor der Fülle bang werden. Eine Gesamtdarstellung der politischen und geistigen Erlebnisse des russischen Volkes in den Jahren von 1855 bis 1914 läßt sich wohl nur als Gemeinschaftsarbeit leisten.

Es nimmt darum nicht wunder, daß manches zu kurz gekommen ist und nicht recht bewertet wurde, so u. a. auch der „blutige Sonntag" (vgl. diese Zeitschrift Bd. 155, März 1955, S. 437), die Bedeutung der Pacht als Ursache der großen Spannung zwischen Bauern und Gutsbesitzern. Wenig verständlich ist die Bemerkung über die „Renaissance der Kirche während des zweiten Weltkrieges", worin der Verf. eine neue Form des Zubatovismus sieht (Zubatov war Agent der Staatssicherheitspolizei) (332). Eine richtige Orientierung über Staat und Kirche in der SU bietet Timaschew in „The Sowjet Union, a Symposion", edited by W. Gurian, 1951, ein Buch, das merkwürdigerweise nicht erwähnt wird.

R. von Ungern-Sternberg

Dichtung

Heiseler, Bernt von: Versöhnung. Roman. (880 S.) Gütersloh 1953, C. Bertelsmann. DM 16,80.

Die unmittelbaren Realisten, die versuchen, das Geschehen der letzten Jahrzehnte, insbesondere das der Jahre 1932—1945 darzustellen, glauben auf dem richtigen Weg zu sein, wenn sie in Nachahmung amerikanischer Schriftsteller das Nackte und zu ewiger Verdammnis Bestimmte in die ungeschminkteste und häßlichste, die niedrigste und gemeinste Sprache kleiden. Das Ausmaß des Bösen scheint aller Form zu widersprechen. Gerade in den letzten Monaten sind einige dieser Darstellungen erschienen, die den Leser auf eine harte Probe stellen, wenn er sich noch ein Gefühl für Anstand bewahrt hat und sich nicht von dem Einwurf beeinflussen läßt, daß nur das unwahre Bürgertum sich scheue, der ganzen Wahrheit ins Auge zu sehen. Der Leser des vorliegenden Buches wird überrascht sein, wenn er das Geschehen etwa von den Zeiten des ersten Weltkrieges bis zum Einmarsch der Amerikaner 1945 aus einer ganz anderen künstlerischen Haltung gezeichnet findet. Das Schicksal einer Familie mit allen ihren Verwandten und Bekannten wird berichtet. Es ist ein Kreis von Bürgern, Beamten, Grundbesitzern und Adeligen, in den auch Amerikaner, Engländer, Franzosen, Österreicher, Schweizer, Polen hineinreichen. Leute also der Bildung, ohne daß das einfache Bauerntum und die Welt der Dienstboten vergessen würde. Da der örtliche Mittelpunkt ein Hof in Oberbayern ist, wird man es dem Verfasser nicht verübeln, wenn die Menschen der Industrie nicht erwähnt werden. Alle deutschen Landschaften aber sind einbezogen.

Es ist unmöglich, das vielfältige Geschehen auch nur andeutungsweise wiederzugeben. Der Dichter sucht der Haltung der zwei oder drei Generationen mit ihrer immer labiler werdenden Grundgesinnung gerecht zu werden. Auch das Entsetzliche, an dem sie zum Teil tätig Anteil haben, wird nicht übersehen. Heiseler ist ein Künstler, der an die Gottesordnung, die Offenbarung, die Gnade, die unendliche Versöhnung durch Jesus Christus glaubt, der wir durch unser Verlangen, unsere Bereitschaft und unser Tun teilhaft werden. Was immer Bosheit und Schwäche, Unmaß, Versagen und Pflichtvergessenheit zerstören und verwirren, das wird in die unendliche Mannigfaltigkeit der Sühne und der Versöhnung aufgenommen, in der sogar die Verschiedenheit der Bekenntnisse überwunden wird bei allen, die eines guten und aufrichtigen Willens sind.

Eine solche Sicht ist umfassender, wahrer als die des Naturalismus. Kunst erscheint wieder als süße Frucht und nicht als Stil, der den Dingen Gewalt antut. Alle geistigen und ungeistigen Bewegungen der Zeit, ob es nun der Stefan-George-Kult oder der Nationalsozialismus ist, werden in diese tröstliche Betrachtung einbegriffen. In der Verwirrung der Zeit wird der Stein zu einem neuen Anfang gesetzt.

Es ist verständlich, daß ein solches Buch keine Sensation macht und dem ungeduldigen Augenblicksmenschen nicht zusagt. Aber diese Dichtung verdient es, die Fülle der Tageserscheinungen zu überleben und als christliche Deutung unserer europäischen Gegenwart Geltung zu erringen.

H. Becher S.J.

Ziesel, Kurt: Das Leben verläßt uns nicht. (360 S.) Stuttgart 1954, Verlag Deutscher Volksbücher. Ln. DM 11,80.

Nach seinem „Kleinen Gott", den „Goldenen Tagen", dem „Daniel in der Löwengrube" und seinem ausgezeichneten, vielgelobten Zeitroman „Und was bleibt ist der Mensch" schenkt uns dieser begabte, 1911 geborene und heute in Salzburg lebende Österreicher dieses Kriegstagebuch eines geistigen Menschen, der im Westen, Osten und Süden als

einfacher Soldat und dann als Sonderführer einer Propagandakompanie das unheimliche Abenteuer des Krieges nicht nur an der vordersten Front im zermürbenden Trommelfeuer und Nahangriff, sondern auch beim Generalstab erlebt hat. Mitten aus einer geistigen Welt herausgerissen und hineingeworfen in den Krieg, durchleidet er alle grauenhaften Tiefen von Widersinn, menschlicher Bedrohung und Vernichtung. Aber er unterdrückt keineswegs in etwa bewußt verengender Propaganda die andere Seite des Krieges: die erschütternden Beispiele von Kameradschaft, Heroismus, Bewährung und Treue. Der Mensch im Schmelztiegel des Krieges, das ist das eigentliche Thema dieses Buches, das weit entfernt von Kriegsreportagen, sich vielmehr auszeichnet durch die hohe Sprachkultur und gefühlsdichte Atmosphäre echter Dichtung. Mit der unerbittlichen Frage „Wohin gelangt der Mensch? Was macht der Krieg aus ihm?" tastet er das Geheimnis des Menschen nach allen Höhen und Tiefen ab. Denn „wie sehr verschiebt der Krieg die Grundlagen unserer Existenz, legt er Wurzeln bloß, auf die man schaudernd und zugleich staunend blickt" (146). Hier sind „unüberhörbare Töne der Menschlichkeit", in deren Zusammenklang auch die verhalten-religiösen nicht fehlen. Alles in allem: ein lesenswertes Buch und eine echte dichterische Leistung dazu. V. Bergner

Maugham, W. Somerset: Einzahl — erste Person. (243 S.) Zürich 1954, Rascher Verlag. Ln. DM 9,55.

Fünf glänzend geschriebene Kapitel, die der besseren Gesellschaft Englands einen ebenso geschliffenen wie boshaften Spiegel vorhalten. Wenn Maugham recht hat, dann ist in den von ihm beäugten, psychologisch durchstöberten und geistreich von innen nach außen gekehrten Kreisen so ziemlich alles möglich außer: daß eine Ehe auf vernünftige Art geschlossen und eine geschlossene gehalten wird. Wie neu! Die Übersetzung von Mimi Zoff ist vorzüglich. Unerfindlich bleibt nur, weshalb der Titel umgestellt worden ist. Der Titel des Originals heißt „First Person Singular". H. Stenzel S.J.

Erziehung und Bildung

Kruchen, Gottfried und *Hassenkamp, Hedwig:* Mit Christus ins Leben. Ein Büchlein zur Vorbereitung auf die rechtzeitige heilige Kommunion. (80 S.) Herausgegeben vom Katechetischen Referat der Diözese Münster. Düsseldorf 1953, Verbandsverlag weiblicher Vereine. Hln. DM 3,80.

Das Herzensanliegen des eben heiliggesprochenen Papstes Pius X., dem Heiland frühzeitig die Kinderherzen zuzuführen, kann gerade unter Zuhilfenahme dieses Buches erreicht werden. Es ist als Anleitungsbuch für die Eltern und zugleich als Bilderbuch für die Kinder gedacht. Es bietet eine praktisch mögliche Anleitung, wie wir unsere Kinder gut auf die erste heilige Kommunion vorbereiten können. Die Ausrede mancher Eltern: „Ich bringe es nicht fertig, meinem Kind in diesem frühen Alter das rechte Verständnis beizubringen", ist durch dieses Buch hinweggenommen. F. Weber S.J.

Valks, Hans: Meine liebe Elisabeth. Briefe an ein junges Mädchen. (320 S.) Köln 1954. Verlag Wort und Werk GmbH. Ln. DM 8,80.

Für eine klärende Hilfe in allen Lebensfragen der Pubertät werden Eltern und Jugendliche immer dankbar sein. Daß der Verfasser dazu die Form von Briefen gewählt hat, ist der Seele des Mädchens besonders angepaßt. Man greift zu solchen Briefbänden immer mit der Erwartung eines ganz persönlichen Zwiegespräches zwischen dem Briefsteller und seinem Gegenüber. Allein das Briefschreiben ist eine hohe Kunst. Eine Kurzabhandlung wird nicht dadurch zum Brief, daß man ihr eine — zudem etwas stereotype — Anrede voraussetzt und zwischendurch in der 2. Person Singularis erkennen läßt, daß man ja eigentlich einen Brief schreiben wollte. Man vermißt den lebendigen Partner mit seinen Nöten und Leiden, seinen Sorgen und Qualen, seinen Freuden und seinem unaussprechbaren Glück, der ganzen Seligkeit und dem Sturm der Entwicklungsjahre. So bleibt das Ganze — bei aller bewundernswerten Vollständigkeit — doch zu abstrakt und lehrhaft, zu wenig vom Leben durchpulst. Wer diese Abstraktion mitzumachen geneigt ist, wird in diesem kleinen „Nachschlagwerk" sicherlich vieles gewinnen können. Für Eltern und Erzieher ist es ein gutes Hilfsbuch. Jugendliche werden beim Lesen wohl einige Hemmungen überwinden müssen. Und das ist schade, weil es für sie gedacht ist. K. Erlinghagen S.J.

Highet, Gilbert: Führen — Lehren — Unterweisen. Erziehen als Kunst. Übersetzt von Jutta und Felix Schottlaender. (304 S.) Stuttgart o. J. Ernst Klett-Verlag. Ppbd. DM 14,—.

Wer in liebenswürdig-humorvoller Weise geschriebene Kapitel über Lehren und Erziehen lesen möchte, greife zu diesem Buch. Er wird außerdem eine Fülle reifer pädagogischer Erfahrungserkenntnisse finden, die jedem Praktiker Anregung und Bestätigung geben. Systematisch will dieses Buch nicht sein, ebensowenig umfassend. Von daher ist auch das Kapitel IV „Große Lehrer und ihre Schüler" zu sehen. Das Vorwort (Schottlaender) macht dazu einige, vor allem die Person und Stellung Christi betreffende durchaus angebrachte kritische Bemerkungen. K. Erlinghagen S.J.

Hofmeister, Prof. Dr. Kurt, Das biologische Anrecht des Kindes. Ein ärztlicher Beitrag zum Erziehungsproblem. (58 S.) Stuttgart 1954. Friedrich-Karl Schattauer-Verlag. Ppbd. DM 2,80.

Aus der Erkenntnis der psychologischen Einheit des Menschen einerseits und anderseits aus der biologischen (und damit wiederum psychischen) Abhängigkeit des Kindes von seiner Umgebung äußert der V. eine Reihe von Bedenken, die er gegenüber dem heutigen „normalen" Erziehungsverlauf hat. Leibliches Beisammensein von Mutter und Kind vor allem in den ersten Wochen, Stillen des Säuglings durch die Mutter, die Schäden der Klinikentbindung und der Fremdernährung, die Grenzen der Kindergartenerziehung, die Begabtenförderung und Probleme der Reifezeit werden von ihrer biologischen Grundlage her in der Auswirkung auf die Gesamtperson betrachtet. Das Schriftchen ist leider vorzugsweise negativ-kritisch. Dazu bietet es eine Reihe interessanter, jedoch bislang nur vermuteter psycho-physischer Zusammenhänge. So sind die Ausführungen zunächst als Anregungen zu nehmen. Aber Anregungen, die von Fachleuten systematisch erforscht und durchdacht werden sollten.

K. Erlinghagen S.J.

Die religiöse Erziehung. Psychologisch-pädagogische Grundfragen für Eltern und Religionslehrer. Von *Prof. Dr. Franz Hadriga.* (383 S.) Innsbruck-Wien-München 1954. Tyrolia-Verlag. Kart. DM 14,—.

Dieses Buch ist eine gründliche und umfassende Handreichung für die Praxis der religiösen Erziehung. H. hält sich bei solider Kenntnis der einschlägigen Literatur, besonders der psychologischen, aus allen Streitfragen, um auch Nichtfachleuten die psychologischen Grundlagen seiner pädagogischen Hinweise und Ratschläge zu verdeutlichen. Diese kommen aus einer umfassenden und vielseitigen erzieherischen Erfahrung und sind meist übersichtlich zusammengefaßt. So wird auch der, den die psychologischen Ausführungen hemmen, vollen Gewinn haben können.

K. Erlinghagen S.J.

Geschichte der abendländischen Erziehung und Bildung. Ein Grundriß von *Dr. Max Mayer.* (212 S.) Freiburg 1955. Herder. Kart. DM 7,20.

Eine Geschichte der gesamten abendländischen Pädagogik in 185 Textseiten (der Rest verteilt sich auf 1 Seite Literaturangaben und 24 Seiten Personen- und Sachverzeichnis) zusammenzudrängen, ist ein gewagtes Unternehmen. Wenn der Verf. sein Buch bescheiden einen „Grundriß", „einen kleinen Anhalt" für Studenten und Lehrer (Vorwort) nennt und trotzdem das Versprechen macht, „die Erziehungswirklichkeit in ihrem Zusammenhang mit der kulturellen Umwelt aufzuzeigen" (Vorwort), so ist seine Aufgabe doppelt schwierig. So interessant das Buch durch manche angedeutete Einzelheit auch ist, so mußte der Verf. in vielem summarisch verfahren und damit ungerecht oder wenigstens ungenau werden (cf. Urteil über die indische Religion, S. 8, den Jesuitenorden, S. 81 f., Friedrich den Großen, Fichte, Hegel, Schelling). Die neuere, mehr reflex gelebte, aus reicheren Quellen fließende und gründlicher erforschte Periode der Erziehungsgeschichte nimmt bei M. den breiteren Raum ein (115 S.). Mayer bringt oft Zitate, ohne sie zu belegen. So kann man das Buch wohl als „einen kleinen Anhalt" benutzen. Für genauere Orientierung muß man zu größeren Werken oder Monographien greifen.

K. Erlinghagen S.J.

Paetel, Karl O.: Das Bild vom Menschen in der deutschen Jugendführung. (60 S.) Bad Godesberg 1954. Voggenreiter-Verlag. Kart. DM 1,80.

Paetel stellt eher Leitimpulse als geschlossene Leitbilder in der deutschen Jugend der verflossenen 60 Jahre dar. Wie auch immer das Kolorit der verschiedenen Gemeinschaften, Gruppen und Bünde vor 1933 gewesen sein mag, gemeinsam war ihnen — vielfach bis tief in die konfessionellen Bünde hinein — die Verschwommenheit ihres Wollens. Das wird von P. zwar geschildert, aber nicht gesagt und — offenbar auch nicht erkannt. Angefangen von der enthusiastischen, alles und nichts beinhaltenden Meißner-Formel bis über so manche Gruppenparole führen ziemlich deutlich sichtbare Linien zum Gespenst der Staatsjugend jedweder Form. Paetel hat diese Ideengemeinsamkeit oder besser Gefühlsverwandtschaft übersehen. Daß es eine „autonome" Jugend nicht geben kann und Jugend nur eine Phase des Lebens ist, war der Jugendbewegung in verhängnisvoller Weise unklar. Dies und die Absolutsetzung relativer Werte war der Grund ihrer inneren Selbstauflösung. Angesichts dieser Tatsachen mutet Paetels Forderung: „Es gibt keine autonome Jugend mehr als Kollektiv. Aber es muß wieder das geben, was ihr zugrunde lag, den selbstverantwortlichen autonomen Menschen" (57) wie ein Rückgriff in das romantische Schlagwortrepertoire der zwanziger Jahre an.

K. Erlinghagen S.J.

Vom geistlichen Amt

Von OTTO SEMMELROTH S. J.

Nicht selten wird der religiöse Wille der Menschen dadurch belastet, daß er kirchlich gebunden sein soll, daß Gott, an dessen Existenz zu glauben heute wieder moderner geworden ist, erst durch den geweihten Amtsträger der Kirche erreicht werden soll. Diese Belastung wächst durch die menschlich armselige Verwirklichung, die das geistliche Amt oft durch seine Träger erfährt.

Es ist natürlich nicht falsch, das zu sehen. Um es aber recht zu werten, wird man tiefer schauen und bedenken müssen, daß diesem Amte eine Einheit von Gegensätzen wesentlich ist, die schon sein Verständnis, erst recht aber seine menschliche Verwirklichung schwer macht.

Das geistliche Amt als Christusamt

Das rechte Verständnis des geistlichen Amtes ist zunächst von einer zweifachen Einseitigkeit bedroht. Die eine wird von menschlichen Wunschbildern diktiert. In wirklichkeitsfremder Vereinfachung wird der Geweihte ins Übermenschliche erhoben. Immer halten die Menschen des Alltags ja gern nach Helden Ausschau. Sie wollen Menschen finden, denen alles gelingt; Helden, die zwar in Gefahr kommen, aber doch immer glorreich aus ihr hervorgehen, so daß man bewundernd zu ihnen aufschaut und sich gern von ihnen führen lassen möchte. Je mehr Ärger der Mensch in seinem Alltag hat, je unzuverlässiger er sich selbst und je niederträchtiger er die Umwelt erlebt, desto mehr hält er Ausschau nach untadeligen, zuverlässigen, absolut fehlerfreien Führern, die seinem Leben geben, was er so ersehnt, Sicherheit, Zuverlässigkeit.

In besonderer Weise werden solche Erwartungen an die Kirche gestellt, und zwar mit einigem Recht. Sie verkündet, daß sie im Dienst des heiligen Gottes steht: also muß ihr Kampf der menschlichen Niedertracht gelten. Sie behauptet, sie sei von Christus selbst ins Dasein gerufen: also erwartet man göttliche Kräfte in ihr, der sich keine weltlichen und allzu menschlichen Mächte beimengen dürfen.

Aus solchen Sehnsüchten heraus schaut nun der Mensch auf den Priester. Selbstverständlich weiß er theoretisch, daß der kirchliche Amtsträger zwar Christus vertritt, aber nicht selbst Christus ist; daß die Berufung zum geistlichen Amt ihn zwar zu besonderer Heiligkeit verpflichtet, daß aber auch in ihm die menschliche Armseligkeit allen Verpflichtungen oft einen Streich spielt. Trotzdem läßt ihn die Sehnsucht seines Herzens doch immer wieder

die Forderung stellen, die den Priester zu einem Engel machen will — schon im letzten Buch des Neuen Testamentes werden die Bischöfe der Gemeinden Engel genannt (Off 2—3).

Darum verehren die gläubigen Glieder der Kirche den Priester und schwören auf sein Wort und seine Weisung. Bei jenen, die draußen stehen — und dazu gehören auch manche von denen, die drinnen sind — drückt sich derselbe Irrrtum anders aus: wo sie nur einen menschlichen Irrtum und Fehler beim Priester der Kirche entdecken, weisen sie mit hämischen Fingern darauf hin.

Die andere, gegenteilige Einseitigkeit liegt dem säkularisierten Menschen von heute bei der Deutung des kirchlichen Amtes noch näher. Der Priester wird in die Ränge der rein menschlichen Gesellschaftsordnung hineinnivelliert. Dem demokratisierten Menschen von heute ist ein Amt, das nicht die Gemeinschaft selbst sich gesetzt hätte, kaum denkbar. Alle Gewalt geht vom Volke aus. Wenn der einzelne die Autorität der Regierenden anerkennt, dann deshalb, weil er sich als Glied einer Gemeinschaft weiß, der er sich einfügen muß, um an ihrer Macht und ihren Möglichkeiten Anteil zu erhalten. Aus diesen Erwägungen der Nützlichkeit ist der einzelne bereit, die Autorität der Führenden anzuerkennen. Er weiß sich aber auch selbst als ein Stück der Gemeinschaft, die diesem ihrem Vertreter die Autorität gegeben hat, deshalb aber auch befugt ist, über ihn zu richten und ihn unter Umständen wieder zu entfernen. Nur schwer will der heutige Mensch verstehen, daß man dieses Obrigkeitsverständnis nicht auch auf das Amt der Kirche übertragen kann, daß die Kirche keine im eigentlichen Sinne demokratische Größe ist.

Wenn wir nun gegenüber solchen und ähnlichen Vereinfachungen die Wirklichkeit des geistlichen Amtes in der Kirche wahrheitsgemäß zu deuten suchen, so werden wir finden, daß die Anliegen, die diesen Vereinfachungen zugrunde liegen, aufgehoben und erfüllt sind, und zwar so, daß alle utopischen Vereinfachungen vermieden sind.

Gewiß erfüllen Bischof und Priester in der kirchlichen Gesellschaft auch das, was in jeder menschlichen Gesellschaft die Führungsautorität darstellt. Aber es wäre falsch, den geweihten Amtsträger und seine Stellung nur von da her sehen zu wollen, woher man die Autorität in menschlichen Gesellschaften oder Staaten erklärt. Wie man Christus zwar ungeschmälert als wahren Menschen sehen muß, es aber falsch wäre, ihn nur als Menschen zu betrachten, so muß man die Kirche voll und ganz als menschliche Gesellschaft verstehen; es wäre aber falsch, in ihr nur eine solche zu sehen. Ähnlich muß man auch den Priester der Kirche wirklich als leitenden Amtsträger einer kirchlichen Gesellschaft sehen; es wäre aber falsch, bei dieser Erklärung zu bleiben. Der menschliche und zugleich gott-menschliche Charakter macht es so schwer, dem geistlichen Amt gerecht zu werden: schwer für den, der dieses Amt erkennen und erklären will, noch schwerer für den, der es als Geweihter verwirklichen soll.

Was Bischof und Priester sind, muß von Christus her gesehen werden, und zwar in zweifacher Hinsicht:

Wir müssen fragen, wie Christus als Stifter sich das Amt seiner Kirche gedacht habe. Als er seine Apostel mit dem Wort aussandte: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20, 21) und diese Sendung bekräftigte: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich" (Lk 10, 16), gab er den Aposteln kein privates Geschenk. Er wollte auf sie und ihr Amt seine Kirche bauen. Dieser Kirche gab er durch die Verheißung, daß „die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden" (Mt 16, 18) und daß er bei den Aposteln bleiben werde bis ans Ende der Weltzeit (Mt 28, 20) die Garantie dauernden Bestandes, und zwar einer Dauer, die in der Festigkeit des Amtes begründet ist. Das haben die Apostel sehr wohl verstanden. Deshalb gaben sie ihr Amt durch die Handauflegung an die weiter, die schon im Neuen Testament Bischöfe genannt werden. So geht dieses Amt der Kirche in der Geschichte weiter, durch die Handauflegung von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben als das Gerüst, das die Kirche trägt, als Gefüge, das der kirchlichen Gemeinschaft sichtbaren Halt und Festigkeit gibt. Deshalb müssen wir von Christus erfahren, was es damit auf sich hat.

Die Sicht von Christus her führt aber noch um eine Stufe tiefer. Die Stiftung der Kirche durch den Gottmenschen geschah nicht so sehr in einem juridischen Akt, als vielmehr so, daß Christus durch den Heiligen Geist sein Leben gnadenhaft in die Gemeinschaft seiner Jünger eingehen und sich aus ihnen einen Leib aufbauen ließ, der an seinem eigenen gottmenschlichen Leben teilhaben sollte und deshalb sein mystischer Leib genannt wird. Darum muß sich Wesen und Gestalt Christi und seines Wirkens in der Kirche wiederfinden. Von da her muß darum auch die Stellung des Amtsträgers in ihr gedeutet werden.

Um das besser zu verstehen, erinnern wir uns an das Wesen und die Zweckbestimmung der Kirche, die nach dem Vatikanischen Konzil darin bestehen, daß „der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen beschlossen hat, die heilige Kirche zu bauen, um dem heilbringenden Werk der Erlösung dauernden Bestand zu geben".[1] In der Kirche dauert also das Werk Christi zur Erlösung der Menschheit fort. Nicht nur irgendwelche Früchte, die diesem Werke entwachsen und von ihm losgelöst wären, sondern das Werk Christi selbst soll in unserer Gegenwart da sein und von uns ergriffen werden können. Denn nur der ist in Wahrheit Christ, der Christi Werk in Glaube und Liebe sich persönlich angeeignet hat. Darauf weist Pius XII. in seiner Liturgieenzyklika „Mediator Dei" hin, wenn er sagt, es sei unbedingt nötig, das Erlösungsopfer Christi in lebendiger Weise „anzurühren", um Anteil an der Erlösung zu erlangen.

Der leibgebundene Mensch vollzieht die persönliche Aneignung nur angesichts von etwas, das leibhaftig vor ihm steht. Deshalb hat Christus die

[1] *Denzinger,* Enchiridion Symbolorum n. 1821.

sichtbare Kirche gestiftet und ihr jenes Gefüge gegeben, das ihr nach katholischem Glauben wesentlich ist. Die Erlösung durch Christus vollzog sich in zwei Schritten: erstens wurde der Sohn Gottes vom Vater gesandt und kam zu uns Menschen und begegnete den glaubenden Menschen. Zweitens brachte Christus inmitten der Menschen sein Opfer dar; auch dabei mußten die Menschen ihm begegnen, damit er sie auf seinem opfernden Gang zum Vater mitnehme.

So geschah das Erlösungswerk wesentlich als eine Begegnung zwischen Christus und den Menschen, die ihn glaubend aufnahmen, da er Mensch wurde, und mitopfernd begleiteten, da er opfernd zum Vater zurückging. Wenn also dieses Werk der Erlösung hier und heute in unserer Gegenwart sichtbar werden soll, damit wir daran teilnehmen können, und wenn die Kirche der Ort ist, an dem es gegenwärtig werden soll, dann wird sich diese Begegnung im wesentlichen Gefüge der Kirche vollziehen. Christus schafft einmal durch Taufe und Firmung eine glaubende und mitopfernde Gemeinde, deren Heilsaufgabe das glaubende Hören und der mitopfernde Kultus in der Kirche ist. Und aus dieser Gemeinde ruft Christus dann immer wieder Menschen, denen er durch die Handauflegung jene Weihe gibt, durch die sie sein besonderes Abbild werden, auf daß sie ihn, den Bräutigam, vor der Gemeinde, seiner Braut, vertreten.

Diesen Sinn des Amtes gegenüber der Gemeinde verkündet Paulus, wenn er an die Korinther schreibt: „An Christi Stelle walten wir des Amtes“ (2 Kor 5, 20). Aus dem gleichen Grund gilt für den Amtsträger der Kirche, was Christus zu seinen Aposteln gesagt hat: „Was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein ...“ (Mt 18, 18). Deshalb steht hinter ihm das Wort Christi: „Wer euch hört, der hört mich“. Indem die Gemeinde vom Priester glaubend das Wort empfängt, und indem die Gemeinde mitopfernd den Opferaltar des Priesters umsteht, begegnet sie Christus, dem Mittler. Darin wird uns die Einheit mannigfacher Gegensätze sichtbar, die der kirchliche Amtsträger zu verwirklichen hat. Gegensätze, die in Christus, dem Urbild des Priesters, als Einheit vorgegeben sind. Der unendliche Schöpfer und die begrenzte Kreatur sind in ihm eins, der „dem Vater wesensgleich ist der Gottheit nach, uns wesensgleich der Menschheit nach“, wie die uralte Formel des Konzils von Chalkedon (i. J. 451) den Glauben der Kirche definiert. So vereinen sich denn auch in seinem Erlöserwirken Gegensätze, die uns Menschen zunächst als einander entgegengesetzt erscheinen: er ist als der menschgewordene Sohn Gottes vom Vater gesandt, um den Menschen voll Autorität die Wahrheit des geheimnisvollen Gottes zu künden und das Reich Gottes unter den Menschen aufzurichten. Zugleich aber steht er wie ein Sünder unter Sündern, aus denen ihn nicht einmal Johannes herausfände, wenn nicht der Heilige Geist es ihm geoffenbart hätte (Joh 1, 31—34). Einerseits verkündet er den Menschen: „Wer mir nachfolgt, wandelt nicht im Finstern“ (Joh 8, 12); er kann sich vor den Menschen als Sohn ausweisen, der über dem Sabbatgebot steht und von der

Steuerpflicht frei ist (Mt 17, 26). Und dann sagt er doch: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine" (Lk 22, 42): er lebt unter dem Gehorsam, der ihn bis zum blutenden Opfertod gehen heißt, in dem er sich als Geschöpf an den Vater hingibt (Hebr 10, 5—7). In der Vereinigung dieser Gegensätze ist er Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil Gott und Mensch in ihm unbegreiflich eins geworden sind.

Der Priester nun soll diese erlösende, vermittelnde Aufgabe Christi durch die Zeiten hindurch sichtbar erhalten und weiterführen. Wenn er dem Bräutigam Christus, der verherrlicht unsichtbar zur Rechten Gottes sitzt, vor seiner Braut, der Gemeinde, sichtbare Gestalt leiht, dann trägt er wirklich Göttliches in sich: göttliche Vollmacht, die nicht seine eigene ist, von ihm aber verwaltet werden muß; göttliche Gnade, die er als Vertreter Christi den Menschen vermitteln soll. Aber all das ist ihm in seine Hände gegeben als einem Menschen mit menschlichem Tun. Er hat menschlich zu leben und darin doch Gott sichtbar werden zu lassen. Das macht sein Amt zum Geheimnis und menschlichem Messen und Rechnen nur zu geringem Teil zugänglich.

Die Einheit der Gegensätze im geistlichen Amt

Näher läßt sich die Gegensatzeinheit im geistlichen Amt von drei Gesichtspunkten her bestimmen: von der Herkunft des kirchlichen Amtsträgers, von Sinn und Zweck seiner Wirksamkeit und vom Bereich, in dem er seine Tätigkeit auszuüben hat.

Die Herkunft des kirchlichen Amtsträgers hat eine doppelte Quelle: eine göttliche, die ihm Unantastbarkeit verleiht, und eine menschliche, die diese Unantastbarkeit immer wieder in Frage stellt.

Man hat immer wieder die Bischöfe der Kirche mit den Königen und Fürsten der weltlichen Staaten verglichen. Bis heute spricht man von Kirchenfürsten. Kann uns da für die Kirche und ihr Amt nicht Angst und Sorge beschleichen? Muß man nicht fürchten, daß im Zuge der Entfürstlichung aller Autoritäten und der Verbeamtung, in die heute die menschliche gesellschaftliche Leitungsgewalt immer mehr gezogen wird, auch die geistlichen Amtsträger hineingerissen werden? Ganz zu Unrecht besteht diese Furcht nicht. Und doch darf man bei aller Ähnlichkeit einen wesentlichen Unterschied nicht übersehen. Gewiß sind unsere Bischöfe Fürsten in einem viel wahreren Sinn als alle Fürsten im weltlich-politischen Raum. Nehmen sie doch an dem Königtum des Gottmenschen teil. Es wird uns gewiß nicht wundernehmen, wenn die geschichtsbildenden Kräfte, zu denen außer der planenden Überlegung auch Wunsch und Sehnsucht des Herzens gehören, diesen Glauben an das Christusfürstentum des kirchlichen Amtes in Äußerlichkeiten zum Ausdruck gebracht haben, die in manchem eine uns heutige Menschen oft seltsam anmutende Ähnlichkeit mit weltlicher Fürstenpracht haben. Diese Ähnlichkeit hat die mittelalterliche Geschichte verstärkt zur tatsächlichen Personalunion des geistlichen und weltlichen Fürstentums, was

leider keineswegs immer zur Vergeistlichung der weltlichen Herrschaft, sondern viel häufiger zur Verweltlichung des geistlichen Amtes geführt hat.

Was an weltlichem Prunk um den kirchlichen Amtsträger gelegt worden ist, um sein heiliges Amt für menschliche Augen in den gebührenden Glanz zu heben, kann tatsächlich in den Entfürstlichungszug unserer Zeit hineingerissen werden. Man wird sich indes fragen dürfen, ob wir uns um diese Dinge gar so viele Sorgen machen sollten. Vom Äußeren kann das geistliche Amt vieles verlieren, ohne daß ihm das Wesen auch nur im geringsten verlorenginge. Vieles von dem, was den Bischof an Pracht umgibt, ist durch den Lauf der Geschichte, aus den Gepflogenheiten und Stilgesetzen vieler Epochen gestaltet worden. Deshalb ist die Frage nicht abwegig, ob nicht unsere Zeit einiges so umgestalten könne, daß es ein dem heutigen Menschen gemäßerer Ausdruck seiner Ehrfurcht vor dem Christusamt der Kirche wäre.

Mag dem aber sein, wie ihm wolle; das eine ist sicher: jenes wesentliche Fürstentum des kirchlichen Amtsträgers, das ihm kraft seiner Christusweihe eignet, kann nicht entthront werden. Nie kann der kirchliche Amtsträger zum Funktionär der menschlich-kirchlichen Gemeinschaft werden. Er bleibt unantastbar der von Christus gesetzte, mit unauslöschlichem Siegel geweihte Stellvertreter des Herrn.

Anderseits aber kommt der Geweihte aus der Gemeinschaft des Volkes der Kirche. Das unauslöschliche Siegel seiner Weihe hat das ebenso unauslöschliche Siegel von Taufe und Firmung in ihm nicht vernichtet. Und so bleibt er in einem wahren Sinn auch Glied der kirchlichen Laiengemeinde. Empfängt er nicht auch das Sakrament der Beichte, der heiligen Kommunion, der Letzten Ölung? Hört er nicht auch das Wort Gottes durch den verkündigenden Mund eines anderen Amtsträgers und steht damit auf der Seite derer, die das Wort Gottes von der Kirche empfangen?

Es ist wohl nicht der geringste Vorteil der Ehelosigkeit, zu der die Kirche ihre Priester verpflichtet, daß sich das priesterliche Amt nicht in einer Familie vererbt und das Privileg einer Kaste wird, sondern daß Gott immer wieder neu aus jedem möglichen Stand des kirchlichen Volkes seine Amtsträger beruft. Der Priester ist ähnlich wie Christus selbst die Frucht der Begegnung von Gott, der das Amt verleiht, und dem gläubigen Volk, das den Menschen hingibt, der das Amt zu tragen hat. Welche Gegensätze und und welche Bürde! Als Träger eines unantastbaren Christusamtes darf der Priester die Menschen nicht verleugnen, zu denen er gehört; als Mensch darf er seiner Würde als Stellvertreter Christi, zu der er herausgerufen ist, nichts vergeben.

Ein zweites Paar von Gegensätzen im geistlichen Amt zeigt sich, wenn wir Zweck und Sinn seiner Wirksamkeit betrachten. Alle Aufgaben dieses Amtes, so verschiedenartig sie sein mögen, dienen dem einen Werk Christi, das im Neuen Testament mit dem Begriff des Mittlers zusammenfassend bezeichnet ist (1 Tim 2, 5; Hebr 8, 6; 9, 15; 12, 24). Das aber setzt den Prie-

ster sofort in zwei entgegengesetzten Richtungen in Bewegung. Wer Mittler ist, hat zwei Partner zu vertreten. Und das ist zwischen Gott und Menschen nicht immer leicht.

Man darf also den Mittler nicht nur auf den Weg zu Gott schicken wollen, auf daß er den Menschen einen gnädigen Richter bereite und für ihre Anliegen bei Gott eintrete. In solcher Wirksamkeit ist uns ein Mittler recht lieb, und man ist versucht, die eigenen Pflichten vor Gott als durch die mittlerische Tätigkeit des anderen abgelöst zu betrachten. Und doch ist diese Sicht nur die Hälfte der Wahrheit. Der Priester steht gewiß wesentlich auch als unser Anwalt vor Gott. Aber das ist nicht das erste: die Reihenfolge des geistlichen Auftrags, wie er uns durch Christus gezeigt wurde, ist anders. Christus kam, ehe er in seinem Opfer für uns vor den Vater hintrat, zuerst vom Vater her zu uns. Ehe er für uns beim Vater eintrat, offenbarte er vor uns die Herrlichkeit Gottes und machte die Rechte Gottes geltend. Ehe er der Anwalt der Menschen vor Gott ist, ist er Gottes Anwalt bei uns.

Darum hat auch der kirchliche Amtsträger zunächst jene Aufgabe weiterzuführen, die mit Christi Kommen vom Vater in der Menschwerdung begann und die man zusammenfassend sein Prophetenamt nennen kann. Prophetisches Wirken besteht vor allem darin, daß Gott durch den Propheten seine absolute, alles andere ausschließende Wahrheit gegen alles menschliche Irren verkündet und Gottes Rechte bei den Menschen zur Geltung bringt. Das tat Christus, als er zu uns kam. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6); ferner: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist ...; ich aber sage euch ..." (Mt 5, 21 ff.). Außerdem verkündet er, daß ihm alles Gericht übergeben sei (Joh 5, 22), daß er also nicht nur als Verkünder der Wahrheit und als Gesetzgeber vor, sondern auch als unbestechlicher Richter hinter der Geschichte der Menschen steht.

Der Priester der Kirche hat an dieser Aufgabe Christi wesentlichen Anteil: Gottes geoffenbarte Wahrheit in eine relativistisch und pragmatistisch denkende Welt hineinzusprechen; Christi Gesetz zu verkünden und furchtlos durchzusetzen, ob gelegen oder ungelegen, wie Paulus an den Bischof Timotheus schreibt (2 Tim 4, 2).

Dies ist die eine Seite der gott-menschlichen Aufgabe, die der geistliche Amtsträger zu erfüllen hat. Die andere besteht darin, daß er die Nöte und Anliegen der Menschen vor Gott zu vertreten hat. Wenn wir dies recht bedenken, dann wird uns wohl deutlich, wie schwer es für einen Menschen ist, beides in rechter Weise zu verwirklichen. Der Priester, der echt menschlich fühlt und sich ja auch selbst als schwachen Menschen erlebt, der inmitten der Gemeinschaft der Menschen steht, obwohl ihn die Forderung seines Amtes dieser Gemeinschaft immer wieder entfremden will: wird er nicht in Gefahr sein, die Rechte Gottes gar zu schnell zu vernachlässigen, sein Dasein für die Menschen mit einer allzu nachgiebigen Toleranz, einer alles übersehenden und vielleicht bequemen Relativierung zu verwechseln? Und umgekehrt: wird der Priester im Wissen um seine Pflicht, den Menschen

Gott in Erinnerung zu rufen und sein Gebot vor den Menschen geltend zu machen, nicht leicht hart, rechthaberisch, seinen Mitmenschen fremd oder gar herrschsüchtig werden? Es ist schwer, das Herrentum Gottes in einem echten Dienen so zu vertreten, daß der Herr-Gott dargestellt wird.

All das spitzt sich zu, wenn wir drittens den Bereich betrachten, in dem dieses Amt auszuüben ist. Der von Gott geschaffene Mensch lebt in zwei Welten, die er miteinander verbinden soll. Wir pflegen sie mit Diesseits und Jenseits, Leben und Religion, Erde und Gott, oder auch Welt und Kirche zu umreißen. Diese Zweiheit der Lebensbereiche möchte nun der alles vereinfachende Mensch gern säuberlich voneinander trennen. Selbst wenn er bereit ist, in beiden Bereichen seine Pflicht zu erfüllen, hält er es doch für zu schwer, zwischen beiden eine Einheit zu verwirklichen. Deshalb trennt er beide. Zu bestimmten Zeiten seines Lebens will er nur im Bereich des Weltlichen leben, ganz nur von dessen Gesetzen bestimmt, von keinem beobachtet oder gar bewacht, dessen Zuständigkeit eigentlich in den anderen Bereich gehört. Für das Religiöse, in dem er Gott begegnet, hat er sich eigene Stunden und Bezirke ausgespart. Hier begegnet er Gott und gibt wohl auch zu, daß darin Gott sich durch den geweihten Amtsträger der Kirche vertreten lasse.

Das würde dann für den Priester der Kirche heißen: seine Amtstätigkeit gehört nur in den Bereich des Religiösen, das in der Kirche eine sichtbare Gestalt und gesellschaftliche Prägung erhalten hat. Die Welt dagegen, ob sie Beruf heißt oder Politik, Wirtschaft oder Kultur, Familie oder Privatvergnügen, sei ganz und gar nur in die Zuständigkeit des Laien gegeben. Das scheint eine klare Formel zu sein, und überall, wo sich die Spannung zwischen Kaiser und Papst, weltlich-politischer und kirchlicher Obrigkeit unliebsam bemerkbar macht, scheint das nur in einer unzulässigen Überschreitung der Kompetenzen seinen Grund zu haben. (Wobei übrigens zu beachten ist, daß man dem Priester die Überschreitung seines kirchlich-religiösen Zuständigkeitsbereiches zum Weltlichen hin sehr viel mehr verübelt als den weltlichen Mächten, wenn sie es mit den Eigenrechten der Kirche nicht so genau nehmen.)

Es ist jedoch utopisch zu meinen, man könne die beiden Bereiche mit einer einfachen Linie voneinander trennen. Sie sind zwar als zwei voneinander verschieden, jener, den auch die Heilige Schrift „Welt" nennt, und der andere, der schon durch seinen Namen als ausgesondert erscheint: Kirche heißt im Neuen Testament Ekklesia, das ist eine Versammlung, die „herausgerufen" ist, eben in die Begegnung mit Gott hinein. Der Geweihte aber leiht in dieser Kirche Christus, dem Herrn, stetige Sichtbarkeit; in ihm begegnet der Herr seiner Gemeinde. So gehört seine Tätigkeit ganz sicher zunächst unmittelbar in den innerkirchlichen Bereich. Das kann man nicht bezweifeln. Der Weltbereich dagegen ist dem Laien aufgegeben.

Das Schema verliert aber von seiner Einfachheit, wenn man bedenkt, daß Gott den Menschen in die Welt sendet, auf daß er darin Gottes Weisung

und Befehl erfülle. Diese gelten nicht für einen luftleeren Raum, sondern sollen in der blutvollen, lebendigen Wirklichkeit der Welt in die Tat umgesetzt werden. Wenn der Mensch im geistlichen Amtsträger dem Stellvertreter Christi begegnet, dann muß dieser den Menschen als den nehmen, der er ist: Mensch mit Welt, in die er verwurzelt ist. Der Priester, der mit den Augen Christi diesen ihm begegnenden Menschen betrachtet, kann und darf nicht von der Welt, die um ihn ist, absehen. Dann hätte er ja nicht mehr diesen Menschen gesehen. Wer Christi Wort und Weisung den Menschen weitergibt und deutet, muß dieses Wort in ein Herz hineinsprechen, das den Bereich der Welt verantwortlich zu gestalten hat und zugleich vom Bereich der Welt gestaltet wird. Wie sollte er deshalb von der Welt absehen können, wenn er seines geistlichen Amtes walten will? Gewiß, er hat nicht hineinzureden in die Eigengesetzlichkeit des Naturhaften, Technischen, Politischen usw. als solchen. Da ist der Laie zuständig. Aber er wird dem Laien immer wieder in Erinnerung rufen müssen, daß er in den Bereichen der Welt steht, um in ihnen der Ordnung des Schöpfers zur Verwirklichung zu helfen. Und so wird der Geistliche eben doch auch den Politiker, Wirtschaftler, Familienvater daran hindern müssen, den Bereichen der Welt ihre Seele zu nehmen, ihre Bezogenheit nämlich auf Gott, dessen Ordnungswille das Gefüge der Welt beseelt.

Der Träger des geistlichen Amtes steht in jenem Scheitelpunkt, wo sich die Gegensätze treffen: Gott und Mensch, der geistliche und der weltliche Bereich, Herrschen und Dienen. Menschliche Kraft kann eine solche Stellung nicht erfüllen. Deshalb wurde dem Priester in der heiligen Weihe die Verheißung göttlicher Gnade geschenkt. Deshalb muß er aber auch mit dem ehrfürchtigen Verständnis der Menschen für die Schwere seines Amtes rechnen dürfen.

Das Vergehende und das Bleibende im Sowjetrecht

Von NIKOLAUS VALTERS

„Gibt es überhaupt ein Sowjetrecht?" Diese Frage wurde mir oft vor dem Beginn meiner Universitätsvorlesungen von meinen Studenten gestellt. Bei dieser Frage dachten sie meistens vor allem daran, ob man denn in der Sowjetunion nicht einer ständigen und uneingeschränkten Willkür ausgesetzt sei. Man bezweifelte nicht, daß Gesetze bestehen, wohl aber, ob man ihnen auch Rechnung trägt. Diese Frage ist leicht zu beantworten: es gibt in der Sowjetunion Gesetze, es gibt ein zusammenhängendes Rechtssystem, es gibt Rechtsgarantien; die Akte der Willkür — und wo kommen sie nicht vor? — bilden eine Ausnahme und sollten bestraft werden. Ordnung ist für das Bestehen und das Funktionieren des Staates unentbehrlich. Individuelle Willkür aber gefährdet diese notwendige Ordnung.

Viel schwieriger ist es, dieselbe Frage in einem anderen Sinn zu beantworten, nämlich ob es ein Sowjetrecht gibt, das unabänderliche, von anderen Rechtssystemen verschiedene und jedem kommunistischen Staat wesentliche Normen enthält. Hier ist eine nähere Untersuchung notwendig.

Wir müssen vor allem feststellen, daß sämtliche sowjetischen Rechts- und Staatstheoretiker das Bestehen eines besonderen spezifisch sozialistischen Sowjetrechtes bejahen und dabei behaupten, daß dieses Recht seinem Wesen nach grundsätzlich verschieden sei vom Recht aller bürgerlichen oder kapitalistischen Staaten. Solange nur die Sowjetunion ein kommunistischer Staat war, wurde das sozialistische Recht mit dem positiven Sowjetrecht identifiziert. Nach dem zweiten Weltkrieg hat sich die Lage dahingehend geändert, daß neben der Sowjetunion auch eine ganze Reihe kommunistischer oder sog. volksdemokratischer Staaten in Europa und in Asien entstanden sind. Der Versuch, auch dort die sowjetischen Rechtsnormen einzuführen, konnte nicht verwirklicht werden, und so haben wir jetzt eine ganze Reihe von Rechtssystemen einzelner Staaten, die sich alle kommunistisch nennen und doch untereinander recht wesentliche Unterschiede aufweisen. In den meisten Fällen hat man diese Tatsache mit der Behauptung zu überbrücken versucht, daß die Volksdemokratien zwar kommunistische Staaten seien, aber noch keine vollkommene Form besäßen, und daß sie nur eine Übergangsstufe zum Sowjetstaat bildeten, in dem dann auch die Rechtsnormen den Bestimmungen der Sowjetunion entsprächen. Beim Aufbau des Sozialismus werde man auf allen Gebieten das Vorbild und die Erfahrungen des ältesten und größten sowjetischen Staates — der Sowjetunion — unausbleiblich übernehmen müssen. Doch wird diese Theorie bereits jetzt von einigen kommunistischen Staaten — so China und Jugoslavien — entschieden zurückgewiesen, indem man die Identität des sowjetrussischen Rechtes mit dem allgemeinen sozialistischen Recht verneint. Das Recht müsse auch in einem sozialistischen Staat den konkreten Gegebenheiten wirtschaftlicher, geschichtlicher und psychologischer Natur Rechnung tragen und nicht nur einer abstrakten Theorie angepaßt werden.

Wir dürfen bei unserer Untersuchung auch nicht vergessen, daß in allen kommunistischen Staaten — so auch in China — die regierende kommunistische Partei nicht nur eine politische Organisation zwecks Durchführung eines konkreten praktischen Programms darstellt, sondern auch eine weltanschauliche und ideologische Einheit bildet. Die Tätigkeit der Partei umfaßt alle Lebensgebiete und für sie besitzt die marxistische Lehre die Bedeutung eines Dogmas. Daraus ergibt sich auch ein gemeinsamer Endzweck — eine kommunistische Gesellschaft im Sinne der marxistischen Lehre.[1]

[1] Eine nähere Untersuchung dieser Fragen würde den Rahmen dieser Untersuchung über das sowjetische Recht bei weitem sprengen. Es sei deshalb auf folgende Werke verwiesen: die sehr eingehende Untersuchung *Gustav A. Wetter,* „Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion", Wien 1952, mit reichhaltigem Literaturverzeichnis, und *I. M. Bochenski,* „Diamat — Der sowjetrussische dialektische Materialismus", Bern 1950.

Die marxistische Staats- und Rechtslehre dürfte als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Den Ausgangspunkt dieser Lehre bildet die Behauptung, daß der Staat und das Recht nur einen Überbau auf der Grundlage wirtschaftlicher und sozialer Gegebenheiten bildeten, und daß mit Veränderung der Grundlage auch dieser Überbau einer Änderung unterzogen werde. Weiter heißt es in der marxistischen Lehre, daß die gesamte Geschichte eine Geschichte des Klassenkampfes sei und daß der Staat und das Recht nur Mittel in der Hand der herrschenden Klasse zwecks Unterdrückung anderer Klassen bildeten. Es gibt keinen klassenlosen Staat und kein klassenloses allgemeingültiges Recht; es gibt auch kein neutrales Recht. Mit der Errichtung eines kommunistischen Staates, der nach der Übergangszeit der proletarischen Diktatur eine klassenlose Gesellschaft zu schaffen habe, müßten auch das Recht und der Staat als unnötig gewordene Mittel des Klassenkampfes und der Unterdrückung von selbst absterben.

Diese — hier stark vereinfachte — Theorie gibt keinerlei Anhaltspunkte oder Grundlagen für die Schaffung eines spezifisch sozialistischen Rechtes. Auch die Praxis hat dazu wenig Gelegenheit geboten. Mit Ausnahme der kurzfristigen Pariser Kommune aus dem Jahre 1871, aus deren praktischen Maßnahmen trotz aller Anstrengungen beflissener Theoretiker keine Ansätze eines allgemein gültigen sozialistischen Rechtes abzuleiten sind, hat Rußland nach der Machtübernahme durch die Sowjets im November 1917 als erster Staat den Versuch unternommen, einen sozialistischen Staat und ein sozialistisches Recht praktisch zu verwirklichen. Man war für diese Aufgabe so schlecht wie nur möglich vorbereitet.

Als in Rußland der Sowjetstaat errichtet wurde, waren seit der Veröffentlichung des „Kommunistischen Manifests" bereits 70 Jahre vergangen. Die theoretische Literatur über den Sozialismus als die Zukunftsform der Gesellschaft und über den Marxismus als den Weg zu deren Verwirklichung war unermeßlich geworden; dabei wurden auch oft Rechtsfragen behandelt. Doch in den meisten Fällen handelte es sich hier nur um eine strenge, manchmal auch geistreiche Kritik am bestehenden Recht. So war die kommunistische Rechtsforschung vor der Machtübernahme fast ausschließlich negativ, nicht aber für die Bedürfnisse des künftigen Arbeiterstaates aufbauend.

Es war auch schwer, über die Rechtsgrundsätze einer anderen neuen Gesellschaftsordnung zu diskutieren, falls man die These aufrechthalten wollte, daß das gesamte Recht immer die bestehenden sozialen Verhältnisse widerspiegle und sich mit der Änderung dieser Verhältnisse auch automatisch den neuen Aufgaben anpassen werde. Damit wurde die Notwendigkeit des politischen Kampfes, nicht aber der Rechtsreform in den Vordergrund gestellt. Da der bestehende Staat und die bestehende Gesellschaftsordnung abgelehnt wurden, wurde auch das gesamte Recht als ein Machtinstrument dieses Staates abgelehnt. Doch auch diese negative Einstellung dem bestehenden Recht gegenüber war in ihren Motiven nicht einheitlich: das bestehende Recht wurde gleichzeitig wie im Namen der sozialen Gerechtigkeit, so auch

im Namen der individuellen Freiheit kritisiert, ohne daß über die Möglichkeit der Vereinbarung dieser beiden Grundsätze tiefere Untersuchungen angestellt wurden.

So kam es, daß zur Zeit der kommunistischen Novemberrevolution und der daraus erfolgenden Machtergreifung durch die kommunistische Partei keinerlei Anhaltspunkte für die Gestaltung des neuen sozialistischen Rechtes vorhanden waren. Der Kampf war anfangs nur auf die Vernichtung des Bestehenden gerichtet. In dieser Hinsicht ist der vielzitierte Satz Lenins bezeichnend: „Wir wollen den bestehenden Staatsapparat nicht übernehmen, sondern ihn zerschmettern." Damit war gemeint, daß die neue herrschende Klasse sich nicht eines Apparats der gestürzten Klasse für die Verwirklichung ihrer Ziele bedienen kann, sondern gezwungen ist, für diesen Zweck einen neuen Staatsapparat zu schaffen. Dasselbe gilt auch vom Recht. Der frühere Staat und das frühere Recht sind nur zur Unterdrückung der Arbeiterklasse geschaffen worden und deshalb ist die jetzt herrschende Arbeiterklasse überhaupt nicht in der Lage, dieses Recht anzuwenden, ohne gleichzeitig an den Grundsätzen der Revolution Verrat zu begehen.[2]

Diese Verneinung und Zerstörung des früheren Rechtes ist für die erste Etappe des Sowjetstaates charakteristisch. Ihren formellen Ausdruck fand diese Rechtsauffassung im Dekret über das Justizwesen, laut dem das gesamte frühere Recht und die frühere Gerichtsorganisation abgeschafft sind. Da die neue Regierung nur wenige neue Gesetze erlassen hatte, war man in eine Periode der formellen Gesetzlosigkeit getreten. An Stelle allgemein gültiger Rechtsvorschriften sollten die neuen Volksgerichte als eine Expositur der Sowjets nur konkrete Fälle je nach den konkreten Umständen entscheiden. Die ernannten Volksrichter waren verpflichtet, ihr Urteil „laut dem revolutionären Gewissen und dem sozialistischen Rechtsempfinden" zu fällen. Das gesamte Leben und auch das Recht sollten in dieser Zeit des Kampfes ausschließlich im Dienst der Machteroberung stehen und auf die Vernichtung der Feinde des neuen Staates gerichtet sein. Da es hiebei um einen totalen Kampf ging, bestand die Möglichkeit, diese Haltung bei jeder Einzelhandlung, auch auf dem Gebiete der privatrechtlichen Beziehungen, einzunehmen. Aus dieser Zeit stammt auch die Anordnung Lenins, die „Deserteure und Feinde des neuen Regimes an Ort und Stelle ohne jede Gerichtsverhandlung zu erschießen". Auch die bekannte, Lenin zugeschriebene

[2] Vgl. die „Grundbestimmungen des Strafrechtes der RSFSR" vom 12. Dezember 1919, veröffentlicht in der amtlichen Gesetzessammlung der Arbeiter- und Bauernregierung:
„Das Proletariat, das in der Oktoberrevolution die Macht erobert hat, hat auch den bürgerlichen Staatsapparat, welcher der Unterdrückung der Arbeitermassen diente, zerschlagen, ebenso alle seine Organe, die Armee, die Polizei, das Gericht und die Kirche. Es ist selbstverständlich, daß dasselbe Schicksal auch sämtliche Codices der bourgeoisen Gesetze, das gesamte bourgeoise Recht als ein Normensystem für die Aufrechterhaltung des Interessengleichgewichtes der Gesellschaftsklassen zugunsten der herrschenden Klassen (der Bourgeoisie und des Großgrundbesitzes) ereilt hat. Ebenso wie das Proletariat nicht in der Lage war, die bereits bestehende bourgeoise Staatsmaschine seinen Zielen anzupassen, sondern diese in Schrott verwandeln mußte, um seinen eigenen Staatsapparat zu schaffen, so konnte das Proletariat auch nicht die bourgeoisen Gesetzbücher der bereits vergangenen Epoche für seine Ziele anpassen, sondern mußte diese in das Archiv der Geschichte abliefern."

Aufforderung, „das Zusammengeraubte zu rauben", was eigentlich nur eine Paraphrase der marxistischen „Expropriation der Expropriateure" darstellt, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen, nur daß bei Marx die Expropriation als ein Staatsakt auf dem Wege der Gesetzgebung gedacht war, während sie in der Novemberrevolution oft individuell von Person zu Person durchgeführt wurde. So wurde jede Handlung uneingeschränkt in den Dienst der Regierung und des Kampfes gestellt.

Auch die anderen Dekrete der Sowjetregierung aus jener Zeit bestätigen diese Auffassung. Laut dem Dekret über die Nationalisierung des Bodens wurde zwar der gesamte Boden zum Staatseigentum erklärt, doch gleichzeitig der entgeltlos enteignete Großgrundbesitz den Bauern auf Grund ihrer Eigeninitiative zugeteilt. Die Bauern eigneten sich auch das gesamte Inventar der Güter an. Fabriken und Betriebe wurden ohne Entschädigung nationalisiert, wobei man auch die Verpflichtungen der enteigneten Betriebe anderen Personen gegenüber nicht anerkannte; die Banken wurden übernommen, wobei gleichzeitig auch alle privaten Spareinlagen und Wertgegenstände in den Safes dem Staat zufielen; die Wohnhäuser wurden munizipalisiert, wobei die früheren Mieter auch ihre Möbel und andere Wohngegenstände verloren usw. Dabei wurden alle diese Maßnahmen auch theoretisch begründet und befürwortet, als dem Wesen des sowjetischen Rechts entsprechend bezeichnet und nachträglich, nach Beendigung der Zeit des Kampfes, in den noch jetzt geltenden Gesetzen teilweise legalisiert.[3] Aus dieser Zeit stammt die verbreitete Auffassung, daß es in der Sowjetunion überhaupt kein Recht gebe. Tatsächlich hat zu dieser Zeit die Sowjetregierung in der Abschaffung der verbindlichen Rechtsnormen ein Mittel zur Erreichung ihrer Ziele gesucht.

Es ist bemerkenswert, daß die Verneinung des Rechtes als eine Rechtsvorschrift seitens des Staates erlassen wurde. Das Volk hat das bestehende Recht nicht verneint, und gerade deshalb hat der kommunistische Staat im Recht eine konservative Kraft gesehen, welche die Durchführung und Vertiefung der Revolution verhindert. Obwohl theoretisch nur das positive Recht anerkannt und der Staat als die einzige Rechtsquelle bezeichnet wurde, kam es doch bereits bei der Abschaffung des gesamten früheren Rechts zu einer ungewollten Anerkennung der stets verhöhnten ideellen Grundlagen des Rechtes und des Naturrechtes. In dem Dekret hieß es: alle Rechtsfragen sind „laut dem revolutionären Gewissen und dem sozialistischen Rechtsempfinden" zu entscheiden. Der Inhalt dieser Verordnung wurde später durch das nationalsozialistische Deutschland übernommen, indem man Entscheidungen „laut dem gesunden Rechtsempfinden des Volkes" fällen mußte. Beide dieser schönklingenden Anordnungen enthalten aber nicht die geringsten konkreten Anhaltspunkte für eine Begriffsbestimmung, da jeder unter

[3] Vgl. Art. 59 Anm. 1 des Zivilkodex der RSFSR, wonach nicht nur das auf Grund der Gesetze der Räteregierung und der Verfügungen der örtlichen Behörden, sondern auch „in jeder anderen Weise in den Besitz der Werktätigen übergegangene Vermögen" nicht zurückverlangt werden kann.

dem gesunden oder sozialistischen Rechtsempfinden, nationalem oder revolutionärem Gewissen alles verstehen kann, was er gerade will, und weil es keine Instanz gibt oder geben kann, die das Vorhandensein dieses Gewissens und Rechtsempfindens feststellen oder überprüfen kann. Tatsächlich bedeutet das, daß die Entscheidung uneingeschränkt dem Ermessen der konkreten Einzelperson, d. h. des betreffenden Richters überlassen wird. Es bedeutet weiter, daß das Vorhandensein eines Gewissens und eines Rechtsempfindens unabhängig von aller marxistischen Phraseologie als etwas unleugbar Bestehendes anerkannt wird und daß dieses Gerechtigkeitsempfinden der Einzelperson zur Grundlage für die Schaffung eines neuen Rechts erhoben wird. Dieses Gerechtigkeitsempfinden wird in Gegensatz zum Recht gestellt und die Entscheidung sogar gegen das Gesetz zugunsten des persönlichen Gewissens angeordnet. Nicht der Gesetzeswortlaut, sondern die Gerechtigkeit ist wichtig.

Nach Beendigung der Bürger- und Interventionskriege, nach der Durchsetzung der neuen Ordnung und der Festigung der Sowjetmacht und zugleich mit der Einführung der „Neuen Wirtschaftspolitik", welche die Produktion und den Verkehr wiederherstellen sollte, was wiederum nur durch Nutzbarmachung der privaten Initiative und des ausländischen Kapitals möglich schien, wurde in der Sowjetunion an Stelle dieses Primates der *Gerechtigkeit* der Grundsatz der *Rechtssicherheit* proklamiert. In dem Beschluß des Rätekongresses über die Einführung der Neuen Wirtschaftspolitik, über die Lenin sagte, daß sie ernst gemeint und als dauernd angesehen werde, die aber bereits nach drei Jahren allmählich wieder abgeschafft wurde, heißt es bezeichnenderweise, daß jeder die Sicherheit haben müsse, sogar in einem Streit mit dem Sowjet zu seinem Recht zu kommen. An die Stelle des freien Ermessens trat jetzt das neue sowjetische Recht, das meistens auch jetzt noch in Kraft ist. Dabei wurde kein neues spezifisch sowjetisches Recht des kommunistischen Aufbaues ausgearbeitet, sondern nur neue Gesetzbücher nach dem Vorbild des westeuropäischen Rechtes zusammengestellt, die nur in einigen Bestimmungen einige charakteristische Definitionen der sowjetischen Rechtstheorie übernommen haben.

Rechtssicherheit bedeutet Bejahung des Rechts, Anerkennung allgemein anwendbarer Rechtsgrundsätze, denen auch jeder Einzelfall untergeordnet werden muß, bedeutet Verbindlichkeit der Gesetze und Trennung der Rechtsprechung von der Verwaltung. Damals, zur Zeit der Neuen Wirtschaftspolitik, war die Proklamierung der Rechtssicherheit und die dadurch herbeigeführte Dekretierung der neuen Gerichtsverfassung und der sowjetischen Gesetzbücher eine Konzession an die wirtschaftliche Notwendigkeit, der sowjetischen Volkswirtschaft ausländisches und inländisches Kapital und Fachkräfte zuzuführen. Daher wurden auch die meisten Bestimmungen der Gesetze in der Weise formuliert, wie „sie — d. h. die Kapitalisten, die Ausländer — daran gewöhnt sind". Es war keine Rede mehr von der Formulierung des nach der Revolution entstandenen sowjetischen Rechtsempfin-

dens, sondern es wurden in die allgemein bekannten Rechtsvorschriften zusätzliche Bestimmungen zwecks Sicherung der Staatsinteressen eingebaut.[4] Der Klassenkampf war noch nicht beendet — es wurde nur eine Atempause eingeschaltet — und der Aufbau des Staates und der Wirtschaft mußte weitergeführt werden. Das neue Recht war eine Konzession den anderen Gesellschaftsklassen gegenüber. Charakteristisch für die weitere Entwicklung des Sowjetstaates und der sowjetischen Gesellschaftsordnung ist die Tatsache, daß auch nach der recht kurzen Zeitspanne der Neuen Wirtschaftspolitik, nach der neuerlichen vollständigen Beseitigung der Privatwirtschaft, dieses Mal nicht nur in der Stadt, sondern auch auf dem Lande mit der zwangsweisen Kolchosierung der Bauernhöfe und auch nach der Annahme der neuen sogenannten Stalinschen Verfassung von 1936 — in welchem Zusammenhang Stalin als Berichterstatter erklärte, „man habe niemanden mehr zu unterdrücken" —, daß also sogar jetzt diese für andere Zeiten und Zwecke ausgearbeiteten Gesetze weiterhin in Kraft blieben.

Als Erklärung wurde jetzt angegeben, daß in der Sowjetunion die klassenlose Gesellschaft bereits verwirklicht sei, bzw. keine Gegensätze der Klasseninteressen der Arbeiter und Bauern mehr bestünden, und daß somit das Recht seinen Charakter als ein Mittel des Klassenkampfes verloren habe. Das Recht ist nicht mehr gegen eine Klasse gerichtet und damit ist es zu einer rein technischen Organisation zwecks Regelung einzelner Meinungsverschiedenheiten innerhalb ein- und derselben Klasse geworden. Da das Recht nicht mehr als ein Mittel des Klassenkampfes angewandt werden kann, besteht auch keinerlei Notwendigkeit zur Ausarbeitung neuer spezifischer Rechtsnormen. Es bleibt nur ein herrschender Grundsatz: die Staatsinteressen und die bestehende Gesellschaftsordnung verlangen einen besonderen Schutz; alle anderen Interessen müssen den Wünschen des Staates untergeordnet werden.[5] Der Wille des Staates bestimmt das Recht und die Gerichte sind bei der Anwendung des Rechts an die Grundsätze der Staatspolitik gebunden.[6] Die Sicherung der neuen Gesellschaftsordnung, die Kräftigung des Staates, der Ausbau der Wirtschaft verlangen gebieterisch das Bestehen einer

---

[4] So ist laut Zivilkodex jeder Vertrag, der gegen die Interessen des Staates verstößt, ungültig (Art. 30) u. dgl.; auch das Strafgesetzbuch stellt fest; „Die in diesem Kodex vorgesehenen Verbrechen werden eingeteilt in a) solche, die gegen das Sowjetsystem, welches in der Sowjetunion durch die Arbeiter- und Bauernmacht errichtet worden ist, gerichtet sind und deshalb als die gefährlichsten bezeichnet werden und b) alle übrigen Verbrechen" (Art. 46). Dieser Einteilung entspricht auch die Strenge der Strafe.

[5] Laut Art. 1 des Zivilkodex werden nur die Rechte geschützt, welche im Einklang mit ihrer sozialen und wirtschaftlichen Aufgabe verwirklicht werden. Die vom Staat verfolgten Ziele, zu denen es keinen Widerspruch geben soll, sind in der Verfassung, Art. 11, formuliert: 1. Mehrung des gesellschaftlichen Reichtums, 2. Stetige Hebung des materiellen und kulturellen Niveaus der Werktätigen, 3. Festigung der Unabhängigkeit der UdSSR und 4. Steigerung ihrer Wehrfähigkeit. Bei dieser Formulierung wird in der Praxis unter der Unabhängigkeit der Sowjetunion auch ihre wirtschaftliche Autarkie verstanden.

[6] Bezeichnend für diese Zweckgebundenheit des sowjetischen Rechtes ist u. a. die Bestimmung des Zivilkodex, daß der Staat die Rechtsfähigkeit allen Bürgern verleiht, die seitens eines Gerichtes in ihren Rechten nicht eingeschränkt worden sind, „um die Produktivkräfte des Landes zu steigern" (Art. 4). Auch in der Verfassung werden die politischen Freiheiten „zum Zwecke der Festigung des sozialistischen Systems" verliehen (Art. 125).

festen Ordnung. Die Revolution ist schon lange beendet, eine Stabilisierung der Verhältnisse ist eingetreten und wird seitens der Regierung gefördert. Festigung aber bedeutet Ordnung — nicht eine auf Grund des freien Kräftespiels oder eines gegenseitigen Übereinkommens entstandene Ordnung, die aus mehreren Quellen gespeist wird, sondern die strenge Ordnung der alleinentscheidenden Staatsgewalt. Dieses Gebot bleibt unveränderlich. Die einzelnen Gesetzesbestimmungen haben sich geändert und sind der neuentstandenen Lage und den Interessen der nicht mehr revolutionären, sondern bereits konservativen Führungsschicht angepaßt. Recht oft sind die früheren Grundsätze in ihr Gegenteil umgewandelt worden. Es gibt keine selbständigen bleibenden Rechtsnormen und Gerechtigkeitsgrundsätze. Nur seitens der Regierung anerkannte Nützlichkeitsgründe sind für die Gesetzgebung maßgebend. Die Nützlichkeit aber bedeutet praktische Entscheidung bei einer sich ändernden Lage bzw. konkreten Gegebenheiten.

Daraus ergibt sich, daß es auch kein bleibendes für alle Länder und Zeiten verbindliches Sowjetrecht gibt. Das Sowjetrecht ist sogar mehr als das Recht anderer Staaten ständigen Änderungen unterworfen, da es keine höheren, außerhalb des Staates bestehende und wirkende Rechtsquellen anerkennt. Damit wird aber auch die erwünschte Sicherheit wieder teilweise verneint: der Staat verfolgt praktische Ziele; diese Ziele ändern sich und deshalb ist auch der Wille des Staates veränderlich, und dieser Wille bestimmt das Recht. Um nur einige Beispiele zu nennen: Arbeitsrecht — zuerst Gleichschaltung aller Löhne, Verbot der Akkordarbeit, uneingeschränkte freie Wahl des Arbeitsplatzes, dann wieder besonders ausgedehnte Staffelung aller Löhne, ausschließlicher Leistungslohn verbunden mit besonderem Prämiensystem für die Überschreitung der vorgeschriebenen Norm, Unkündbarkeit des Arbeitsvertrages seitens des Arbeitnehmers. Agrarrecht — zuerst Vergrößerung der privaten Bauernwirtschaften durch die Aufteilung der nationalisierten Großgrundbesitze, später wieder zwangsweise Kollektivisierung aller Bauernhöfe in Form von Kolchosen mit Beibehaltung der privaten agrarischen Nebenwirtschaft, und in der letzten Zeit Versuch der tatsächlichen Abschaffung dieser Nebenwirtschaft durch die Schaffung von Großkolchosen oder durch die Neueinrichtung von Sowchosen in den landwirtschaftlich neuerschlossenen Gebieten. Wohnsausrecht — zuerst Nationalisierung sämtlicher Wohnhäuser in den Städten, später Reprivatisierung der Kleinhäuser, Zulassung privater Bautätigkeit mit befristeter Benutzungsdauer und schließlich Begünstigung des Bauens von Privatwohnungen auch seitens des Staates, indem das Eigentumsrecht für immer verliehen wird. Handelsrecht — zuerst Nationalisierung aller Handelsunternehmen, dann Reprivatisierung des Kleinhandels, schließlich neuerliche Überführung der Handelsbetriebe in die Hände des Staates und strafrechtliche Verfolgung jeder privaten Handelstätigkeit. Erbrecht — zuerst vollständige Abschaffung des Erbrechtes, dann ein eingeschränktes Erbrecht nur für den engsten Kreis und mit dem Staat als den weiteren Erben, schließlich eine Ausdeh-

nung des Erbrechtes; zuerst Begrenzung der Höhe der Erbschaft, dann eine unbegrenzte Erbschaft und sogar volle Steuerfreiheit für die Erbschaft. Alimentationsrecht — zuerst Unabweisbarkeit des Alimentationsanspruches der unehelichen Mutter, dann Verbot, die Vaterschaft des unehelichen Kindes gerichtlich festzustellen und schließlich vollständige Abschaffung der Alimentationspflicht dem unehelichen Kind gegenüber. Strafrecht — zuerst prinzipielle Benachteiligung des Schutzes des Privateigentums dem Staatseigentum gegenüber, dann Gleichstellung dieses Schutzes; zuerst Abschaffung der Todesstrafe, dann ihre Einführung in Kriegszeiten, dann ihre Einführung für politische Verbrechen, dann neuerliche Abschaffung und wieder neuerliche Einführung und Ausdehnung; zuerst straflose und staatlich begünstigte Abtreibung, dann Bestrafung der Abtreibung selbst im äußersten Notfall, und schließlich neuerliche Straffreiheit der abtreibenden Mutter. Ausländerrecht — zuerst gleiche Wahlberechtigung mit den Sowjetbürgern zu den Arbeitersowjets, dann volle Diskriminierung der Ausländer in der Form des absoluten Eheverbotes, schließlich Aufhebung dieses Verbotes. Finanzrecht — zuerst Konfiskation aller Spareinlagen in den Banken, dann Abschaffung jedes arbeitslosen Einkommens, dann verzinsliche Staatsanleihen und jede Begünstigung der auch hoch verzinsten Spareinlagen. Man könnte diese Liste beliebig erweitern und der Reihe nach alle Gebiete des Sowjetrechts untersuchen. Die vielen Änderungen werden meistens mit volkswirtschaftlichen Verhältnissen und gesellschaftlicher Disziplin begründet. Staatlich anerkannte Nützlichkeit an Stelle der volksempfundenen Gerechtigkeit ist allerdings ein sehr unsicherer Boden für die Schaffung eines Rechtsstaates.

Gegenwärtig ist der Sowjetstaat mit der Ausarbeitung neuer Gesetzbücher beschäftigt, die bereits in der nächsten Zeit veröffentlicht werden sollen. Gewisse Anhaltspunkte über ihren Inhalt kann man den Diskussionen in den sowjetischen Zeitschriften, die alle einen offiziösen Charakter haben, entnehmen. Grundlegende Änderungen sind nicht zu erwarten; es handelt sich hauptsächlich um bessere Formulierung und theoretische Untermauerung. Durch die Annahme der neuen Gesetzbücher wird auch eine Zentralisierung des sowjetischen Rechts durchgeführt; bis jetzt hatten die einzelnen nationalen Sowjetrepubliken ihre eigenen Gesetzbücher, die in ihrem Inhalt den Gesetzbüchern der russischen Sowjetrepublik angepaßt waren, doch auch teilweise den örtlichen Verhältnissen Rechnung trugen. Die neuen Gesetzbücher hingegen werden unabhängig von den Grenzen der nationalen Republiken unverändert in der gesamten Sowjetunion Geltung haben.

Wichtiger hingegen ist die neuere Rechtsauffassung der Sowjetunion, die auf die letzte Schrift Stalins zurückzuführen ist. Stalin hat die bekannte Marxsche These vom wirtschaftlich-sozialen Unterbau und ideologischen Überbau abgeändert, indem er feststellte, daß der Überbau in der Form des Staates nicht eine passive, nur den Änderungen des Unterbaues angepaßte Existenz führt, sondern daß er seinerseits aktiv an den ihm erwünsch-

ten Änderungen des Unterbaues arbeitet und sich dabei des Rechtes bedient. Damit wurde die aktive, die Gesellschaft umformende Rolle des sowjetischen Rechts anerkannt. Daraus können für die Zukunft recht weitgehende Schlüsse gezogen werden.

Von dem bevorstehenden Absterben des Staates und des Rechtes ist keine Rede mehr. Der Staat ist allmächtiger als jemals zuvor, da seine Funktionen nicht nur politisch-administrativ sind, sondern auch das gesamte Wirtschaftsleben umfassen: der Begriff des Staates ist dadurch ein anderer geworden. Auch das Recht ist mehr denn je den Interessen des Staates unterstellt und von der Politik der Regierung abhängig. Die politischen Grundlinien der Regierung bzw. der Partei sind für die Gerichte maßgebend, was auch offiziell zugegeben wird. Das bedeutet nicht, daß die zeitweise angestrebte Verbesserung der Rechtslage der Person auf manchen Gebieten, was besonders in der letzten Zeit seitens der herrschenden Schicht verlangt wurde und auch der Produktionssteigerung zugute kommen kann, nicht weitergeführt oder sogar ausgebaut werden wird. Doch kann nicht an der Auffassung gerüttelt werden, daß in der Sowjetunion Staat und Recht ebenso wie Staat und Gericht eine untrennbare Einheit bilden, daß es kein Recht außerhalb des Staates gibt, daß der Staat die einzige Rechtsquelle ist und daß das Recht immer zweckgebunden sein muß. Nur dies ist im Sowjetrecht das Bleibende. Durch die Verneinung der verbindlichen Grundsätze des Naturrechtes und des Menschenrechtes, der außerhalb des Staates bestehenden Gerechtigkeitsprinzipien unterscheidet sich das sowjetische Recht von der westlichen Rechtsauffassung. Dieser Unterschied ist wesentlich und unüberbrückbar. Die einzelnen Rechtsvorschriften hingegen sind zeit- und ortgebunden, veränderlich, und keine von ihnen kann als spezifisch sowjetisch oder kommunistisch bezeichnet werden. Mit der Proklamierung der „aktiven, die Gesellschaft verändernden Rolle" des Rechtes im Sowjetstaat kann dieser Unterschied nur noch größer werden.

Der Menschgott Dostojewskijs als Gestalt des östlichen Atheismus

Von ANTANAS MACEINA

Entstehung der Vision vom Menschgott

Der Jugendwunsch Dostojewskijs, Westeuropa, „das Land heiliger Wunder" (A. S. Chomiakow), einmal zu sehen, wurde während der späteren wiederholten Reisen des Dichters dorthin dermaßen alles Zaubers entkleidet, daß er das Leben im Ausland „schlimmer als eine Deportation nach Sibirien"[1] fand. Er verließ „so schnell wie möglich das langweilige Berlin" (B 102); in Dresden fühlte er sich „wie ein Stück Brot, das man vom Laibe

[1] *F. M. Dostojewskij*, Briefe, München 1914, Piper, S. 141 (zit. unter B).

abgeschnitten hat" (B ebd.); Genf war ihm „eine grauenhafte Stadt" (B 115), „eine langweilige dumme Stadt mit einem entsetzlichen Klima" (B 126); in Paris war es „sehr teuer und sehr staubig"; in Italien „sehr heiß", außerdem tauchte „dort noch die Cholera" auf (B 111). Es waren jedoch nicht nur die äußeren, bzw. finanziellen Schwierigkeiten (mit diesen hatte Dostojewskij stets und überall zu kämpfen) oder die häufig, vor allem in Genf, auftretenden Anfälle der Epilepsie, die ihm den Aufenthalt in Westeuropa so verbitterten. Auch geistig fühlte sich hier Dostojewskij wie auf einem Friedhof, wo zwar „teure Tote liegen", aber „in keinem Fall mehr als das".[2] Auf seiner Irrfahrt von einem westeuropäischen Land zum anderen wollte der Schriftsteller, wie er selbst sagt, „alles sehen, unbedingt alles", damit ihm daraus „etwas Ganzes, ein gewisses allgemeines Panorama"[3] entstehe. Und es entstand in der Tat. Aber wie düster und unheilverkündend! Das gelobte Land der Jugend verwandelte sich in ein geistiges Frönerhaus.

Kurz nach seiner ersten Europareise (1862) veröffentlichte Dostojewskij seine Aufzeichnungen über die im Westen gewonnenen Eindrücke.[4] Dieser Aufsatz ist eine Kulturkritik am Westen und eine Prophezeiung vom Untergang des Abendlandes, 60 Jahre vor Oswald Spengler erschienen und geschrieben unter dem Einfluß Gercens, eines russischen Emigranten und Kulturphilosophen, dem Dostojewskij in London begegnete.[5] Der bürgerliche Wohlstand sei, nach Dostojewskij, zur Endform der westlichen Zivilisation geworden; das europäische Leben erwecke den Eindruck „des Ruhigen und Stillen, des Immerwährenden, des Heidelbergischen" (zit. Moculskij, 192). Paris sei Ausdruck des Philistertums, dagegen spüre man in London etwas Apokalyptisches: diese Stadt sei das große Babylon aus den johanneischen Visionen, jene „große Hure", die am Wasser sitzt (vgl. Off 17, 1). Es graut Dostojewskij, überall das Versinken der menschlichen Person in die Masse zu sehen. „Sie spüren ja", schreibt er, „diese fürchterliche Macht, die all jene unzähligen Menschen aus aller Welt in eine Herde zusammenschließt. Das ist der vollendete Triumph des Baales, der abgeschlossene Bau eines Ameisenhaufens" (zit. Moculskij, 193). Jedoch wie stolz sei „dieser mächtige Geist", wie sicher „seines Sieges" (ebd.). In Wirklichkeit aber sei dieser Stolz lediglich ein trotziger Eigendünkel des entpersönlichten europäischen Menschen. Die Französische Revolution sei total mißglückt;

---

[2] Die Brüder Karamasow, München 1923, Piper, S. 417—18 (zit. unter BK).

[3] Zit. bei *K. Moculskij,* Dostoevskij. Zizn i tvorcestvo (Das Leben und Schaffen), Paris 1947, S. 186. — Über die Art und Weise von Dostojewskijs Reisen schreibt Strachow in seinen Erinnerungen folgendermaßen: „Fedor Michailowic war kein großer Meister des Reisens; er beschäftigte sich weder mit der Natur noch mit den historischen Denkmälern noch mit den Kunstwerken, ausgenommen vielleicht nur die größten. Seine ganze Aufmerksamkeit war auf die Menschen gerichtet: er befaßte sich ausschließlich mit ihrer Natur und ihrem Charakter" (vgl. Moculskij, 189).

[4] Zimnie zametki o letnich vpecatleniach (Winterliche Aufzeichnungen über die sommerlichen Eindrücke), erschienen in der von Dostojewskij selbst und seinem Bruder Michail herausgegebenen Zeitschrift „Vremia" (Die Zeit), Februar und März 1863.

[5] *A. I. Gercen* (1812—70), mutterseits deutscher Abstammung, emigrierte (nach zwei Verbannungen) nach Westeuropa und gab zuerst „Polarnaja Zvezda" (Der Polarstern) und später „Kolokol" (Die Glocke) heraus — zwei Zeitschriften, in denen er für die Befreiung des russischen Volkes kämpfte und selbst für den polnisch-litauischen Aufstand (1863) eintrat. Das europäische Leben enttäuschte ihn jedoch so schwer, daß er den früheren Glauben an den Fortschritt verlor und sich der pessimistischen Kulturphilosophie widmete. Mit Recht kann er als östlicher Vorläufer von O. Spengler gelten.

die von ihr verkündeten Grundsätze änderten sich in ihre Gegensätze: der Freiheit freue sich nur der Millionenmensch, die Gleichheit habe einen beleidigenden Sinn bekommen, die Brüderlichkeit sehe man überhaupt nicht. Westeuropa sei dem nahen und sicheren Tode geweiht. Es „zöge durch die Luft Europas Sterbeglockenklang".[6] Uns bleibe nichts anderes, als zur Erde niederzufallen, die Steine zu küssen und über ihnen zu weinen, über diesen beredten Zeugen des vergangenen Lebens, des leidenschaftlichen Glaubens „an die eigene Wahrheit, an den eigenen Kampf und die eigene Wissenschaft" (BK 417), die schon längst erloschen seien. Europa sei zum „teuersten, allerteuersten Begräbnisplatz" (ebd.) geworden.

Der entgeistigten und entchristlichten Zivilisation Westeuropas stellt Dostojewskij das russische Leben und den russischen Menschen entgegen. Europa habe Christus verloren und sei deshalb mit Blindheit geschlagen. „Die ganze Bedeutung Rußlands" bestehe nun gerade darin, dem blind gewordenen Westen „das Licht vom Osten" zufließen zu lassen (zit. Moculskij, 335). Rußland müsse „der Welt seinen eigenen russischen Christus, den die Völker noch nicht kennen ..., offenbaren" (B 153). Das sei das tiefste Wesen seines „gewaltigen zukünftigen Kulturträgertums und der Auferweckung der Völker Europas" (ebd.). Dostojewskij gesteht wohl ein, daß es im russischen Volke viele „Greueltaten und Sünden" gibt; eines aber sei nicht abzustreiten: das russische Volk „hat seine Sünden nie für Wahrheit gehalten, ... Es sündigt zwar, jedoch sagt es früher oder später: Ich habe Unrecht getan".[7] Das russische Volk liebt Christus. Mehr noch: „Christus ist die einzige Liebe des russischen Volkes; und es liebt Ihn auf seine eigene Art, nämlich, *im Leiden*" (zit. Zaba, 225). Dadurch wird es fähig, dem Antichrist den Kampf anzusagen und diesen Kampf auszustehen.

Ist aber Rußland dazu schon reif? Ist es sich seiner geschichtlichen Rolle bewußt? Dostojewskij zweifelt daran. Seine Generation erinnerte sich noch lebhaft an P. Caadajews (1793—1856) Kritik der russischen Volksseele: „Wir gehören", schrieb dieser in dem ersten seiner »Philosophischen Briefe« (1829), „weder zum Westen noch zum Osten ... Wir stehen neben dem Zeitlauf und sind von der Erziehung des Menschengeschlechtes nicht berührt worden ... Wir leben in der reinen Gegenwart, in ihren engen Grenzen ohne Vergangenheit und Zukunft, inmitten des toten Stillstandes ... Wir entwickeln uns innerlich kaum ... Wir wachsen, aber wir reifen nicht" (zit. Zaba, 15—16). Man versuchte deshalb, diese stillstehende russische Seele zu aktivieren; man wollte die Gemüter aufrütteln. So entstanden die Idee „der Universalbeichte" bei K. Aksakow (1817—60), die Schätzung des Slawentums als Höchstes „nach Gott und seiner heiligen Kirche" bei N. Danilewskij (1822—85), die Deutung Rußlands als der dritten Macht neben Islam und der westlichen Zivilisation bei W. Solowjew (1853—1900). Jeder ältere russische Denker — von A. Radiscew (1749—1802) bis L. Tolstoj (1828—1910) — leistete seinen Beitrag zur Lösung der „russischen Frage" und zur Weckung

---

[6] Der Jüngling, München 1922, Piper, S. 858 (zit. unter J).

[7] Zit. bei *S. P. Zaba*, Russkie mysliteli o Rossii i celovecestvo. Antologia russkoj obscestvennoj mysli (Russische Denker über Rußland und die Menschheit. Eine Anthologie des russischen Sozialgedankens), Paris 1954, S. 225.

des russischen Nationalbewußtseins. Unter ihnen befand sich selbstverständlich auch Dostojewskij. Im Jahre 1860 gab er die Zeitschrift „Vremia" (Die Zeit) heraus und im Aufruf zu ihrer Erscheinung machte er sich zur Aufgabe, „für die Versöhnung der Zivilisation mit dem völkischen Urgrund" und für „die Hervorbringung einer neuen, aus dem Volksgeist abgeleiteten Kulturform" zu kämpfen (vgl. Moculskij, 181). Und fürwahr, in seinen später in „Vremia", „Epocha" und „Grazdanin" (Der Bürger) veröffentlichten Artikeln trat er als Philosoph der russischen Kultur und der russischen Geschichte auf.

Und doch war Dostojewskij zu tief Künstler, um sich mit den publizistischen Aufsätzen allein zufrieden zu geben. Allmählich reifte in ihm ein großer *literarischer Plan;* dessen Ausführung sollte einerseits „einen wahrhaft vollkommenen und schönen Menschen" (B 124) zeigen, anderseits das russische Volk vor der Gefahr des vom Atheismus besessenen westlichen Menschen warnen. Der Schriftsteller war fest überzeugt, daß der Kampf zwischen dem europäischen Antichrist und dem russischen Christus nahe und unausweichlich sei, und dieser Kampf sollte im großartigen Bild des Ringens Christi mit der Legion der Dämonen (vgl. Luk 8, 26—33) seinen künstlerischen Ausdruck finden. Der Plan wurde tatsächlich ausgeführt. Den wahrhaft schönen und vollkommenen Menschen als Gestalt des russischen Christus hat Dostojewskij in seinem Roman „Der Idiot" (1869) geschildert. Es ist ein Christusroman, jedoch nicht im modernen Sinne. Dostojewskij zeigt hier nicht den geschichtlichen Messias, sondern den im Herzen des Menschen verborgenen, verkannten und verschmähten Christus, der in den Augen der Gesellschaft nur als ein bemitleidenswerter Idiot erscheint und deshalb von ihr verstoßen wird. Er leuchtet in der Finsternis (vgl. Jo 1, 5), die Finsternis begreift ihn nicht, verdunkeln aber kann sie ihn auch nicht.[8] Die literarische Figur dieses Lichtes ist der Fürst Myskin.

Das Bild des *antichristlichen Menschen* hat Dostojewskij nicht nur in einem Werk oder in einer Romanfigur gezeichnet, sondern es über drei seiner letzten Erzählungen — „Die Dämonen" (1872), „Den Jüngling" (1875) und „Die Brüder Karamasow" (1880) — ausgedehnt. Bereits im Jahre 1868 trug sich der Schriftsteller mit der Idee, einen „riesengroßen Roman" zu schreiben, der das Thema des Atheismus behandeln sollte (vgl. B 138, 142). Sein Held, der „ganz plötzlich im reifen Alter" den Glauben an Gott verliert, sollte „bald Atheist, bald Gläubiger, bald Fanatiker und Sektierer und dann wieder Atheist" (B 166) sein. Beim Ausführen jedoch zergliederte Dostojewskij diesen Urhelden in einzelne Elemente und schuf daraus eine Reihe von antichristlichen Figuren, wie Stawrogin, Schigalew, Kirilow in „Den Dämonen", Wersilow und Kraft im „Jüngling", Iwan Karamasow, Smerdiakow und den Großinquisitor in „Den Brüdern Karamasow": *der von der Legion der Dämonen Besessene ließ sich nicht durch eine menschliche Person wiedergeben.* Alle diese Figuren besitzen freilich ihren individuellen Charakter und führen ihr individuelles Leben, doch jeder dieser Individualität liegt *eine gemeinsame Idee* zugrunde, und zwar: die des *Menschgottes.*

[8] *K. Moculskij* vergleicht mit Recht „Den Idiot" Dostojewskijs mit der Malerei von Rembrandt, bei dem der Gegensatz von Licht und Dunkel ebenso eine wesentliche Rolle spielt (vgl. a.a.O. S. 288).

Dem russischen Christus, dem demütigen, verborgenen, leidtragenden *Gottmenschen* stellt Dostojewskij hiermit den westlichen Antichrist, den stolzen, herrschsüchtigen, weltbezwingenden *Menschgott* entgegen. *Der Menschgott sei die Antwort Westeuropas auf die Erscheinung des Gottmenschen auf Erden.* Er sei die Endphase der westlichen historischen Entwicklung. Europa habe sich immer mehr von Christus, dem Gottmenschen, entfernt und als Abschluß seiner Apostasie das Bild des sich zu Gott erhebenden Menschen hervorgebracht.

Der europäische Theoretiker dieser Apostasie, dem Dostojewskij seine Vision vom Menschgott verdankt, ist *Ludwig Feuerbach.* Als Dostojewskij über seinen obengenannten Roman „Der Atheismus" nachdachte, schrieb er (1868) aus Florenz an Maikow: „Bevor ich ihn (diesen Roman) in Angriff nehme, muß ich eine ganze Bibliothek von atheistischen Werken katholischer und griechisch-orthodoxer Autoren durchlesen" (B 138). Mit Sicherheit können wir behaupten, daß sich die Schriften Feuerbachs in dieser „Bibliothek" befanden, vor allem „Das Wesen des Christentums" (1841), „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843) und „Über das Wesen der Religion" (1849). Das beweisen nicht nur die Grundgedanken Kirilows (besonders!), Wersilows und selbst Iwan Karamasows, die alle die Verwandlung der Theologie in die Anthropologie treiben und somit die Hauptidee Feuerbachs in die Tat umsetzen, sondern auch viele einzelne Sätze, die Dostojewskij den Werken Feuerbachs fast wörtlich entnommen hat.[9] *Die Dostojewskijsche Idee des Menschgottes entstammt der Feuerbachschen Religionsphilosophie.* Sogar der Name „Menschgott" ist ihr entlehnt. In seinen „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie" (1842) spricht Feuerbach vom *Anthropotheismus,* d. h. von der Menschgottreligion, die den Theismus und Pantheismus durch „die Auflösung Gottes im Menschen"[10] überwinden soll. Feuerbachs Verlegung des Unendlichen in das Endliche war „zum Standpunkt der Zeit" (K. Löwith) geworden, und Dostojewskij sah darin gerade die letzte Entwicklungsstufe des westeuropäischen Geistes.

---

[9] Der Rahmen dieses Artikels ist zu eng, um dies vollständig zu belegen. Nur ein paar Beispiele sollen genügen. *Feuerbach:* „Der Wendepunkt der Geschichte wird jener Augenblick sein, in dem es dem Menschen bewußt wird, daß der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist: homo homini deus" (Das Wesen des Christentums); *Dostojewskij:* „Dann wird man die Weltgeschichte in zwei Teile teilen: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes, und von der Vernichtung Gottes bis ... bis zur physischen Veränderung der Erde und des Menschen" (Die Dämonen). — *Feuerbach:* „Wem das höchste Wesen Gegenstand ist, das ist selbst das höchste Wesen" (Grundsätze der Philosophie der Zukunft); *Dostojewskij:* „Wenn es Gott nicht gibt, so bin ich Gott" (Die Dämonen). — *Feuerbach:* „Gott, wie wir ihn vorstellen, denken, ist unser Ich, unser Verstand, aber dieser Gott ist nur eine Erscheinung von uns für uns, nicht Gott an sich" (Grundsätze der Phil. der Zukunft); *Dostojewskij:* „Es gibt ihn nicht, aber er ist da. Im Stein ist kein Schmerz, aber in der Angst durch den Stein ist Schmerz. Gott ist Schmerz der Angst vor dem Tode" (Die Dämonen). — *Feuerbach:* „Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit" (Grundsätze der Phil. der Zukunft); *Dostojewskij:* „Die Herde wird sich wieder zusammenfinden und sich von neuem unterwerfen ... Wir werden ihnen sagen, daß jede Sünde losgekauft werden kann, wenn sie nur mit unserer Erlaubnis begangen worden ist" (Brüder Karamasow, der Großinquisitor; Die Dämonen, Schigalew). — *Feuerbach:* „Die Grundillusion, das Grundvorurteil, die Grundschranke des Menschen ist Gott als Subjekt" (Antwort auf die Kritik Steiners); *Dostojewskij:* „Hierin (in dem menschlichen Ausdenken Gottes, *Vf.*) liegt der ganze Betrug ... Den Betrug wird man totschlagen" (Die Dämonen). Usw.

[10] *Ludwig Feuerbach,* Kleine philosophische Schriften, Leipzig 1950, S. 70.

Der Menschgott im Westen und im Osten

Westeuropa hat also den Menschgott als Idee hervorgebracht, *soziologisch* aber diese Idee nicht objektiviert. Abgesehen von kleinen und meist geheimen Kreisen, sind weder die ehemalige Feuerbachsche „Philosophie des Herzens" noch die heutige „Philosophie der Existenz"[11] zu einem echten gemeinschaftsbildenden Faktor in Westeuropa geworden. Der europäische Mensch sprach, wie einst der alttestamentliche Tor, lediglich „in seinem *Herzen:* Es gibt keinen Gott" (Ps 13, 1), wagte jedoch nicht, diese Behauptung zu einer *objektiven* Lebensform auszubauen. Das Versagen Nietzsches ist zugleich auch das des westeuropäischen Menschen im allgemeinen. Als sein „toller Mensch" auf dem Marktplatz Westeuropas erschien und nach Gott suchte, standen dort viele zusammen, die nicht mehr an Gott glaubten. Nietzsches Verkündigung, *Gott sei tot,* traf nicht die Glaubenden, bzw. Zweifelnden, sondern eine bereits *gottlos* gewordene Masse. Am Mord Gottes haben sie alle teilgenommen: *„Wir* haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder." Warum ließ dann Nietzsche den tollen Menschen zu der Menge sprechen? Um ihr etwa ins Gewissen zu reden? Durchaus nicht! *Nietzsche wollte die geschichtliche Größe der atheistischen Einstellung Europas zum Bewußtsein bringen.* „Es gab nie eine größere Tat, sagte er, und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine *höhere* Geschichte, als alle Geschichte bisher war." Hier aber hielt er inne und schaute sich um. Seine Zuhörer schwiegen auch „und blickten befremdet auf ihn". *Europa hat die Größe seiner Tat nicht verstanden.* Es hat einen gewaltigen Übertritt gewagt und ist doch nicht hinübergekommen. Es hat eine entscheidende Zäsur in der Weltgeschichte gemacht und ist doch beim Alten geblieben. Dann sprach der tolle Mensch gleichsam zu sich selbst: „Ich komme zu früh; ich bin noch nicht an der Zeit", und warf seine Laterne auf den Boden, „daß sie in Stück sprang und erlosch". *Europa war nicht imstande, aus dem von ihm selbst erzeugten Atheismus eine neue Geschichtsperiode einzuleiten.* „Dies ungeheure Ereignis" war noch unterwegs.

Die geistige Situation Westeuropas veranschaulicht uns Kirilow in „Den Dämonen" Dostojewskijs. Kirilow, „ein hervorragender Ingenieur der Wegebaukunst",[12] predigt „den neuesten Grundsatz der allgemeinen Zerstörung" (D 119) und kommt in eine russische Ortschaft, um eine Eisenbahnbrücke zu bauen. Deshalb wirft ihm Stepan Trofimovic vor: „Sie wollen hier unsere Brücke bauen und erklären sich zu gleicher Zeit für das Prinzip der allgemeinen Zerstörung. Dann wird man Sie unsere Brücke nicht bauen lassen" (D 121). Für die westeuropäischen Ohren klingt dieser Vorwurf recht lächerlich, und Kirilow, im Westen ausgebildet, brach „in das heiterste und harmloseste Lachen aus" (ebd.), als er den Sinn dieser Worte begriff. Und doch enthüllt uns Stepan Trofimovic damit eine sonderbare Eigenschaft

---

[11] Die heutige Existenzphilosophie kann man mit Recht „die Metaphysik des Menschgottes" nennen. Die von Dostojewskij aufgezählten Eigenschaften des Menschgottes (vgl. BK 1211—13) — die absolute Diesseitigkeit, der Stolz, das Erleben der Ewigkeit im Augenblick, das Gefühl des Alleinseins auf Erden, die Betonung des Eigenwillens, die Relativierung der Moral, die Intensivierung der Zeit, die heroische Haltung gegenüber dem Tode — sind bei Sartre, teilweise auch bei Heidegger leicht festzustellen. Gemeinschaftsbildend ist jedoch diese Metaphysik bis jetzt nicht geworden.

[12] Die Dämonen, München 1922, Piper, S. 115 (zit. unter D).

der europäischen Seele, nämlich: *ihre unheimliche Angst vor den letzten Konsequenzen einer abstrakten Idee.* Die logisch so unwiderlegbaren Schlußfolgerungen des Atheismus erschrecken den europäischen Menschen, und er zaudert, sie praktisch zu verwirklichen. Er bemüht sich, eine objektive und allgemeingültige Norm für die individuelle und gesellschaftliche Moral auch im Falle der Nichtexistenz Gottes zu finden und dadurch die alte Ordnung auch weiterhin zu erhalten. Kann er Gott als Realseiendes nicht beweisen oder will er ihn, um die menschliche Freiheit scheinbar zu retten, nicht anerkennen, so nimmt er ihn trotzdem als moralisches Postulat an (Kant) oder setzt ein von ihm unabhängiges Wertreich voraus (N. Hartmann). Die Kantische Formalethik und die Hartmannsche Wertethik sind die reifsten Früchte der europäischen Angst vor dem letzten Schritt. Trotz der intensiven Apologie des Absurden bei A. Camus[13] hat der westliche Mensch nie das Sinnlose *in geschichtlichem Ausmaß* objektiviert. Den westeuropäischen Atheisten und Nihilisten kann man ruhig unsere Brücken bauen lassen.

Als dagegen der tolle Mensch Nietzsches auf dem Marktplatz des Ostens erschien und den Tod Gottes verkündete, begriff der östliche, und vor allem der russische Mensch, die Bedeutung dieser Tat sehr gut; deshalb hob er die vom westlichen Menschen geworfene Laterne der Gottlosigkeit auf und entschloß sich, seinen weiteren geschichtlichen Weg gerade mit *ihrem Licht* zu erhellen. „Wenn es keinen Gott gibt, so beginnt die neue Aera" (Kirilow; zit. Moculskij, 345), deren Lenker nicht mehr eine transzendente Macht ist, sondern der Mensch selbst. Er ist dann der „Herr der Zukunft", er allein gestaltet die Erde, bestimmt die Bahn ihrer Entwicklung, richtet über ihr Leben und ihren Tod. — Wenn es keinen Gott gibt, so ist die Ewigkeit nur diesseits und besteht in der ununterbrochenen Reihenfolge der Generationen: „Ich sterbe, aber alle anderen bleiben und nach ihnen ihre Kinder" (J 867). Die Gattung Mensch steht über der Person, wie es überall in der Natur ist. — Wenn es keinen Gott gibt, so muß man sich zusammentun, „um aus dem Leben alles zu ziehen, was es nur zu geben vermag, jedoch unbedingt und allein zum Zweck des Glückes und der Freude bloß im Diesseits" (BK 1212). Der westliche Mensch prallte, wie gesagt, vor all dem zurück und wußte nicht, was er mit seinem theoretischen Atheismus anfangen sollte; der östliche Mensch begrüßte den glimmenden Docht der Laterne Nietzsches als Morgenröte des anbrechenden großen Tages. „Reiner Atheismus ist wertvoller als weltliche Gleichgültigkeit" (D 470), denn der Gleichgültige „hat gar keinen Glauben, nur armselige Furcht" (ebd.), dagegen „ein Atheist steht auf der vorletzten Stufe zum vollkommensten Glauben" (ebd.), nämlich, zum Glauben an sich selbst, an seine Macht, an seine Bedeutung für den ganzen Kosmos. Zwischen der trägen Gleichgültigkeit und dem aktiven Atheismus wählte der östliche Mensch den letzteren und vollendete somit das, was Westeuropa begonnen hat. *Die Idee des Menschgottes als Gegensatz zum Gottmenschen ist im Osten Fleisch geworden.* Dostojewskij war wirklich ein Hellseher, als er uns den Geist des Menschgottes enthüllte; er irrte sich nur, als er das alte Europa für das Feld des objektivierten Atheis-

[13] Vgl. Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Düsseldorf 1950.

mus hielt: dieser inkarnierte sich gerade in seiner Heimat. Dies gibt auch der russische Philosoph N. Losskij zu.[14]

Den Sieg des Atheismus im Osten können wir nicht damit erklären, daß Rußland kein Mittelalter wie der Westen durchlebte; oder daß es hier keinen echten Streit zwischen Glauben und Wissen gab; oder daß kein Zusammenstoß von Kirche und Staat den Menschen zur Doppelbürgerschaft schulte. All diese historischen „Mängel" sind *Folgen,* nicht Ursachen. Sie bedürfen ihrerseits einer Erklärung, die wir einzig und allein *in der Stellung der Religion im östlichen Dasein* finden können. Die Beziehung des Menschen zu Gott ist dem westlichen Menschen eine mehr oder weniger psychologisch-moralische Sache, eine Tugend — „virtus moralis", d. h. *die Angelegenheit des Menschen selbst.* Daher ist es praktisch möglich (wenn es theoretisch auch einen Unsinn bedeutet), diese Tugend auch dann zu pflegen, falls sie keine metaphysische Grundlage besäße. Anders ausgedrückt, im Westen ist es möglich, *die Religion von Gott zu trennen.* Der westliche Mensch ist psychologisch imstande, den Atheismus zu predigen oder wenigstens an Gott in seinem Inneren nicht zu glauben und gleichzeitig die Grundrechte des Menschen zu formulieren, ja zu verwirklichen. Der östliche Mensch huldigt einer solchen Ungereimtheit kaum. Seine Beziehung zu Gott erlebt er weniger als seine eigene Einstellung, d. h. als etwas *Moralisches,* sondern mehr als *die Wirkung Gottes selbst* in der Existenz der Person und in der Geschichte der Gemeinschaft, d. h. als etwas *Ontologisches.* Das subjektive Heil des einzelnen tritt vor der universalen Verwandlung und Verklärung der Erde stark zurück. Die Religion nimmt diese Verwandlung durch ihre Sakramente vorweg und wird somit zum sakralen Raum, wo der Mensch der Weltvollendung entgegensieht. Nicht „dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde", wie der Westen (Hölderlin, Heidegger) das Dasein deuten möchte, sondern *er ist ein Pilger nach dem Neuen Jerusalem.* Daher ist ihm der Tod nicht ein Versinken ins Ungewisse, sondern ein großer Durchbruch, in dem das universale Pascha, der Übergang zu Licht und Frieden geschieht.[15] Die Religion wird im Osten nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt der Moraltheologie erlebt und behandelt, sondern mehr im Sinne der *Geschichtstheologie* und der *Eschatologie.* Das Denken des Ostens „ist durchaus vom Eschatologismus bestimmt" (Tyciak, 152).

Was geschieht nun, wenn der östliche Mensch den Glauben an Gott verliert? Das macht auf ihn, wie Dostojewskij sagt, „einen kolossalen Eindruck" (B 138). Er begreift plötzlich, daß die Verwandlung der Erde, die er früher von der Religion erwartete, jetzt in seinen eigenen Händen liegt. Die eschatologische Geistesrichtung geht im östlichen Atheismus durchaus nicht verloren. Im Gegenteil, sie erstarkt und ergreift den Menschen von neuem, bekommt aber einen wesentlich *anderen* Sinn. Das religiöse *Eschaton* wird verweltlicht und nur im Diesseits verfolgt; der schöpferische Genius des Menschen nimmt Gottes, des Schöpfers und Erlösers, Stelle auf Erden ein; die Kultur als Werk der Menschenhand wird zum Raum der Weltvollendung. Das ändert grundsätzlich das Verhalten des Menschen sowohl

[14] Vgl. Dostoevskij i evo christianskoe miroponimanie (D. u. seine christliche Weltanschauung), New York 1953, S. 227.

[15] Vgl. *J. Tyciak,* Zwischen Morgenland und Abendland, Düsseldorf 1948, S. 136.

zu sich selbst als auch zur Natur. Solange der östliche Mensch religiös ist, schaut er auf Gott hin, sieht seine eigene Nichtigkeit, bleibt deshalb *demütig* in seinem Inneren und oft sogar *passiv* nach außen. Gibt es aber keinen Gott, so fühlt er sich, wie Dostojewskijs Kirilow, verpflichtet, „seinen Eigenwillen zu bezeugen" (D 891). Die frühere, beinahe mystische *Erwartung* des Neuen Jerusalem verwandelt sich in eine fieberhafte kulturelle *Verwirklichung* desselben auf Erden. Die Demut verschwindet, der Mensch wird stolz, ja hochmütig, denn er glaubt, die neue Erde, von der er früher in seiner religiösen Verzückung träumte, würde nicht aus der Gnade von oben, sondern aus seinem eigenen Schaffen hervorgehen. *Das uns kaum faßbare Vertrauen zu den Kulturwerken und die bereits an Arroganz grenzende Überhebung sind zwei auffällige Merkmale des östlichen Atheismus.* Er denkt, der Horizont sei endlich frei geworden; das „offene Meer" (Nietzsche) liege vor ihm, und er versucht, mit seinen Schiffen *tatsächlich* auszulaufen. Der im westlichen Atheismus unverstandene Übertritt der Menschheit in die höhere Geschichte beginnt im Osten mit aller Gewalt. Der östliche Menschgott tritt als Schöpfer der neuen Aera auf. „Ein Schaukeln hebt an und gerät in Schwung, wie's die Welt bisher noch nie gesehen hat! Verfinstern wird sich Rußland und weinen wird die Erde nach den alten Göttern" (D 613). Diese Prophezeiung Dostojewskijs geht vor unseren Augen in vollem Umfang in Erfüllung.

Die Geistesstruktur des Menschgottes

Das erste, was wir am Menschgott gewahren, ist *das Bewußtsein seiner Neuartigkeit;* ein Erlebnis, das wir auch bei den ersten Christen feststellen können. Wie die ersten Christen sich als eine Neuschöpfung (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15), als „etwas ganz Neues" (Irenäus), gleichsam „eine andere Art" von Menschen (Barnabasbrief) betrachteten, so will auch der Menschgott seine Überlegenheit besonders betonen und sich eben dadurch von allen früheren Menschen unterscheiden. Er glaubt, an der Spitze der Entwicklung des Menschengeschlechtes zu stehen. Die ersten Christen aber schöpften ihre „Umwandlung der Herzen" (Irenäus) aus der ontologischen, durch die Taufe verwirklichten Teilnahme am göttlichen Leben in Christus. Der menschgewordene *Gott* war die einzige Quelle ihrer Neugestaltung. Beim Menschgott ist gerade das Gegenteil der Fall.

Iwan Karamasow, dieser „durch und durch moderne Mensch" (Wolynskij), träumt in seinem Poem „Die geologische Umwälzung" von „neuen Menschen", die „beabsichtigen, alles zu zerstören und wieder bei der Menschenfresserei zu beginnen" (BK 1211). In einer Halluzination erscheint ihm jedoch der Teufel und korrigiert den Grundgedanken seines Poems: „Wozu da so mühevoll zerstören! Das ist ja völlig überflüssig. Man brauchte doch einzig und allein die Gottesidee in der Menschheit zu vernichten, und alles würde nach Wunsch gehen. Das ist es, das allein ist es, womit man beginnen muß ... Hat die Menschheit sich erst einmal ganz allgemein, d. h. ausnahmslos von Gott losgesagt, so wird die frühere Weltanschauung und vor allem die ganze frühere Sittlichkeit schon von selbst fallen, ohne jede Menschenfresserei, und *dem Neuen* Platz machen" (BK 1212). Die Vernichtung der Gottesidee bedeutet einen ontischen Einschnitt sowohl in die Natur des ein-

zelnen als auch in den Verlauf der gemeinschaftlichen Entwicklung. Wird Gott einmal in der Menschheit vernichtet werden, so wird sich der Mensch, wie Kirilow sagt, auch „physisch verändern, und das ganze Weltall wird sich verändern, und alle Gedanken und alle Gefühle" (D 148). Dann „wird man die Weltgeschichte in zwei Teile teilen: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes und von der Vernichtung Gottes ... bis zur physischen Veränderung der Erde und des Menschen" (D ebd.). Dann wird es auch einen *neuen* Menschen geben, „einen glücklichen und stolzen": *„er* wird kommen und sein Name wird sein — *Menschgott*" (D 315). *Der Menschgott ist also das Produkt einer Geschichte ohne Gott.* Seine Neuartigkeit besteht gerade in der Verneinung dessen, „was Gott heißt oder Heiligtum" (2 Thess 2, 4).

Wodurch kennzeichnen sich die veränderten Gedanken und Gefühle des Menschgottes? — Der Halluzinationsteufel Iwan Karamasows sagt zu diesem, daß die Vernichtung Gottes vielleicht „noch nicht in tausend Jahren" ganz durchgeführt sein wird (BK 1213). Jedoch steht es jedem, der die Bedeutung der Nichtexistenz Gottes erkennt, bereits heute frei, „sich völlig nach eigenem Gutdünken einzurichten". In diesem Sinne ist dem Menschgott „alles erlaubt" (BK ebd.). Gibt es keinen Gott, so ist der Mensch das einzige wertbestimmende und wertsetzende Wesen auf Erden. So kann er sich „in diesem neuen Range mit leichtem Herzen über jede sittliche Schranke des früheren Knechtmenschen hinwegsetzen ... Für einen Gott gibt es ja kein Gesetz. Wohin Gott sich stellt, dort ist der Platz schon göttlich" (ebd.). „Wenn es Gott gibt", sagt Kirilow, „so ist aller Wille sein, und aus seinem Willen kann ich nicht. Wenn nicht, so ist aller Wille mein" (D 891). In der Geschichte ohne Gott gibt es nicht mehr bessere oder schlechtere Menschen, sondern nur „klügere und dümmere" (D 887). Folgerichtig verkündet Kirilow: „Alles ist gut" (D 314). „Und wenn jemand vor Hunger stirbt", will Stawrogin ihm widersprechen, „oder wenn jemand ein kleines Mädchen entehrt und schändet — ist das auch gut?" — „Auch gut", antwortet Kirilow, „und wenn man ihm für das Mädchen den Kopf zerspaltet, auch das ist gut. Alles ist gut, alles" (ebd.). Uns macht dieser klare Widerspruch allerdings stutzig. Und doch ist es *kein* Widerspruch, denn der Widerspruch setzt ja die ontologische Seinsordnung voraus, in der auch die logische Ordnung Fuß faßt. Wird aber die objektive Seinsordnung durch den subjektiven Eigenwillen ersetzt, so verschwindet der Widerspruch von selbst, und alles wird gut oder schlecht je nach der Normsetzung des Menschen. *Der Amoralismus ist die zwingende Schlußfolgerung aus der Vernichtung Gottes.*[16] Er ist das auffälligste Kennzeichen im Reiche des Menschgottes.

---

[16] Um diese Schlußfolgerung zu widerlegen, beruft sich der westliche Atheismus auf die menschliche Natur als Norm der Sittlichkeit. Darauf gibt Dostojewskij eine gute Antwort: „Ach, Bruder, die Natur verbessert und richtet man; ohne dem würde man in Vorurteilen ertrinken müssen" (Schuld und Sühne I, 6). Und an einer anderen Stelle: „Warum soll ich denn unbedingt meinen Nächsten lieben oder da ihre zukünftige Menschheit, die ich nie sehen werde, die von mir nichts wissen wird und die, wenn an sie die Reihe kommt, ebenfalls spurlos vergehen wird? (J 103) ... Sagen Sie mir bitte, was ich einem echten Schuft auf die Frage, warum er denn unbedingt edel sein müsse, antworten könnte?" (J 104—105). Dadurch will uns Dostojewskij auf *das personale Moment in der Moral* hinweisen, denn keine Sachnorm kann das Verhalten der Person bestimmen. Gibt es aber keinen Gott, so gibt es auch keine Person *als Norm,* und der Eigenwille des Menschen ist dann die letzte Instanz der Sittlichkeit.

Das weitere Merkmal des Menschgottes ist sein *Drang hin zur Gemeinschaft.* — Der im Gefängnis eingesperrte Dmitrij Karamasow fragt einmal seinen Bruder Aloscha: „Wen wird er dann lieben, dieser Mensch ohne Gott? Wem wird er dann noch dankbar sein, wem wird er dann eine Hymne singen?" (BK 1097). Damit will Dmitrij sagen, daß *der Mensch von Natur aus zur Liebe, zur Danksagung und Verehrung bestimmt ist.* Die Kreatürlichkeit seines Wesens zwingt ihn von selbst dazu. Existiert aber der Schöpfer nicht, wie ist es dann dem Geschöpfe zumute? Wo findet er dann einen Ersatz für seine Bestimmung? Die Antwort darauf gibt uns ein Gespräch Wersilows mit seinem Sohn Arkadij Dolgorukij. Wersilow erzählt, er hätte sich stets bemüht, sich bisweilen vorzustellen, „wie der Mensch ohne Gott leben würde" und „unter welchen Umständen das wohl jemals möglich wäre". Sein Herz hätte ihm immer gesagt, das sei unmöglich, aber „eine gewisse Zeitlang wird es vielleicht doch möglich" (J 865). Nun will er seinem Sohn gerade diese „gewisse Zeitlang" schildern. Der Kampf gegen Gott, fährt Wersilow weiter, sei schon beendet und der Streit beigelegt. „Nach den Flüchen und Verwünschungen, nach dem Auspfeifen und mit Schmutz-Bewerfen ist endlich eine Stille eingetreten, und die Menschen sind allein geblieben, wie sie es gewünscht hatten: *die große frühere Idee hat sie verlassen*". Der letzte Tag der Menschheit brach an. „Und die Menschen begriffen auf einmal, daß sie ganz allein geblieben waren, und da empfanden sie plötzlich eine große Verwaistheit" (J 866). Von diesem schrecklichen Gefühl verfolgt, würden sie sich „sogleich enger und liebevoller zueinander drängen; sie würden sich an den Händen fassen und begreifen, daß sie jetzt ganz allein alles füreinander sind" ... Sie würden „sich beeilen, einander zu küssen; sie würden sich beeilen, zu lieben, in dem Bewußtsein, daß ihre Tage kurz sind, daß ihr Leben auf Erden alles ist, was ihnen verbleibt. Sie würden füreinander arbeiten, und ein jeder würde alles, was er hat, mit allen teilen, und schon das allein würde ihn glücklich machen. Jedes Kind würde wissen und fühlen, daß jeder Mensch auf Erden ihm Vater und Mutter ist" (J 868). Anders ausgedrückt: *die gottlosen Menschen werden sich in eine enge Gemeinschaft zusammenschließen, um das Gefühl des Alleinseins zu überwinden.* Die Gemeinschaft wird ihnen die Gottesliebe und die Gottesverehrung ersetzen.

Wersilow sagt weiter, „der ganze Überschuß der früheren Liebe" zu Gott werde in der gottlosen Geschichte nicht nur der Gemeinschaft, sondern auch „der Natur, der Welt, jedem Atom des Seienden" gelten (J 867). Damit hebt er eine neue Eigenschaft des Menschgottes hervor, nämlich seine *Hinwendung zur Natur.* Der Menschgott würde „allstündlich und bereits ohne Grenzen zu kennen, mit seinem Willen und seiner Wissenschaft die Natur besiegen" (BK 1212). Die gottlose Geschichtsperiode würde „Erscheinungen und Geheimnisse entdecken", von denen sich die Menschen „früher nicht einmal haben träumen lassen" (J 867). Als Grund dieses unerwarteten Erfolges führt Dostojewskij die neue Einstellung des gottlosen Menschen zur Welt an: *„Sie würden die Natur mit neuen Augen sehen"* (ebd.). Worin dieses Neue im Erleben der Natur besteht, werden wir später sehen.

Diese drei Eigenschaften — der Amoralismus, der Drang zur Gemeinschaft und die Hinwendung zur Natur — kennzeichnen also den neuen Men-

schentypus, der aus der Vernichtung Gottes auf Erden entsteht.[17] Seiner Geistesstruktur nach ist der Menschgott eigenwilliger Wertsetzer, Mitglied des Ameisenhaufens und Weltbezwinger. Der Relativismus im Denken, der Totalitarismus im Handeln und der Technizismus im Schaffen sind die konsequenten *praktischen* Folgerungen des gottlosen Daseins.

Der Kommunismus als Objektivation des Menschgottes

Würden wir uns nun fragen, in welcher *geschichtlichen* Gestalt sich der Menschgott *von heute* objektiviert, so müßten wir unsere Aufmerksamkeit unumgänglich auf den *Kommunismus* richten. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit dem Osten vergessen wir allzu leicht, daß der Kommunismus *seinem Wesen nach* nicht nur ein politisches oder soziales, sondern zu allererst ein *theologisches Problem* bildet. Wir vergessen, daß der dialektische Materialismus nur auf dem Grund des Atheismus möglich ist, weil die Materie als historisch bestimmendes Prinzip erst dann Geltung hat, wenn es keine transzendente Macht gibt.[18] Der Kommunismus ist aus jener großen Stille geboren, die nach der Vernichtung der Gottesidee eintrat; aus jenem Vakuum, das sich beim Sterben Gottes öffnete. Die Hauptsache ist aber, daß der Kommunismus sich dessen ganz bewußt ist. Er erlebt sich als das *Neue,* dem die alte Welt Platz machen muß. Das Bewußtsein der Neuartigkeit des Menschgottes kommt im Kommunismus am klarsten zum Vorschein. Außer dem Christentum ist der Kommunismus von heute die einzige Weltanschauung, die ihr Endziel deutlich kennt, es mutig verfolgt und alle Mittel dazu ohne Zaudern anwendet. „An uns ist nichts von Hamlet", hat Trotzkij gesagt und damit die Seelenverfassung des kommunistischen Menschen ausgedrückt. Dem *politischen,* mehr oder weniger situationsgebundenen Denken des Westens stellt der Kommunismus sein *logisches* Denken entgegen, bei dem die Theorie einen unbestreitbaren Vorrang vor dem Leben hat. Sie ist für den Kommunismus, wie er es offiziell zugibt, „eine Waffe, mit deren Hilfe er die Gegenwart erkennt und die Zukunft voraussieht".[19] Dostojewskij glaubte zu seiner Zeit, Rußland sei „nur ein Spiel der Natur, aber nicht des Verstandes" (D 353). Dagegen ist das kommunistische Rußland zum Spiel des Verstandes, nicht aber der Natur geworden. Das von Nietzsche verkündete „Wagnis des Erkennenden" wird im Kommunismus mit aller Kühnheit erprobt. Das Bewußtsein und nicht die lebendige Wirklichkeit treibt die revolutionäre Bewegung vorwärts.[20]

Ist es deshalb zu verwundern, daß der Kommunismus jenseits jeder Mo-

[17] Damit erschöpft sich das Bild des Menschgottes bei weitem noch nicht. Dostojewskij führt uns noch eine Reihe von geistigen Eigenschaften an, wie den Stolz, die Ausbeutung des Lebens, das Erleben des Glücks, den Augenblick als Ersatz der Ewigkeit, das endgültige Sicheinrichten im Diesseits, die heroische Haltung gegenüber dem Tode, die das Bild des gottlosen Daseins zwar vervollständigen, es aber nicht wesentlich ändern.

[18] Existiert der über die Welt waltende Gott, so verlieren nicht nur die ökonomischen Gesetze ihre Alleingültigkeit, sondern haben sogar die mathematischen Berechnungen keinen *absoluten* Wert. Wer an die Rede Christi über die Erschütterung der Himmelskräfte (vgl. Mt 24, 29) glaubt, kann sich nicht der Ewigkeit und Absolutheit der Astronomie verschreiben.

[19] Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjetunion (VKPb), Berlin 1947, S. 50.

[20] Die sog. „Ökonomisten", die gegen das Ende des 19. Jahrhunderts ohne Theorie auskommen wollten, wurden von Lenin gerade aus diesem Grund verurteilt und bekämpft. „Denn in Wirklichkeit entspricht die sozialistische Ideologie nicht der spontanen Bewegung, sondern der Wissenschaft" (Geschichte der komm. Partei, S. 50).

ral steht? Das bedeutet allerdings nicht, daß er ein Nihilismus ist, der alles verneint und zerstört, was wir bei den alten russischen Anarchisten feststellen können. *Der Kommunismus ist nur ein Wertrelativismus.* Da der Mensch nach dem dialektischen Materialismus, nur im Diesseits, d. h. *nur geschichtlich* existiert, so ist die Geschichte der einzige Maßstab, der bestimmt, was gut und was schlecht ist. Die Geschichte wird aber von der Arbeiterklasse gemacht, diese ist wiederum durch die kommunistische Partei vertreten. Folglich *liegt jede Wertsetzung und Wertbestimmung bei der Partei.* Sittlich ist alles, was dem von der Partei ausgearbeiteten und verkündeten Plan in einer gegebenen Situation entspricht. Ändert sich der Plan, so ändern sich auch Sinn und Wert der persönlichen Haltung. Alle Werte sind der Geschichte immanent. Es gibt keine ewige und absolute Moral. Sich auf das Transzendente bewußt oder unbewußt zu berufen bedeutet, den Kommunismus verraten. J. Lacroix bemerkt, daß sogar die entschiedensten Atheisten des Westens ein beständiges moralisches *Ideal* vorausgesetzt haben; die Kommunisten aber zogen aus der Verneinung Gottes die letzten Konsequenzen und erklärten die Moral für rein geschichtlich: sie ist mit dem Erfolg der Weltrevolution identisch.[21]

Über den im Kommunismus verwirklichten Drang zur Gemeinschaft brauchen wir nicht viele Worte zu machen. Wir wissen ja alle, daß der Kommunismus ein Kollektivismus ist und daß die Person hier nur insoweit eine Rolle spielt, als sie vermag, „die Entwicklungsbedingungen der Gesellschaft richtig zu verstehen".[22]. Eines aber möchten wir an dieser Stelle hervorheben, nämlich, *das sich im kommunistischen Menschen immer mehr entwickelnde Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Familie.* Die kommunistische Gemeinschaft setzt sich gegenwärtig aus vielen Völkern und Sprachen zusammen, die einen verschiedenartigen Raum bewohnen und stark auseinandergehende, ja entgegengesetzte Interessen zeigen. Und doch zerfällt diese Gemeinschaft nicht. Der westliche Mensch möchte dieses Phänomen mit der *äußeren* Vergewaltigung des Menschen erklären. Allerdings! Doch warnt uns N. Berdjajew davor, im Bolschewismus nur eine Räuberbande zu sehen, „die das russische Volk auf seinem geschichtlichen Weg überfallen und es an Händen und Füßen geknebelt hat".[23] Dem Kommunismus wohnt etwas viel Tieferes inne, was ihn zusammenhält, und zwar das *der kommunistischen Gemeinschaft zugrundeliegende Gefühl des Alleinseins;* ein Gefühl der Verwaistheit des gottlosen Menschen, der in seiner Einsamkeit nach dem anderen, ebenso einsamen, ruft. Dieses Gefühl überwindet die Verschiedenheit der Sprachen, des Volkstums, der Interessen und schmiedet die Gleichgesinnten zusammen. Die Erde wird zur allgemeinen Heimat für alle und Moskau zum Symbol dieser universalen Einigkeit. H. Perewalow, ein sibirischer Dichter, nennt Sibirien seine „goldene Heimat" und versteht nicht, was es Gemeinsames zwischen Nowosibirsk, seiner Geburtsstadt, und Moskau geben kann. Wenn er aber eines Tages auf dem Roten Platz in Nowosibirsk steht, begreift er plötzlich, daß ihm nicht nur Sibirien allein gehört. „Ach, Moskau, Moskau, du meine goldene Heimat", wispert er dann zu sich selbst und schließt sein Gedicht mit den folgenden Zeilen:

[21] Vgl. Marxisme, existentialisme, personalisme, Paris 1951, S. 18 ff.
[22] Geschichte der komm. Partei, S. 21. [23] Das neue Mittelalter, Tübingen 1950, S. 76.

„Keine Grenzen gibt es mehr in meiner Seele
Zwischen Moskau und Nowosibirsk."[24]

Die litauische Dichterin V. Sulcaite besucht eine Ausstellung in Moskau und sieht dort einen blühenden Zitronenbaum: er sei doch so zart und vor dem Frost so empfindlich, wie könne er hier gedeihen? Ach ja, er wurde „in Moskauer Scholle gepflanzt", sog „den brüderlichen Erdsaft"

„Und brachte die goldenen Früchte,
Umwunden von Moskauer Liebe."[25]

Das Motiv der Zugehörigkeit zu *einer* großen Familie und zu *einer* Heimat stellen wir in der neuesten kommunistischen Dichtung aller Sowjetvölker deutlich fest.[26] Es ist nicht mehr die großrussische Propaganda allein, wie etwa um 1930, sondern auch schon ein *echtes Erlebnis* der jungen Generation. Die Sehnsucht des Menschgottes, das Gefühl der Verwaistheit durch den engeren Anschluß an die Gemeinschaft zu überwinden, wird im Kommunismus immer greifbarer. *Der östliche Atheismus erweist sich als ein großer gemeinschaftsbildender Faktor.*

Die dritte Eigenschaft des Dostojewskijschen Menschgottes — seine Hinwendung zur Natur — wird vom Kommunismus ebenfalls objektiviert. Zwar ist der technische Vorsprung im Westen immer noch größer als im Osten. Entscheidend ist jedoch nicht der äußere Erfolg an sich, sondern das Ethos des Menschen, das dieser bei der Beherrschung der Natur offenbart. Der westliche Mensch erlebt die Naturwelt als seine Helferin zur Gestaltung des Daseins auf Erden. Es tut ihm daher immer leid, wenn er sich gezwungen sieht, die Natur gewalttätig zu behandeln. Die westliche Technisierung des Lebens ist stets von einer leisen Trauer begleitet. Die unberührte, ursprüngliche Gotteswelt besitzt im westlichen Naturerleben immer noch einen höheren Wert als die kultivierte Landschaft. Im östlichen Kommunismus ist es gerade umgekehrt. *Der kommunistische Mensch verabscheut die reine Gottesnatur.* Da die Natur die primäre Offenbarung Gottes ist und deshalb „seine ewige Allmacht" (Röm 1, 20) fortwährend kundtut, versucht der gottlose Mensch, sie dadurch zum Schweigen zu bringen, daß er seine Umwelt intensiv kultiviert und sie somit *als Gottesschöpfung* mit seinen eigenen Werken verdeckt. Infolgedessen ist die Arbeit im gegenwärtigen Osten nicht mehr ein Mittel zum Lebensunterhalt, sondern *eine Form des Kampfes mit der Natur, um sie der Herrlichkeit Gottes zu berauben.* Die Kultivierung der Erde überschreitet dort die Grenzen des Nützlichen und stößt bereits ins Metaphysische vor. Die Werke der Kultur verdrängen die der Natur und verwischen somit die Spuren des Schöpfers. Das forschende Licht des Verstandes, jenes „lumen naturale", von dem das Vatikanische Konzil spricht, findet dann in der Welt nicht mehr den vorbeigegangenen Gott, sondern lediglich den schaffenden Genius des Menschen allein. Das ist der tiefste Sinn der kommunistischen Beherrschung der Natur, der er sich

[24] Dusa sibiriaka (die Seele des Sibiriers) in „Nowyi mir" (die neue Welt), dem offiziellen Organ des Verbandes der sowjetischen Schriftsteller, Moskau 1954, Nr. 8, S. 126.

[25] Meile jis gyvas (Er lebt von der Liebe) in „Pergale" (Der Sieg; eine litauische Monatschrift für Literatur und Kritik), Vilnius 1955, Nr. 1, S. 35.

[26] Vgl. Druzba narodow (Die Völkerfreundschaft), ein russ. Literaturalmanach, Moskau 1954, Nr. 3, S. 161; Nr. 4, S. 123 u. 126; Nr. 5, S. 3.

jetzt so intensiv widmet. Und nur diese entgöttlichte, dem Menschen unterworfene, zum Kulturwerk gewordene Welt entzückt den atheistischen Geist. Das erfahren wir von den kommunistischen Dichtern am besten. Das Motiv der reinen Naturbewunderung ist aus der neuesten kommunistischen Dichtung restlos verschwunden. Tjucews Naturerleben, aus dem die unsterbliche Seele der Gotteswelt zu uns spricht, ist hier unbekannt. Der Ukrainer M. Nagnibeda beschreibt ein Licht über dem Dnjepr: es erscheint wie die Morgenröte auf dem Himmel, beleuchtet die Wälder, erweckt die Vögel aus dem Schlaf; sein Abglanz schimmert wie die großen Sterne in der ukrainischen Steppe. Ist es eine Naturerscheinung, die den Dichter so bezaubert? Nicht im geringsten! Dieses wunderbare Licht am Himmel kommt von den Flammen der Hochöfen in Zaporoze: dort wird der feinste Stahl erzeugt.[27] — Der Litauer E. Miezelaitis spricht den Bach an, der im Sommer sorglos murmelt, und sagt zu ihm:

„Jetzt aber Schluß mit dem Gemurmel!
Gehst du mit uns? Sag' offen!
Wir haben dich so schön gefangen.
Sei brav nun! Bleib bei uns!

Vergesse, Bächlein, deinen Sommertraum!
Dein Wasser steigt nie mehr zum Himmel.
Du bist ja groß geworden! Bring'
Auch du ein Opfer für die Menschheit dar."[28]

Der Bach wird eingedämmt und muß die Felder bewässern. Erst jetzt erfreut er die Seele des kommunistischen Dichters. — Die rein technischen Objekte, wieTraktoren, Dreschmaschinen, Kraftwerke, Teerstraßen, haben in die westliche Dichtung kaum Eingang gefunden, dagegen in der kommunistischen Dichtung des Ostens sind sie gang und gäbe. *Die Gottesnatur muß den Werken der Menschenhand weichen.*

Der Kommunismus ist die geschichtliche Gestalt des gegenwärtigen Menschgottes, eine Objektivation der „geologischen Umwälzung" Dostojewskijs, eine Epoche des Weltprozesses ohne Gott. Im Westen geboren, jedoch in ihrer Tragweite nicht verstanden und daher nicht objektiviert, wanderte die Idee des Menschgottes nach dem Osten, faßte dort Wurzel und wurde bis zu ihren letzten Konsequenzen entwickelt. Nun kommt diese Idee nach Westeuropa, ihrem Geburtsland, zurück, aber nicht mehr als mündliche Verkündigung eines tollen Menschen, den man auf dem Marktplatz auslacht, sondern als eine politisch organisierte Macht, als Vorposten der neuen Geschichtsperiode: „von der Vernichtung Gottes bis ... bis zum Gorilla" (D 148).

Welche Haltung soll der gläubige Mensch angesichts dieser neuen Geschichtsepoche einnehmen? — Dostojewskij sagt einmal: „Man hat am Tage den Glauben viel weniger nötig." Aber in der Nacht, wenn es manchmal so dunkel ist, „da springt man wohl plötzlich auf und kniet vor dem Heiligenbild nieder und schlägt ein Kreuz über das andere, damit Gott einem

[27] „Plieno lydytojai (Die Stahlgießer; lit. Übersetzung) in „Pergale", Vilnius 1954, Nr. 1, S. 26. [28] Upoksnis (Der Bach) in „Pergale" 1954, Nr. 3, S. 38.

Glauben schicke" (D 377). Diese tiefsinnigen Worte lassen sich ebenso auf geschichtliche Epochen anwenden; denn auch die Geschichte hat ihre Nächte und sogar nicht wenige — „habet mundus iste noctes suas et non paucas" (Bernhard von Clairvaux). Der helle Tag des rationalistischen Zeitalters ist schon längst zur Neige gegangen. Eine geschichtliche Nacht bricht an, vielleicht sogar eine sehr lange Nacht. „Die Nacht aber", sagt N. Berdjajew, „ist nicht minder schön, nicht minder göttlich als der Tag ... Die Nacht bringt Offenbarungen, die der Tag nicht kennt."[29] Sind die größten Ereignisse der Heilsgeschichte doch in der Nacht geschehen. Deshalb dürfen wir hoffen, daß auch unsere Nacht, sei sie auch noch so dunkel, uns den lebendigen Gott offenbaren wird, wie sie ihn einst als Menschgewordenen und Auferstandenen geoffenbart hat. Die Gottes*idee* kann man wohl im Herzen des einzelnen, ja der Völker vernichten; unmöglich ist es aber, *Gott selbst* aus der Geschichte der Menschheit zu verbannen. „Wenn man Gott von der Erde vertreibt", — sagt Dostojewskij, und seine Worte sind gerade *die Antwort* auf das Vorhaben des Menschgottes, — „so werden wir Ihn unter der Erde willkommen heißen ... Und dann werden wir ... aus den Eingeweiden der Erde eine tragische Hymne unserem Gott singen; unter der Erde hervor unserem Gott, bei dem die Freude ist. Ach, es lebe Gott, und es lebe seine Freude" (BK 1095).

Die Welt der Almweiden

Von FRANZ MICHEL WILLAM

Das ist also die Welt der Almweiden, die nach unten hin an den geschlossenen Hochwald und nach oben hin in die kahlen Felsen mit ihren Firnschnee-Einlagen reicht; das sind die Hänge, über die die Bergsteiger schwitzend mit dem Wunsche emporkeuchen, möglichst bald den Gipfel zu gewinnen. Und doch ist das eine Welt voll offenbarer und nicht beachteter Wunder.

Die Almweiden sind durchschnittlich bis gegen Juni mit Schnee bedeckt. Der Frühling beginnt hier also zu einer Zeit, da die Sonne schon den Höchststand errreicht hat und sehr lange und sehr heiß scheint. Nicht bloß die Kraft der Wärmestrahlen, sondern auch die der Rot- und Blaulichtstrahlen nimmt mit der Höhe zu, die der Rotlichtstrahlen ist aber noch stärker. Die Witterungsunterschiede sind von Sommer zu Sommer ungleich größer als im Tal. Gab es in den letzten zehn Jahren doch Sommer, in denen es auf den Almen einundzwanzigmal schneite, und Sommer, in denen das Gras an einzelnen Stellen in der Hitze buchstäblich bis in die Wurzeln verdorrte.

Unter solchen Lebensbedingungen kommen jene Pflanzen, die rasch wachsen und viel Samen erzeugen, zur Herrschaft. So sind die Almweiden das Reich der Korb- und Doldenblütler. Auf den fetten Weidegründen und um

[29] Das neue Mittelalter, S. 18.

die Almhütten herum ist es vor allem der Löwenzahn, der sich breitmacht und üppiger als im Tal entwickelt. Hänge und Mulden, von denen an klaren Sommertagen Hunderte und Tausende solcher Blumen ihre kleinen Sonnenrädchen der großen Sonne am Himmel entgegenhalten, entsprechen den Blütenmeeren der Löwenzahne in den Steppen Südamerikas, die dort die Indianer zur Ausbildung des Löwenzahn-Mythus angeregt haben, ein Gegenstück zum Asphodelos-Mythus der griechisch-orientalischen Welt.

Neben dem Löwenzahn ist es dann die große Gesellschaft der Habichtskrautarten, die auf den Almweiden weithin den Ton angibt. Die zwei Arten, die dem Wanderer zunächst ins Auge fallen, sind das zottige Habichtskraut *(Hieraceum villosum),* das einem kleinen Löwenzahn gleicht, und dann das orangerote Habichtskraut *(Crépis aurea),* auch „Rinderblume" und „Goldpipau" genannt. Der Wanderer, der sich genauer umsieht, stellt bald fest, daß es außer diesen zwei Habichtskräutern deren noch mehrere gibt. Mit der Zeit festigt sich in ihm sogar die Vermutung, daß es wohl bis zu einem Dutzend sein können. In Wirklichkeit gibt es auf den Almweiden deren nicht nur ein, sondern gleich mehrere Dutzend. Auf der Kanisfluh im Bregenzerwald, die mit ihren steilen Felswänden wie ein Horst emporragt und alle Winde abfängt, haben sich sogar, sage und schreibe, rund 120 Abarten von Habichtskräutern angesiedelt. Die Habichtskräuter, die auf den Kalkbergen anzutreffen sind, gedeihen auf dem Kalkboden, und die Habichtskräuter, die dem Urgebirge angehören, auf dem Schieferboden dieses Berges. So hält auf jenen Höhen die ganze Sippschaft ihre Generalversammlung ab. Unter den 120 Abarten findet sich eine, deren nächster Stammort das Stanzertal im Tirol ist.

Die Stengel sowohl der Löwenzahne wie auch der Habichtskräuter sondern, durchschnitten, eine milchige Flüssigkeit ab. Alte Bauern behaupten, der Gesamtzustand dieser Flüssigkeit sei, je nach dem Stand der himmlischen Sternbilder, verschieden. In diesem Glauben steckt vielleicht ein Ansatz zu einem Wissen, dessen Erforschung noch kaum begonnen ist und das, soweit Beobachtungen vorliegen, lediglich in den Sammelbänden für „Volksaberglauben" untergebracht ist.

Im Juli treten an die Stelle der Habichtskräuter, besonders an sonnigen, nicht zu kalkreichen Hängen, die hochstengeligen Arnikablüten mit ihren großen, sattgelb leuchtenden Sternen. Der Geruch dieser Blüten ist betont medizinisch. Verlieren die Blätter ihre gelbe Farbe und legen sich verwelkt auf den Samenschopf, so ist es mit dem Blühen auf den Almwiesen bald zu Ende. Was nachfolgt, stellt vielfach eine Wiederholung des Frühlings dar. Im Herbst kann es vorkommen, daß unter dem Anhauch des Föhns an günstig gelegenen Hängen wieder die weißen Sterne der Gänseblümchen und der tiefblaue Enzian aufleuchten, die sonst den Frühling ankünden.

Der starke Duft, der an warmen Sommertagen vom zertretenen Gras, von blühenden Habichtskräutern und Brunellen im Rückhauch der Wärme in die Luft emporsteigt, ist eine Auslese von Düften, nicht süßlich und nicht

säuerlich, nicht herb und nicht weich. Ein solch blühender Hang mit seinen Blüten ist, in der Abgrenzung gegen den blauen Himmel hin gesehen, eine Symphonie von Farben.

Neben den Pflanzen, die sich auf den Almweiden durch reiche Samenerzeugung erhalten, gibt es auch solche, die gegen das Aussterben durch tief in den Boden eindringende Pfahlwurzeln gesichert sind. Unter diesen verdient der Alpenwegerich *(Plantágo alpina)* erwähnt zu werden. Im Volk wird diese Pflanze der „Ritz" oder „Rätz" geheißen. Sie bohrt ihre Wurzeln bis zu einem Meter tief in die Erde hinein. Aus ihrem sich reich verästelnden Wurzelstand brechen immer wieder neue Knospen auf und entfalten sich zu Blattrosetten, aus deren Mitte der Stengel mit dem gedrängten Blütenkopf emporragt. Diese Pflanze mit ihren kleinen Blättchen zählt zu den wertvollsten Futterkräutern. Es macht den Kühen zwar nicht wenig Arbeit, mit ihrem breiten Maul und der langen Zunge die kleinen Blättchen des Wegeriches „hineinzubekommen". Sie lassen sich aber diese Mühe nicht verdrießen.

Der Ritz wird von den Hirten und Bauern fast immer in einem Atem mit dem sogenannten Madaun *(Méum mutellina)*, einer Pflanze, genannt, die sich mit einer kurz und gedrängt wachsenden Kümmelstaude vergleichen läßt. Diese Pflanze — der Berg im Bregenzerwald, der „Madonnenkopf" heißt, hat von ihr den Namen — ist insofern noch wertvoller als „Ritz", als sie einen viel reicheren Futterertrag liefert. Die Namen dieser zwei Pflanzen haben in den Ohren alter Bauern und Hirten beinahe einen ähnlichen Zauberklang wie das Wort „Uran" in den Ohren der Techniker.

Die Kühe zeigen nach Ritz und Madaun eine wahre Begierde und geben nach dem Grasen auf Bezirken, wo diese Pflanzen zahlreich und üppig vorkommen, viel Milch; das ist den Hirten seit uralten Zeiten bekannt. Sowohl das Wort „Ritz" wie auch das Wort „Madaun" gehören vordeutschen Wortwurzeln an. Wenn es in alten Sagen gilt, milchreiche Alpen zu schildern, dann läßt man auf ihren Böden Ritz und Madaun in Hülle und Fülle wachsen.

Das Schicksal, das die Tannen in dem Gebiet der Almweiden ihr eigen nennen, macht sie einem in besonderer Weise lieb und teuer. Auf den windumwehten Graten kommen die kleinen Bäumchen nur in der Weise hoch, daß mehrere zusammen aufwachsen und sich so gegenseitig schützen. Von einer Gruppe von Tännchen bleiben später nur eines oder zwei, zu allerletzt meist sogar nur eines übrig, das sich dann, sind die Umstände günstig, zu einer sogenannten „Wettertanne" entwickelt.

Ein Älpler, der fünfzig Sommer auf der gleichen Alpe verlebte, zeigte mir einmal alle jene Stellen, wo seit der Zeit, da er als Knabe zum ersten Mal auf diese Höhen gekommen war, bis zu dem Tage des Gespräches, der Blitz eingeschlagen hatte. Einmal fuhr der Blitz zweimal an einem Tag nahe der Hütte nieder; das erste Mal des Morgens um acht Uhr, das zweite Mal gegen Abend. Stellt man die Blitzschläge der Zahl der Bäume, die oberhalb des Waldes stehen, und deren Alter einander gegenüber, so ergibt sich, daß ein

großer Teil dieser Tannen Opfer der Blitze werden, sei es daß sie verbrennen oder daß sie an den Folgen des Blitzschlages verkümmern.

Wird nämlich der Wipfel gespalten oder versengt, so sickert das Wasser und die Fäulnis vom Wipfel her immer weiter in den noch lebendigen Teil des Baumes ein. Eine Tanne, die vor ungefähr fünfzehn Jahren im schönsten Wuchs vom Blitz getroffen worden war, ragt heute als bleiches Gerippe in den Himmel.

Es gibt auch noch andere Umstände, die den Tannen schaden können. Einer eigenartigen Gefahr sind sie z. B. in den Jahren ausgesetzt, wo sie besonders stark blühen und ungewöhnlich viele Tannenzapfen tragen. Die Zapfen mit ihrem Harz haben ein beachtliches Gewicht. Wenn nun ein Tannwipfel an die sechzig bis achtzig Zapfen trägt, so braucht nur ein Sturmwind zu kommen und die Zweige mit den Zapfen von der Windseite her so zu überschlagen, daß sie sich in den Zweigen der Windschutzseite verfangen; dann bricht der Wipfel im Übergewicht ab, und der Sturm reißt ihn mit sich fort. Er fällt dann zuweilen an einer Stelle zu Boden, wo der Finder lange nach der Tanne suchen müßte, zu der dieser Wipfel gehört. Das Los solcher vom Sturm entwipfelter Tannen ist dann dasselbe wie derjenigen, die der Blitz getroffen hat.

Der Frage, ob die Klimawandlung, die in den letzten Jahren eingetreten zu sein scheint, einen Zustand für einen längeren Zeitraum oder gar eine Art von kosmischem Dauerzustand darstellt, wird heute aus begreiflichen Gründen von verschiedenen Seiten Aufmerksamkeit geschenkt. Ein alter Senn, der im Jahre 1954 von den Hirten gehänselt wurde, weil die von ihm angekündigte „lange Hitze" nicht eintraf, tat einen Ausspruch, der einer philosophischen Analyse wert wäre, weil er zeigt, daß das Philosophieren bei den Sennen als Naturanlage auftritt. Er sagte nämlich: „Wer jetzt das Wetter noch trifft, der versteht nichts davon!"

Die Tatsache einer länger dauernden Klimaschwankung im 17. Jahrhundert läßt sich an den Jahresringen der Tannen an der Holzgrenze ablesen. An den alten Wettertannen, die zwischen den waldlosen Gebieten und dem geschlossenen Wald stehen und bis zu dreihundert Jahre zählen, ist nämlich festgestellt worden, daß nach dem Dreißigjährigen Krieg zwanzig Jahre hindurch ausnahmsweise starke Wuchsringe aufeinander folgen, die sich von den übrigen deutlich abheben. Vermutlich hatte dieselbe Gutwetter-Periode zur Folge, daß in den Ostalpen einzelne Gletscher so weit zurückgingen, daß das Vieh an Stellen weidete, die heute der Gletscher preßt.

Auf Plakaten der Schachtelkäse und anderer Molkereiprodukte sieht man die alten Hirten, meist auf einem Fuß stehend, ihren Hut schwingen, während die Kühe um sie herum es sich im fetten Gras wohl sein lassen. Die Wirklichkeit sieht jedoch anders aus: gute Hirten, namentlich auf Galtalpen, wo sich Herden bis zu dreihundert Stück Vieh beisammen finden und das Vieh während der Nacht im Freien lagert, haben einen schweren Dienst

und bedürfen besonderer Fähigkeiten. Sie müssen ihre Tiere als „Individuen" kennen, um bei der „Nachschau" feststellen zu können, welches von den Tieren fehlt. Vor Jahren gab es einen Schüler, bei dem sich bei der Notenkonferenz alle Lehrer einig waren, daß eine Unterbrechung der Reihe der „Nicht genügend" eine wohlwollende Behandlung bedeutete. Dieser Schüler hatte jedoch eine Fähigkeit, in der er allen Lehrern überlegen war: er erkannte nämlich ein Rind, das er einmal als Hirte zu betreuen hatte noch nach Jahren, selbst dann wieder, wenn er es bei einem neuen Besitzer in einer anderen Gemeinde des Tales antraf. In den letzten Jahren fand sich auf einer Alpe ein Hirte, der imstande war, innerhalb von zwei bis drei Tagen seinem Gedächtnis dreihundert Rinder als voneinander unterscheidbare „Individuen" einzuprägen.

In schlechten Sommern bedarf es von seiten des Sennen langwieriger Überlegungen, wenn es gilt, die Weidegänge für die Herde so einzurichten, daß sie jeden Tag genügend zu fressen bekommt. Es wird von einem noch lebenden Hirten, der siebzig Jahre diente, erzählt, er habe manche schlaflose Nacht im Nachgrübeln darüber verbracht, wie er die ihm anvertrauten Tiere über die nicht enden wollende Regenzeit hinwegbringen könne. Der gleiche Hirte hat sein Leben lang nie ein Tier mit dem Stock geschlagen. „Ihr könnt schlagen, wenn ihr wollt, ich tu' es nicht!" pflegte er zu den Mithirten zu sagen.

Schwere Stunden bringen für die Herde und die Hirten die Tage mit Gewittern. Die Tiere suchen vor den starken Regengüssen unter den breitausladenden Ästen der Wettertannen Schutz. Immer wieder kommen jedoch Fälle vor, wo ihnen dieses Verhalten zum Verderben wird, da die Blitze von den alleinstehenden Tannen angezogen werden. Tiere, die vom Stall im Tal aneinander gewöhnt sind, gehen auch auf der Alm miteinander und stellen sich zusammen unter eine Tanne. So kann es, wie es vor einigen Jahren der Fall war, vorkommen, daß sieben in einer Gruppe beisammen unter einer Tanne stehende Kühe, die einem Bauern gehörten, vom Blitz getroffen wurden, während alle übrigen mit dem Leben davonkamen.

Bei Hagelschlag zeigen die Kühe ein Benehmen, das schwer zu erklären ist. Sie setzen sich nämlich eigenartigerweise immer gemeinsam in jene Richtung in Bewegung, aus der die Schlossen sie treffen. Gelangen sie vor einen Felsen, so machen sie nicht halt, sondern springen blindlings in den Abgrund. Das sind dann die Stunden des Schreckens und der Angst, aber auch des treuen Ausharrens, in denen sich die Hirten bewähren und die Treue auch allenfalls mit dem Leben büßen, wenn sie sich den Tieren entgegenstellen und sie zurückzuhalten versuchen.

In der mündlichen Überlieferung lebt ein Bericht über einen Wolkenbruch weiter, der vor über dreihundert Jahren die Alpe Hochhalden im Ifengebiet heimgesucht hatte. Da das Wetter von Westen kam, setzten sich die Tiere — die Alm war damals von Rossen und Stieren besetzt — nach Westen in Bewegung und rannten auf den Felsen zu, der dort mehrere hundert Meter

steil abfällt. Dabei fanden nicht weniger als 49 Stiere und 51 Rosse den Tod. Die Inschrift, die einer der damals auf der Alm dienenden Männer — er zeichnet sich mit M K als „Meisterknecht" — in einen Dachbalken der Hütte einritzte, läßt sich an Kürze mit jeder römischen Inschrift messen. Sie heißt:

„Im Jahre 1633 ist Michael Heideger M K gewesen
und hat das Weter auf der Alb
49 Stir und 51 Ros über aus gesprengt."

Noch tragischer ist der Bericht von dem Unwetter, das über die Hutle-Alpe kam. Dort stellte sich der Hirte vor die gegen den Hagel anrennenden Tiere hin, um sie vor dem Sturz in die Tiefe zu retten, wurde von ihnen aber überrannt und fand mit seinen 40 Kühen den Tod.

Von welchen Phantasievorstellungen wird dieses Verhalten der Tiere bestimmt? Eine Deutung besagt: Die Tiere haben die Vorstellung, daß die Hagelsteine von „irgendwem" in böser Absicht auf sie geworfen werden und stürmen nun in die Richtung vor, aus der der vermutete Gegner die Hagelsteine schleudert. So würden sie es ja auch Buben gegenüber machen, die mit Steinen gegen sie würfen.

Eine zweite Erklärung lautet: Die Tiere haben das Gefühl, daß die Hagelsteine nur innerhalb eines kleinen Bereiches fallen und daß es ihnen durch Springen gelingt, aus ihm hinauszugelangen. Beide Annahmen lassen aber ungeklärt, warum die Tiere nicht vor einem Abgrund haltmachen.

Noch andere Dinge gibt es, die rätselhaft sind. Wenn es z. B. im Sommer schneit, möchte man annehmen, die Tiere versuchten, dem Schneefall talabwärts auszuweichen. In Wirklichkeit wird von erfahrenen Hirten immer wieder bestätigt, daß sich, wenn nicht alle, so doch sehr viele Tiere bergaufwärts halten und, wie es heißt, „dem Schnee entgegengehen". Was sie dazu veranlaßt, ist vollkommen ungeklärt.

Die Lebensbedingungen der Älpler, namentlich der Sennen, die zwanzig, dreißig oder mehr Jahre lang Sommer für Sommer auf den Bergen zubringen und auch während des Winters so an ihre Hütten gebunden sind, daß sie an der Feier des Kirchenjahres nicht teilnehmen können, prägen naturgemäß auch das religiöse Denken und Fühlen dieser Menschen.

Hier verdient die Frage besondere Aufmerksamkeit, was tief religiöse und irgendwie philosophisch veranlagte Sennen und Hirten sich im Laufe der Jahre „zusammendenken". Bei ihnen nimmt die „fundamentale" Theologie eine innere Form an, die für die wissenschaftliche Forschung unter günstigen Umständen beinahe den Charakter eines Beispiels von Experimentalcharakter erreicht.

Der Schreiber dieser Zeilen hat Gespräche mit alten Sennen aus der Zeit vor fünfzig Jahren im Gedächtnis. Seither hat er oft und oft alte Sennen reden und von „Sprüchen" alter Sennen berichten hören. Im nachhinein er-

scheinen ihm die Überlegungen dieser Hirten und Sennen tatsächlich insofern bedeutsam, weil sie einen Beitrag zur Frage bilden, welche Form die Lehre von der „analogia entis" und der „analogia fidei" im einfachen Leben selbst haben kann. Gemeint ist die Lehre: die Dinge der Welt gehören zwar verschiedenen Daseinsstufen an, in Wirklichkeit bilden sie trotzdem unter sich eine Einheit, und diese Einheit der Schöpfung ist als Ganzes wieder in die Welt der offenbarten Religion aufgenommen und einbezogen.

Der Formzustand, in dem die „fundamentale" Theologie im Kopfe eines alten Sennen vorhanden ist, und der Formzustand, den das gleiche Wissen in den Büchern der Theologen gewinnt, liegen jedoch weit voneinander ab. Einem alten Sennen theologische Bücher in der Hoffnung vorzulegen, er möchte bei ihrer Lektüre zur Erkenntnis kommen, „Ähnliches auch schon gedacht zu haben", wird wohl niemand einfallen. So bleibt nichts anderes übrig, als den umgekehrten Weg einzuschlagen und zu versuchen, etwa die Gedankengänge zu erfassen, die sich im Laufe der Jahre in einem solchen Mann ausformen und die er gelegentlich einem guten Freund, gewiß aber nicht einem Studierten gegenüber, auszudrücken versuchte.

Dem Vorgang, der sich im Geist eines Älplers auf Grund eines „Schauens" — aber nicht ohne Betätigung der Vernunft — sowie in einem überlegenden Ordnen der im Lauf der Jahre sich darbietenden Beobachtungen vollzieht, ist ein metaphysisches Element eigen. Er erkennt nämlich immer klarer, daß seine von den Almzäunen umgrenzte kleine Welt in ihren Bestandteilen, wie Steinen, Pflanzen, Tieren und Menschen usw., zwar verschiedenen Daseinsstufen angehört, aber dennoch eine Einheit darstellt und eine Einheit bleibt. Die unzähligen Veränderungen, die sich im Laufe des einzelnen Tages, der Monate und der Jahre in all den Daseinsstufen vollziehen, sind so aufeinander eingespielt, daß die Einheit trotz der vielen sich innerhalb ihrer Grenzen vollziehenden Veränderungen erhalten bleibt. Was der Älpler zunächst unmittelbar erkennt, ist nur das, daß es „auf meiner Alm so ist". Mittelbar und unbewußt erfaßt er jedoch zugleich, daß er, rückte er die Grenze seiner Alm „weiter hinaus", nie an eine Stelle käme, wo er sagen dürfte: „Hier läßt sich die Einheit hinter mir von der Einheit vor mir scheiden". So erlebt er auf seine Weise, aber sehr eindringlich: wer einen Teil der Schöpfung bejaht, bejaht damit die ganze Schöpfung als Einheit und, wer einen Teil dieser Wirklichkeit ausscheiden wollte, stellte die Wirklichkeit des andern Teiles ebenfalls in Frage.

Versuchte er einem Gleichgestellten gegenüber die Gedanken, die ihn erfüllen, unbefangen zum Ausdruck zu bringen, würde er wohl die Arme ausstrecken, als wollte er das ganze Gebiet der Alm, das ihm von Jahr zu Jahr vertrauter geworden ist, umfangen und sagen: „Es muß etwas geben!" In diesem „muß" sind alle philosophisch zurechtgerichteten Prämissen zusammengefaßt, die herauszustellen und zu ordnen den Theologen so viel Mühe macht. Mit dem „etwas" ist nicht etwas gemeint, das seiner selbst sich gar nicht bewußt ist oder gar aus dieser Unbewußtheit heraus sich ungestört

fortentwickelt; es ist vielmehr ein Wesen gemeint, das über all dem steht, was wir mit den Sinnen wahrzunehmen vermögen. Das Wort „geben" seinerseits hat den Sinn von „Sein" und vertritt sprachlich ein Sein, das nicht nur außerhalb aller Dinge steht, sondern vielmehr die Ursache des Seins aller dieser Dinge darstellt.

Diese Art von „fundamentaler" Theologie kommt den wissenschaftlichen Ausführungen, in denen etwa Johannes Lotz und Josef de Vries in ihrem Buch „Der Mensch in der Welt, ein Grundriß christlicher Philosophie" in mehr statischer und Kardinal Newman mit seinem Hinweis auf das Ordnungsgefüge der Dinge in Raum und Zeit in mehr dynamischer Weise ein und denselben Sachverhalt umschreiben und so den Grundlagen der natürlichen Gotteserkenntnis nachspüren, praktisch viel näher als man auf den ersten Blick zu glauben geneigt ist. Der Theologe täte sich freilich schwer, sein in wissenschaftlichen Ausdrücken geordnetes Beweismaterial mit der Denkweise eines Älplers gleichzusetzen; und für den Älpler wäre es aussichtslos, in diesen theologischen Darlegungen Bestandteile der „Grundmasse" zu erkennen, die seinen im Bereich der Wirklichkeit — philosophisch gesprochen — „in Anwendung der reduktiven Denkmethode" gewonnenen Schlüssen entsprechen.

Zu solchen Erkenntnissen (wie den vorgelegten) kann ein Mensch freilich nur über eine innere Vertiefung von bewußten und allenfalls unbewußten Teilbeobachtungen gelangen, oder anders gesagt: Er muß sich zum Denken Zeit nehmen und Zeit lassen! Der Denkvorgang hat mit dem Wachstum einer Pflanze vieles gemeinsam. Man kann eine Pflanze, die bei einer Temperatur von 20° in sechs Monaten eine bestimmte Wachstumsleistung vollbringt, durch eine Erhöhung der Wärme auf 40° nicht dazu zwingen, die gleiche Wachstumsleistung in drei Monaten zu erreichen; das weiß jedermann! Das gleiche Gesetz gilt vermöge der Ähnlichkeit der Prozesse auch für das Denken, das ist eine Tatsache, die jedoch leicht übersehen wird.

So ist die Welt der Almen bunt und mannigfaltig, schön und furchtbar, nach unten wie nach oben, und vor allem dies, eine Welt, die nach „oben" führt zu dem, den „es geben muß".

Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg 1555[1]

Von JOSEF GRISAR S. J.

Der für die Sache der Religion so wichtige Reichstag von Augsburg, den im Auftrag seines Bruders, des Kaisers Karls V., der Römische König Ferdinand, am 5. Februar 1555 eröffnet hatte, stand für die Katholiken unter

[1] Der Raumersparnis halber mußten in diesem Aufsatz die Anmerkungen auf ein Mindestmaß eingeschränkt werden. Im einleitenden Abschnitt, der unter Benützung der bekannten

keinem günstigen Stern. Auf ihm sollte die im Passauer Vertrag 1552 nur vorläufig angeordnete Gleichstellung der Anhänger der Augsburger Confession endgültig bereinigt werden. Die Politik des Kaisers, die auf eine Stärkung der kaiserlichen Gewalt und die Rückführung Deutschlands zur katholischen Kirche gezielt hatte, war durch die Verschwörung des Kurfürsten Moritz von Sachsen gescheitert; dieser hatte kein Bedenken getragen, den französischen König durch Verrat deutschen Landes als Bundesgenossen zu gewinnen; er konnte sich außerdem auf die Hilfsstellung vieler deutscher Fürsten verlassen, denen vor allem ihre „Libertät", ihre Unabhängigkeit, durch die wachsende Macht des Kaisers bedroht schien. Sehr gegen seinen Willen und unter schweren Gewissensbedenken hatte Karl V. den Lutheranern bis zu einer späteren Einigung über die strittigen religiösen Fragen die freie Religionsübung zugestehen müssen. Die schwere Enttäuschung über die Vorgänge hatte den schon längst müden und kränklichen Kaiser dahin gebracht, sich von den Reichsgeschäften immer mehr zurückzuziehen und sie seinem Bruder Ferdinand zu überlassen.

Sie kamen damit in keine sichereren Hände; denn der Römische König war Karl V. weder an Festigkeit und Erfahrung noch an tatsächlicher Macht voraus. Er befand sich vielmehr in der schwierigsten Lage. Im Osten rückten die Türken gegen seine Länder vor, zwangen ihn, seine Heeresmacht gegen sie zu vereinigen und die Hilfe der deutschen Fürsten anzurufen, und machten ihn somit ganz abhängig von der Hilfe der deutschen Fürsten. Im Inneren Österreichs breiteten sich der Protestantismus und der Widerstand gegen das katholische Herrscherhaus immer weiter aus. Dabei waren die Habsburger nicht einmal unter sich einig. Der Versuch Karls V., die Kaiserkrone seinem Sohne Philipp zu verschaffen, hatte seinen Bruder in Deutschland

---

Werke über die Papst- und Reichsgeschichte in der Reformationszeit geschrieben wurde, sind sie nur zum Beleg von wörtlichen Zitaten verwendet. Im Hauptteil, der die Stellung der Päpste zum Augsburger Reichstag behandelt und fast ganz nach Quellen gearbeitet ist, können sie auch bis auf wenige ausfallen. Hauptquellen unserer Darstellung sind die päpstlichen Breven des Jahres 1555, von denen bereits Rainaldus in seiner Fortsetzung der Annalen des Baronius für das Jahr 1555 ausging und einige wenige ganz abdruckte; sie sind im Vatikanischen Archiv in mehreren handschriftlichen Serien vorhanden, von denen hier die im Band 4 des Arm. 44 verwendet ist. Wo im Text dieser Arbeit Briefe oder Schreiben des Papstes angeführt werden, sind stets Stücke aus diesem Band gemeint, die wegen des beigefügten Datums leicht in der chronologisch geordneten Sammlung wieder zu finden sind. Öfter werden auch Briefe des Kardinals Cornara an den deutschen Nuntius ohne besondere Zitation genannt; sie dienen einigermaßen als Ersatz für die leider im Vatikanischen Archiv fehlenden Nuntiaturberichte der Jahre 1554—55, mit deren mühseliger Zusammenstellung jetzt Dr. H. Lutz vom Deutschen histor. Institut in Rom beschäftigt ist. Die Briefe des Kardinals Cornara finden sich im Band 243 des Archivs der päpstlichen Gregorianischen Universität. Weitere Anführungen ungedruckter Quellen werden mit ihrem Fundort angegeben. Von den gedruckten Quellen kommen für diesen Beitrag besonders in Frage: die große Sammlung des Chr. Lehemannus, De pace religionis acta publica et originalia, Bd. I, 1709, mit Schriftstücken zu den Verhandlungen der Stände auf dem Reichstag, und die von W. Maurenbrecher im Anfang seines Buches: Karl V. und die deutschen Protestanten 1545 bis 1555, 1865, veröffentlichten, von ihm gefundenen Nuntiaturberichte und andere Aktenstücke. Von großer Wichtigkeit ist endlich der Bericht, den Nuntius Dolfino für Kardinal Carafa circa 1558 über die Reichstage und Tagungen in Frankfurt, Passau, Augsburg und Regensburg und das Wormser Religionsgespräch geschrieben hat. Döllinger hat es nach einer nicht genügenden Handschrift in seinen „Beiträgen zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte", Bd. I, S. 228 ff. Diese „Informazione del Revmo Vescovo Dolfino data a Mgr. Illmo Carafa" findet sich sehr oft in römischen Archiven und Bibliotheken. Die beste Abschrift mit Zusätzen (vielleicht von Dolfinos Hand) scheint die des Vatik. Archivs (Misc. Arm. II. vol. 38—39, fol. 271—289) zu sein.

verstimmt. Die allgemein bekannte Hinneigung des Erstgeborenen König Ferdinands, des späteren Kaisers Maximilian II., zum Protestantismus war für seinen treu katholischen Vater und die übrige Familie ein tiefer Kummer und zugleich für Ferdinands Religionspolitik eine schwere Belastung.

Von den weltlichen katholischen Reichsfürsten trat kaum einer ganz überzeugt und entschieden mit dem König für die Erhaltung der katholischen Einheit in Deutschland ein; selbst der bayerische Herzog Albrecht V. ist erst später zum Vorkämpfer des Katholizismus geworden. Dagegen waren die bereits protestantischen oder dem neuen Glauben nahestehenden Stände entschlossen, ihre Forderung auf volle Freiheit ihres Bekenntnisses durchzusetzen; sie waren darin einig und besaßen die Mehrheit unter den weltlichen Fürsten und die größere Macht.

Die geistlichen Fürsten hätten das Übergewicht der Protestanten noch ausgleichen können, wenn sie alle mit Festigkeit für die Kirche eingetreten wären. Es versagte aber der größte Teil von ihnen. Die Raubzüge einzelner Landesherrn, wie des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Bayreuth, bei denen es vor allem auf die Eroberung und Plünderung der geistlichen Gebiete ging, und die rücksichtslose Gewalt, die die siegreichen Protestanten in den besetzten katholischen kaisertreuen Gegenden anwandten, um die Bewohner zum Abfall von ihrer Religion und ihrem rechtmäßigen Herrn zu bringen, hatten allgemeinen Schrecken und Unsicherheit zur Folge und erfüllten gerade die geistlichen Herren mit lähmender Angst. Sie suchten, um ihren Besitz besorgt, nur noch den Frieden im Land zu retten und schlossen sich an die weltlichen Fürsten an, die den Unordnungen entgegenwirken wollten. Die religiösen Interessen mußten dagegen zurücktreten, wofern sie überhaupt bei ihnen noch ein Gewicht hatten; denn es waren unter ihnen genug, die vom Übertritt zum Protestantismus nicht weit entfernt waren und ihre Stifte in weltliche Herrschaften umzuwandeln sannen.

So war die Lage des Königs, als der öfter verschobene Reichstag nun endlich zusammentrat, fast hoffnungslos. Er besaß weder die rechtliche Möglichkeit noch die physische Macht, die Reichsstände zu zwingen, der Neuerung zu entsagen. Jeder Versuch in dieser Richtung hätte ihn nicht nur der so unentbehrlichen Hilfe gegen die Türken beraubt, sondern den angedrohten offenen Widerstand heraufbeschworen, der für die katholische Kirche in Deutschland wohl das Ende bedeutet hätte.

Schon die Eröffnung des Reichstags zeigte den Geist, der ihn beherrschen sollte. Nur wenige geistliche und weltliche Fürsten hatten sich persönlich eingefunden. Die bedeutenden protestantischen Landesherrn hielten sich geflissentlich abseits; nur die Herzöge von Württemberg und Baden erschienen, von denen jener die Führung der Protestanten übernahm. Aber auch von den noch katholischen Bischöfen, denen Ferdinand so dringend die Notwendigkeit ihres Erscheinens hatte darlegen lassen, waren nur drei außer dem Augsburger Bischof Kardinal Otto von Truchseß gekommen. Die große Mehrzahl der Fürsten hatte bloß ihre Gesandten und Räte nach Augsburg geschickt, ein Umstand, der sich auch noch ungünstig für die religiöse Frage auswirken sollte; denn die Gesandten waren zumeist noch radikaler als ihre Herrrn; selbst unter den Vertretern der geistlichen Fürsten waren Männer,

die dem katholischen Glauben höchstens gleichgültig gegenüberstanden, nur das politische Interesse ihrer Herrn kannten und daher dem Drängen der Gegenseite rasch erlagen.

In der Proposition, die König Ferdinand dem Reichstag bei seinem Beginn vorlegte,[2] wurde als erster Punkt die Neuordnung der Wahrung des Reichsfriedens, „die Verhütung von weiterer innerer Empörung und die Beruhigung des Reiches" zur Beratung und Beschlußfassung vorgeschlagen. Sicherheit im Land war Voraussetzung zur Türkenhilfe, die für Österreich so notwendig war. Darnach sollte die Religionsfrage, die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit zur Lösung kommen. Schon in Passau waren dafür vier Wege angegeben worden: ein allgemeines Konzil, eine Nationalsynode, ein Reichstagsbeschluß oder ein Religionsgespräch. Ferdinand, den sein kaiserlicher Bruder gemahnt hatte, nichts zuzulassen, wodurch sein Gewissen beschwert und die Einigung noch weiter hinausgerückt werde, bezeichnete in seiner Proposition mit sehr ernsten Worten die schlimmen Folgen der langen Religionsspaltung für Deutschlands politische Geltung und sittliche Haltung. Als bestes Mittel zur Überwindung dieses trostlosen Zustandes, die er die wichtigste und höchste Aufgabe der Tagung nannte, gab er ein allgemeines Konzil an, das aber zur Zeit nicht leicht berufen werden könne. Er erklärte sich jedoch bereit, alles dafür in Bewegung zu setzen, wenn der Reichstag sich für diesen Weg entscheide. Es müsse in diesem Fall nur eine vorläufige Regelung zur Erhaltung des inneren Friedens im Lande getroffen werden. Wenn die Versammlung aber eine solche Lösung nicht wolle, bleibe nur ein neues Religionsgespräch; denn für ein Nationalkonzil lägen keine Regelungen vor, da es bisher nicht gebräuchlich gewesen sei. Es mag sein, daß der König, der die ganze Tiefe der Gegensätze zwischen den beiden Religionsparteien damals kaum völlig erfaßte, von einer Verhandlung zwischen den Theologen eine Einigung erwartete, trotz des Mißerfolges aller bisherigen Aussprachen. Auf jeden Fall wollte er offenbar einer endgültigen Anerkennung der Spaltung durch den Reichstag ausweichen.

Es gelang ihm aber nicht, die in Aussicht genommene Arbeitsteilung durchzusetzen. Der Reichstag ging sogar über die ursprüngliche Fragestellung nach der Wahl eines Mittels zur Wiedervereinigung weit hinaus und verlangte gerade das, was der Römische König und die noch überzeugten Katholiken vermeiden wollten: die grundsätzliche Zubilligung eines „unbedingten immerwährenden Friedens" für die Neugläubigen, der auch in Kraft bleibe, wenn keine Versöhnung der beiden Gruppen erreicht werden könne". Am 5. März begannen die Verhandlungen und am 11. März war der Beschluß bereits gefaßt, der im „gemeinen Reichsrat durch den Mainzischen Kanzler im Namen der Kur- und anderen Fürsten vorgetragen" wurde.[3]

Dieser erste Sieg war von den Protestanten nach heftigen Kämpfen im Kurfürstenrat, der bei diesem Reichstag stets eine tonangebende Rolle spielte, errungen worden. Die Vertreter der drei Erzbischöfe von Mainz, Köln und Trier wichen endlich vor dem Drängen und Drohen der drei weltlichen Kurfürsten zurück, die immer betonten, daß ohne diese Sicherung der religiösen Freiheit der Protestanten ein Landfriede unmöglich sei. Dazu berie-

[2] *Lehemannus,* a.a.O., S. 7—12. [3] Ebd. S. 12.

fen sie sich auf das ihnen gegebene Versprechen bei den Verhandlungen in Passau.

Als der Beschluß im Fürstenrat zur Behandlung kam, in dem die Katholiken durch die Stimmen der Bischöfe und Äbte doch noch ein Übergewicht hatten, war es nur einer, der rundweg widerstand, der Kardinal von Augsburg, Bischof Otto von Truchseß. Mit dem ganzen Gewicht seiner katholischen Überzeugung, gestützt auf die alte katholische Lehre, erklärte er es für unmöglich, eine Spaltung der einen katholischen Kirche gutzuheißen und dem Reichstag Zuständigkeit für eine solche Entscheidung zuzuerkennen. Am 23. März übersandte er der Versammlung noch eine förmliche Verwahrung, die er durch seinen Orator vor den Ständen öffentlich verlesen ließ, in der er nach Betonung seiner Friedensliebe aber auch seiner eidlich übernommenen Pflichten gegen Papst und Kaiser es als unerlaubt für sich erklärte, dem Beschluß beizutreten. „Ehe er sich darüber in einige Traktate einlasse, wolle er sich Leib und Leben und was er auf dem Erdreich habe, standhaftiglich verzeihen, und vor Gott und Welt hiermit sich ausdrücklich vorbehalten, bei Eid und Pflicht wie ein beständiger Christ und geborener Deutscher bis in den Tod zu verharren."[4]

Die Vertreter einer Anzahl von Kirchenfürsten versuchten noch durch Einführung der Klausel: „soweit es ihre Amtspflicht gegenüber ihrer Kirche erlaube", dem Zugeständnis seine Unbedingtheit zu nehmen, zogen sie aber zurück, als sich die Gegenpartei die Verhandlungen abzubrechen anschickte und nicht einmal Zeit zu einer Nachfrage bei ihren Auftraggebern gewähren wollte. Damit wurde die Möglichkeit einer gewaltsamen Lösung der Religionsfrage mit all ihren Folgen für die katholische Kirche in Deutschland und ihren Schrecken für die öffentliche Sicherheit wieder sichtbar.

Wie der so bewilligte Friede aussehen sollte, war der Gegenstand der langdauernden und schwierigen Verhandlungen, die nun unter Vorlage zahlreicher langatmiger Gutachten mit Repliken und Dupliken des Königs und der verschiedenen Gruppen der beiden Parteien in Kommissionen und im Plenum der drei Kurien des Reichstags geführt wurden. Die wichtigsten Entscheidungen, die zu treffen waren, bezogen sich auf die Fragen: welche Bekenntnisse anzuerkennen wären, wem das Recht der Religionswahl und ungehinderten Religionsfreiheit zustünde, wie die Untertanen zu behandeln seien, die sich den Vorschriften ihrer Landesherren über einen Religionswechsel nicht fügen wollten. Dazu kamen die ernsten Streitigkeiten über das Schicksal der bereits in den Besitz protestantischer Herren übergegangenen kirchlichen Güter und Gebiete, über die Jurisdiktionsrechte der Bischöfe in Ländern, die sich vom katholischen Glauben abgewandt hatten. Wiederholt erhoben sich auch von neuem die Fragen über die Dauer dieses Friedens und die Mittel, die zur Überwindung der Glaubensspaltung anzuwenden seien. Die religiösen Verhältnisse des Adels in den Stiftslanden und der konfessionellen Minderheiten in den Reichsstädten veranlaßten lange Beratungen. Schließlich wurde jedoch in allen diesen oft so heftig umstrittenen Fragen eine Einigung erzielt, in den meisten Fällen dadurch, daß König

[4] Die Einsprüche des Augsburger Kardinals finden sich mehrfach in Bänden der Vatik. Bibliothek, z. B. Barb. lat. 2574, f. 207v—208v, Vat. lat. f. 98r—98v, bei *Lehemannus*, a.a.O., S. 12.

Ferdinand und die katholischen Stände zurückwichen mit der wohl meistens zutreffenden Begründung, die auch in den Berichten der Nuntien angeführt wird, damit schlimmere Folgen zu verhüten. Ein Punkt blieb unerledigt, obwohl sich der König selbst wiederholt für seine Lösung im katholischen Sinne mit aller Entschiedenheit und Eindringlichkeit eingesetzt hatte: die Frage, ob auch Kirchenfürsten, die zum Protestantismus überträten, unbehelligt bleiben sollten und ihre Titel und Rechte als Landesherren und Prälaten und ihre Einkünfte behalten dürften. Die katholischen Stände, geistliche wie weltliche, verteidigten hier standhaft die Forderung, daß Bischöfe, die dem katholischen Bekenntnis entsagten, auch ihrer Würde entkleidet werden müßten und daß dies in den Frieden aufgenommen werden sollte. Selbst Mainz, das sich so oft den Forderungen der Neugläubigen rasch gefügt hatte, war diesmal unerbittlich. Man wußte, daß bei der von seiten der Neugläubigen bisher schon befolgten, oft gewaltsamen und unredlichen Methode, Hochstifte unter die Leitung reformfreundlicher Persönlichkeiten zu bringen und dann dem Protestantismus zuzuführen, bald alle Stifte in den Händen protestantischer Herren sein würden. Auch Ranke urteilt in diesem Sinn: „Unleugbar ist, daß der Vorschlag (auch den hohen Prälaten volle Freiheit zum Übertritt zu lassen) die größte Gefahr für den Katholizismus einschloß. Bei weitem die meisten Reichsfürsten waren evangelisch und leicht konnten alle Stifte von ihnen eingenommen werden. Man darf sich nicht wundern, wenn sich die Geistlichen lebhaft zur Wehr setzten."[5] Aber die Protestanten waren nicht zu bewegen, der Aufnahme dieses sog. Reservatum Ecclesiasticum oder Geistlichem Vorbehaltes als eines von beiden Teilen anerkannten Reichsgesetzes in die Friedensbedingungen zuzustimmen, nicht einmal durch das Zugeständnis fortdauernder Religionsfreiheit für die bereits zum Protestantismus übergetretenen Ritter, Städte und Gemeinden in den Stiftsländern, eine Bestimmung, die aber auf Verlangen der katholischen Stände nicht in den Abschied aufgenommen wurde. So konnte ihn Ferdinand nur kraft der ihm vom Kaiser gegebenen Vollmacht in das Friedensinstrument, das mit dem Abschluß des Reichstages am 25. Sept. 1555 veröffentlicht wurde, aufnehmen, wozu die Protestanten keine Einwendung machten. Diese fehlende Zustimmung zu einem der wichtigsten Punkte des großen Gesetzeswerkes brachte aber eine gewisse Rechtsunsicherheit mit sich und führte in der Folge zu harten Auseinandersetzungen und Konflikten. Indem man diese kaiserliche Rechtsatzung angriff, nahm man aber auch der Nebendeklaration über die Religionsfreiheit der Protestanten in den Ländern unter kirchlicher Herrschaft ihre Geltung, da sie auch nur kraft der vom Kaiser dem König Ferdinand verliehenen Vollmacht Rechtskraft besaß.

Die Bestimmungen des Religionsfriedens über die kirchlichen Verhältnisse, die sich im Wortlaut und Auszug sehr häufig in Archiven und Bibliotheken finden, sind gut zusammengefaßt in einer Handschrift, deren Urschrift in die Zeit des Vertrags zurückreichen dürfte. Wir geben den lateinischen Text in treuer Übersetzung wieder:[6]

[5] Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation (München 1924) Bd. V, S. 238 f.

[6] Er findet sich mit der Überschrift „Capita summatim excerpta ex Pace Religionis in Conventu Imperii Augustanae 1555" in Bd. 669 des Archivs der Gregorianischen Universität, f. 39—40.

„Was die Religion angeht, ist beschlossen worden:
daß weder der Kaiser noch der Römische König noch sonst ein Fürst irgendeinen von den Reichsständen mit Krieg überziehen oder irgendeinem der Fürsten auf irgendeine Weise Nachteil zufügen darf wegen seines Augsburger Bekenntnisses, seines Glaubens, seiner Religion, seiner kirchlichen Vorschriften oder wegen der Zeremonien, die jetzt im Gebrauch sind oder später von den Fürsten in ihren Ländern eingeführt werden. Daß umgekehrt die Fürsten des Augsburger Bekenntnisses auf keine Weise, weder durch Krieg noch anderswie denen Schaden zufügen dürfen, die der alten Religion angehören, mögen es weltliche oder geistliche Stände sein.

Alle anderen (die nicht einer dieser beiden Religionsparteien anhängen) haben keinen Anteil an diesem Frieden, sondern sind davon vollständig ausgeschlossen.

Ferner darf keiner von den Reichsständen einen anderen Fürsten oder seine Untertanen zu seiner Religion hinüberlocken oder sie gegen den eigenen Herrn in seinen Schutz nehmen oder verteidigen.

Ferner soll man Untertanen eines Fürsten der alten Religion oder des Augsburger Bekenntnisses samt ihren Frauen und Kindern frei auswandern lassen, nachdem sie vorher ihre Güter verkauft haben.

Ferner müssen Erzbischöfe, Bischöfe, Prälaten und Geistliche, die von der alten Religion abfallen, ihrem Bistum, ihrer Prälatur und den Gütern ihrer Kirche entsagen und dem Kapitel verstatten, daß es einen neuen Bischof erwählt, der nach altem Brauch alle Kirchengüter erhält.

Was ferner die Wegnahme von Kirchengütern angeht, so sollen diese Fälle nach der früheren Vereinbarung von Passau geregelt bleiben.

Ferner soll die kirchliche Jurisdiktion in den Dingen, die zum Bereich der auf diesem Reichstag abgemachten und unterzeichneten Bestimmungen gehören, nicht länger ausgeübt werden; in dem anderen ist es gern gestattet, sie in gewohnter Weise fortzusetzen.

Es sollen einstweilen Geistliche nicht daran gehindert werden, ihre Einkünfte und Zukommnisse einzuziehen; jedoch müssen sie sorgen, daß die damit verbundenen kirchlichen Dienste durch Pfarrer pflichtgemäß versehen werden und daß die Schulen, Hospitäler in gewohnter Weise unterhalten werden.

Dieser Friede soll bis zu einem General- oder Nationalkonzil Fortdauer haben; wenn aber auf diesen keine Einigung erzielt werden kann, dann bleiben die Bestimmungen dieses Reichstags unverändert und ungebrochen in Kraft. Es müssen die Anhänger der alten Religion und des Augsburger Bekenntnisses dann weiterhin in Frieden miteinander leben, ohne daß sie einer der beiden Religionen Schaden zufügen.

Zu alledem verspricht der Herr Ferdinand im Namen des Kaisers Karls V. und im eigenen Namen, daß weder sie selbst noch ihre Nachfolger den auf diesem Reichstag eingegangenen Frieden mit Kriegsmacht umstoßen wollen, sondern daß sie vielmehr Leute, die ihn brechen, mit gewaffneter Hand niederzwingen werden.

Gleichfalls verspricht der König, die Präsidenten des Kaiserlichen Gerichts in Speyer anzuweisen, daß sie keine gegen diesen Frieden gerichteten Aufträge zur Ausführung bringen oder Prozesse dagegen beginnen."

Bisher haben wir die Auseinandersetzung über den Religionsfrieden nur als einen zwischen den deutschen Katholiken und Protestanten zu lösenden Streit betrachtet; es gab aber noch eine weitere Stelle, die auch an diesen Abmachungen aufs höchste interessiert und rechtlich daran beteiligt war und darauf auch einzuwirken suchte: das römische Papsttum.

Auf frühere Reichstage hat die römische Kurie durch ihre Legaten bedeutenden Einfluß ausgeübt. Eine Reihe von Umständen brachte es mit sich, daß diese persönliche Einwirkung bei der so wichtigen Augsburger Versammlung von 1555 geringer war und zeitweise, in entscheidenden Tagen, fast ganz fehlte.

Zu diesen Umständen gehört an erster Stelle der zweimalige Pontifikatswechsel während der Dauer des Reichstages. Kurz nach dessen Beginn, am 23. März, starb Julius III. (Giovan Maria del Monte); der edle Marcellus II. (Marcello Cervini), sein Nachfolger, die große Hoffnung aller Reformfreunde, regierte nur drei Wochen; dann erhielt am 23. Mai der strenge heißblütige Paul IV. (Gian Pietro Carafa) die dreifache Krone. Nun ist zwei-

fellos ein Pontifikatswechsel zumeist nicht mit einem vollen Systemwechsel gleichzusetzen; denn die neuen Päpste haben immer bereits als Kardinäle an der Leitung der Kirchenregierung Anteil gehabt. Aber die Zeit der Sedisvakanz und Wahl und der Amtsantritt eines neuen Papstes ist doch stets mit so vielen neuen Fragen, Wünschen, Zeremonien, Verpflichtungen und Neuordnungen in der ganzen Kurienverwaltung verbunden, daß Hemmungen in der Erledigung der laufenden Geschäfte unausweichlich sind; solche Verzögerungen werden in solch entscheidenden Zeiten doppelt fühlbar. Der Regierungsantritt Pauls IV., eines Mannes von so ausgeprägter und unbeugsamer Art, brachte dazu einen tieferen Wandel in der Einstellung des Papsttums gegenüber vielen Fragen mit sich.

Eine für die katholische Sache sehr ernste Folge des Todes Julius III. war die Abreise ihrer beiden wirklichen Führer auf dem Reichstag, des Kardinals Giovanni Morone, der erst kurz zuvor als Legat gekommen war, und des mutigen Augsburger Bischofs, des Kardinals Truchseß, die sich beide zum Conclave begeben mußten und zum Reichstag nicht mehr zurückkehrten.[7] Zudem berief der neue Papst Paul IV., der Deutschland nicht näher kannte, den Nuntius bei König Ferdinand, Zaccaria Dolfino, zu sich, um persönlich von ihm über die Lage unterrichtet zu werden. Ihn konnte der für die Nuntiatur in Polen bestimmte Veroneser Bischof Luigi Lippomano, der Weisung erhielt, auf seiner Reise nach Warschau in Augsburg vorübergehend Aufenthalt zu nehmen, nicht ersetzen, zumal auch er nur kurze Zeit in der Reichstagsstadt belassen wurde. Nach seiner Abreise, die ihm in einem Breve vom 14. August befohlen wurde, war in Augsburg kein Vertreter des Papstes mehr — und das in den letzten entscheidenden Wochen vor dem Rezeß. Welcher Schaden das für die katholische Sache war, läßt sich aus den uns erhaltenen Berichten der Nuntien erschließen. Wenn diese auch anscheinend nicht unmittelbar in die Verhandlungen eingriffen, wie das bei früheren Reichstagen zu geschehen pflegte, so waren sie doch unaufhörlich bei dem König und den katholischen Fürsten tätig, um bedenkliche Zugeständnisse aufzuklären und womöglich zu verhindern.[8] Ihr Einfluß war groß und von der Gegenpartei gefürchtet und bekämpft. Paul IV. suchte durch Breven an König und Fürsten die bestehenden Mängel wettzumachen, konnte aber keinen entscheidenden Einfluß mehr gewinnen.

Daß die Päpste es unterließen, zum Reichstag oder wenigstens zum Römischen König und zu den katholischen Fürsten einen oder mehrere erfahrene, fähige und angesehene Männer als Legaten oder Berater zu senden, hatte seine Ursache nicht bloß, wie Pastor bei Julius III. ausführt, in „schlimmen Erfahrungen, welche die Vertreter des Papstes auf früheren Reichstagen gemacht hatten", sondern auch darin, daß sie nicht genügend werteten, was auch damals noch eine gut ausgewählte und geschickt geführte Legation zu leisten oder wenigstens zu verhindern imstande war, und die wirklichen Verhältnisse in Deutschland und auf dem Reichstag nicht richtig durchschauten. Julius III. sah sie zu hoffnungslos an und scheute jedes Eingreifen, während Paul IV. sie durch sein bloßes Machtwort an den König und die katho-

[7] Nach dem Breve Pauls IV. an den greisen Vater des Augsburger Kardinals vom 6. Sept. 1555 war Truchseß noch in Rom und mußte wegen wichtiger Beratungen auch noch länger dort bleiben. [8] Vgl. *Maurenbrecher*, a.a.O., S. 170, 171 f., 173 f., 177, 178 ff.

lischen Fürsten meistern zu können vermeinte, wobei er den Einfluß des Papstes und die tatsächliche Macht dieser Herren überschätzte.

Diese Haltung der beiden Päpste hing mit ihren Persönlichkeiten eng zusammen. Julius III., schon alternd und viel krank, war, wie Pastor zeigt,[9] ein Mann, in dem zwei Zeitalter vereint waren: die leichtlebige Renaissance und die Reform mit ihrem Erneuerungswillen. Wie die Zeiten sich geändert hatten, kam ihm nicht genügend zum Bewußtsein, und alle Folgerungen aus der ganz neuen Lage der Kirche hat er nicht gezogen. Dazu fehlte es ihm aber auch an Entschlußkraft und Mut; weich und schwach, scheute er selbständiges festes Handeln, wie die Zeit es erforderte, und ließ, der Schwierigkeiten müde, den Dingen oft ihren Lauf. Zudem waren in den Jahren, die dem Augsburger Reichstag vorausgingen, wichtige Ereignisse eingetreten, die sein Interesse ebensosehr, wahrscheinlich sogar noch mehr in Anspruch nahmen als die mit so vielen Enttäuschungen verbundenen deutschen Angelegenheiten.

Neben dem Fortschritt des Protestantismus auch außerhalb Deutschlands erhob sich die Aussicht auf Wiedergewinnung Englands, wo die katholische Königin Maria Tudor den Thron bestiegen und bald darauf den viel jüngeren Sohn Karls V., den späteren König Philipp II., geheiratet hatte; dann dauerte immer noch der Krieg zwischen Spanien und Frankreich fort, in dem es in diesen Jahren zu schweren Kämpfen in Oberitalien und an den Grenzen des Kirchenstaates gekommen war sowie zu gefährlichen Vorstößen der mit Frankreich verbündeten Türken gegen die italienischen Küsten. Wieviel unternahm der Papst, um die beiden großen katholischen Mächte zum Frieden zu bestimmen, ohne den eine erfolgreiche Bekämpfung der Neuerung in Deutschland, Böhmen, Ungarn und Polen unmöglich war.

Es ist begreiflich, daß bei so großen und brennenden Ereignissen die deutsche Frage etwas zurücktrat. Dennoch bleibt es auffällig, daß sich der Papst so lange sträubte, für den Augsburger Reichstag, der 1554 ausgeschrieben worden war, einen Legaten zu ernennen; denn von mehreren sehr einflußreichen Stellen war die Bitte darum an Julius III. gerichtet worden. Kaiser Karl V. und König Ferdinand hatten wiederholt und sehr dringend darum gebeten, und der in Rom so hoch angesehene Bischof von Augsburg, Kardinal Otto von Truchseß, hatte in mehreren sehr deutlichen Briefen dazu gemahnt und schließlich sogar seinen Sekretär, dem er eine eingehende Instruktion mitgegeben hatte, in Rom wieder darum anhalten lassen.[10] Auch der Nuntius bei König Ferdinand, der Bischof von Lesina, Zaccaria Dolfino, der beim Papst trotz seiner jungen Jahre — er zählte bei seiner Ernennung erst 26 Jahre — besonders geschätzt war und allem Anschein nach sich sogar eines ganz persönlichen Wohlwollens bei Julius erfreute und auch bei dem König ungewöhnliches Vertrauen genoß, hatte die gleiche Bitte immer wieder vorgetragen.[11]

---

[9] Geschichte der Päpste, Bd. VI[10—12], 1928, S. 116 f.

[10] Das Schreiben des Kardinals mit diesen Bitten an den Papst vom 25. Juni 1554 befindet sich im Vat. Archiv, Principi 20, f. 639—41[r]; einen Brief an Kardinal Cervino bringt *A. v. Druffel*, Briefe und Akten, Bd. IV, 1896, S. 547. Die Instruktion ist im Vat. Arch. Misc. Arm. II, v. 99, f. 43—48.

[11] Über Dolfino (oft auch Delfino genannt) vgl. *Pastor*, a.a.O., Bd. VI, S. 167[n]; Bd. VII, S. 370 ff., 571; ferner *S. Steinherz*, Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560—1572, Bd. I,

In der ersten, vom 31. März 1554 datierten, uns erhaltenen Depesche des Kardinals Cornara, der damals die Korrespondenz mit dem deutschen Nuntius besorgte,[12] berührt der Schreiber die von Dolfino gemachte Anregung einer Legation zum Reichstag, tut sie jedoch mit der kurzen Bemerkung ab, daß der König im Verein mit dem Nuntius die Dinge schon meistern würde. Dolfino hatte dann von Gesprächen mit dem König berichtet, in denen der Wunsch Ferdinands und seines kaiserlichen Bruders, für Augsburg einen Legaten zu erhalten, erörtert worden war. Zwei Namen waren für den Posten genannt worden. Der Nuntius hatte dabei auch gemeldet, daß in Deutschland die Rede gehe, der Papst habe diese Bitte ungnädig aufgenommen. Dazu bemerkt Cornara in seinem Brief vom 7. Juli 1554, alles, was vom König komme, werde von seiner Heiligkeit stets als höchst dankenswert angesehen. Daß dem Papst diese Anregung mißfalle, sei unrichtig. Um sie auszuführen, müsse man zuerst sicher sein, daß sie zur Beruhigung der Leiden Deutschlands beitrage; der Papst fürchte aber, daß das Ergebnis einer Legation sehr den Absichten der Majestäten entgegengesetzt sein werde. Der Nuntius wird dann ermächtigt, von dieser Erklärung Gebrauch zu machen, wenn er wieder die gleiche Klage gegen den Papst zu hören bekomme, und insbesondere zu versichern, daß auch die Bezeichnung von zwei Persönlichkeiten für die Legatenstelle dem Papst keineswegs peinlich gewesen, sondern von ihm durchaus nach den Beweggründen des Königs beurteilt worden sei. Die beiden Vorgeschlagenen dürften wohl die Kardinäle Morone und Pighino gewesen sein, die in der Instruktion des Kardinals von Augsburg für seinen nach Rom gesandten Sekretär als beste Kandidaten benannt werden. Die folgenden Antworten Cornaras auf die zahlreichen Berichte des Nuntius, die immer genau mit ihrem Datum angeführt werden, machen keine weitere Erwähnung des bevorstehenden Reichstages, was merkwürdig ist, weil gerade in diese Zeit die so dringenden Appelle des Augsburger Kardinals um Sendung von Legaten fallen. Diese römischen Schreiben behandeln überhaupt die deutschen Belange nur kurz. Ganz fehlen Aufmunterungen und Ratschläge, Fragen und Mitteilungen über den Gang der Dinge in Deutschland. In fast allen Schriftstücken wird das Verhalten des Nuntius mit höchsten Lobsprüchen bedacht. Viel ist die Rede von anderen Zeitereignissen, den Kriegen und Friedensbemühungen, besonders von der Lage in Italien, und öfter erhält Dolfino persönliche Aufträge des Kardinals. Der Eindruck, den man aus diesen Briefen erhält, ist der geringen Interesses für die Lage in Deutschland oder — vielleicht noch richtiger — mangelnder Entschlossenheit, irgendwie einzugreifen.

Schließlich gab Julius III. doch dem Drängen aus Deutschland nach. Die

1897, S. XXXII ff. Die Instruktion bei seiner Ernennung zum Nuntius vom 1. Dez. 1553 findet sich im Vatik. Archiv Misc. Arm. II, vol. 6, f. 589r—593r. In den Schreiben Cornaras wird häufig der Gunst des Papstes für Dolfino gedacht, so heißt es noch in dem letzten Brief des Kardinals an den Nuntius kurz vor dem Tod des Papstes: „credo d'esser amata (V. S.) oltre modo da S. S tà la quale resta satisfatta di V. S. più di quello ch'io potessi esprimere colla presente."

[12] Der Anteil Cornaras, der Julius III. offenbar sehr nahestand, an der Tätigkeit des Staatssekretariats, war bisher völlig unbekannt; *Pastor* erwähnt ihn nicht in seiner Ausführung über die Zusammensetzung des Staatssekretariats unter Julius III. (Bd. VI, VI, S. 56 bis 57); diese ist aber durch die hier benützte Handschrift des Archivs der Gregorianischen Universität gesichert.

Absendung eines Legaten ist sicher auch mitbestimmt worden durch die wiederholten Mahnungen des Kardinals Truchseß, der schon in seinem Schreiben aus Dillingen vom 26. Juni 1554 dem Papste erklärt hatte, daß es sich um Entscheidungen handle, die Deutschland von der kirchlichen Einheit für immer trennen könnten, und daß es des Papstes heilige Pflicht sei, die in Deutschland immer noch zahlreichen Katholiken zu stärken und vor Irrungen sichtbar zu schützen, wie das viele von Seiner Heiligkeit längst erwartet hätten und immer noch erwarteten; der endgültige Entschluß, einen Legaten abzuordnen, ist aber durch eine neue letzte Bitte des Königs Ferdinand ausgelöst worden. Das sagt der Nuntius in seiner so bedeutungsvollen späteren Information mit klaren Worten: „Seine Majestät war der Überzeugung, daß die Verhandlungen (über die religiöse Frage) nicht zum Ziele führen könnten ohne den Beistand und Rat des Apostolischen Stuhles; deshalb bat er von neuem und mit solcher Kraft Julius III. gesegneten Angedenkens, einen Legaten zu senden, daß Seine Heiligkeit sofort den hochwürdigsten Morone zu jenem Reichstag bestimmte."

Diese Mitteilung wird durch ein Breve Julius III. an König Ferdinand bestätigt, das bald nach Morones Abreise am 16. Februar 1555 abging. Das Schreiben enthält interessante Zusätze, die die Einstellung des Papstes zu dem Reichstag bestätigen, wie sie weiter oben schon dargelegt worden ist. Es seien schwerwiegende Gründe gewesen, die den Papst veranlaßt hätten, die Sendung eines Kardinals bis jetzt hinauszuschieben. Sie wäre sogar noch länger zurückgestellt worden, wenn nicht die vielen Schreiben und Botschaften des Königs, auf dessen Rechtschaffenheit und religiöse Gesinnung er alle Hoffnung für die Rettung Deutschlands setze, ihn schließlich bewogen hätten, alle Gegengründe beiseite zu lassen.

Noch deutlicher ist eine Antwort des Papstes an Kardinal Truchseß vom gleichen Tage. Sie zeigt die hoffnungslose Stimmung Julius III., dem die Einwirkung auf den Reichstag geradezu abgenötigt werden mußte. Es heißt da, der Papst dürfe als sorgender guter Hirt auch Dinge, die nicht streng notwendig seien, nicht unterlassen; er trachte daher, den Wünschen des Römischen Königs, soweit es möglich sei, zu entsprechen. Deshalb sende er nun den Kardinal Morone als Legaten zum König. Wenn der Legat vielleicht auch nicht das erlangen werde, was der Herrscher, er (der Papst) und alle guten Katholiken wünschten, so werde er doch das erreichen, daß man der Autorität des Papstes und der Würde des Römischen Stuhles die gebührende Achtung erweise.

Ja, dem Mainzer Erzbischof erklärt der Papst am selben 16. Februar mit nackten Worten, daß er nur auf Drängen König Ferdinands und anderer, die sich davon einen Gewinn für die Religion versprächen, einen Legaten zum Reichstag schicke, während er selbst der Auffassung sei, daß der bevorstehende Reichstag nichts behandeln werde, was für den Heiligen Stuhl von größerer Bedeutung sei. Der Kardinal solle aber zur Verfügung stehen, wenn etwas zu Gottes Ehre, zu Deutschlands Befriedung und zur Ausbreitung des katholischen Glaubens geschehen könne.

Die Wahl Morones zum Legaten war recht glücklich; denn er besaß alle die Eigenschaften, die für diese schwierige Mission erwünscht und von

Truchseß in der Instruktion für seinen nach Rom gehenden Sekretär genannt waren: er kannte Deutschland und war in Deutschland hochgeachtet; er hatte überhaupt einen großen Namen, zeichnete sich aus durch Gelehrsamkeit, vorbildliches Leben, Liebe zu den Armen, Verstehen, Güte und Sanftmut. Aber wie der Papst zuvor mit seiner Ernennung gezögert hatte, so hielt er jetzt seine Abreise wieder auf. An den Nuntius erging die Mitteilung durch Kardinal Cornara am 20. Januar 1555, die am 31. Januar wiederholt wurde, daß der Legat nach Anordnung seiner Heiligkeit erst abreisen solle, wenn nach der Ankunft der deutschen Fürsten der Reichstag wirklich zu arbeiten beginne; darüber habe Dolfino genau zu berichten. Wirklich fand die Überreichung des Legatenkreuzes und der Aufbruch des Kardinals erst am 12. Februar statt, während seine Ernennung schon im Konsistorium vom 7. Januar vollzogen worden war.[13]

Doch war auch im Februar der Reichstag, wie oben schon gesagt wurde, noch keineswegs in Tätigkeit, selbst später waren ja nur wenige Fürsten in Augsburg. Daß der Legat trotzdem nun abreiste, war, wie Kardinal Cornara am 11. Februar dem Nuntius schrieb, allein den erneuten dringenden Bitten des Königs und Dolfinos an Julius III. zuzuschreiben. Im nächstmöglichen Konsistorium solle Morone das Kreuz überreicht werden, und dann müsse er sich ohne Verzug auf den Weg begeben. Auch der Augsburger Kardinal drängte; den Legaten beschwor er, doch baldigst zu kommen.

Es scheint, daß in dieser Zwischenzeit auch Verhandlungen mit dem König stattgefunden haben, um den päpstlichen Gesandten vor Angriffen und Zusammenstößen, die mit seiner und des Papstes Ehre nicht vereinbar wären, sicherzustellen. Der König empfing nämlich, wie Dolfino berichtet, Morone mit der Versicherung, „daß auf religiösem Gebiet nichts geschehen werde, was dem Legaten mißfallen müsse und von ihm nicht gebilligt sei". Auch der Schluß des päpstlichen Breves an Kardinal Truchseß, das soeben erwähnt wurde, und strenge Mahnungen des Papstes an Morone selbst, die päpstliche Autorität ja zu wahren, weisen auf eine solche Vereinbarung hin. Daß ein Schutz des Legaten bei der leider so allgemeinen Verhetzung gegen das Papsttum notwendig war, zeigen u. a. zwei Schmähschriften gegen Morones Sendung, von denen Kopien im Vatikanischen Archiv aufbewahrt sind.[14] Sein Eintreffen in Augsburg soll bei den protestantischen Ständen große Verärgerung hervorgerufen haben.[15]

Als theologische Berater befanden sich im Gefolge des Legaten die beiden Jesuiten Jakob Lainez und Hieronymus Nadal.[16] Die bei der Aussendung von Legaten üblichen zahlreichen Empfehlungsschreiben an Fürsten und Prälaten ergingen auch diesmal; sie trugen das Datum des 16. Februar. Sein Paß ist vom 17. Februar.[17] Der Legat konnte kaum vor Ende März in Augsburg sein; denn in einem an ihn gerichteten Schreiben des Kardinals Cornara werden Berichte von ihm bestätigt, die er am 27. Februar aus Florenz und am 4. März aus Bologna gesandt hatte. Die Nachricht vom Tode

[13] Vgl. die Acta Consistorialia 1551—58 im Vatik. Archiv p. 459 bzw. 472.
[14] Miscell. Arm. 64, vol. 5, f. 26 u. 113.
[15] Vgl. *G. Egelhaaf*, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert, Bd. II, 1892, S. 588.
[16] Vgl. *Pastor*, a.a.O., Bd. IV, S. 168.
[17] Abschrift des Passus pro Revmo D. Cardinale Morone in Germaniam legato in der genannten Brevensammlung, f. 40r—41v.

Julius' III., die an seinem Todestag, dem 23. März, dem Nuntius von Rom aus zugeleitet wurde, traf, wie sich aus dessen Beileidsschreiben an das Kardinalskollegium ergibt, am 13. April in Augsburg ein. Sie war Anlaß zur raschen Rückreise des Legaten. Da Morone aber nach Dolfinos Information bei Ankunft der Nachricht noch keine zwei Wochen in Augsburg anwesend war, muß er gerade Ende März angekommen sein. Damit ergibt sich, daß er auf die wichtige erste Entschließung des Reichstags, einen dauernden Frieden einzusetzen, der grundsätzlich die rechtliche Anerkennung der „Confessionalisten", wie man damals die Anhänger des Augsburgischen Bekenntnisses nannte, betraf, nicht mehr hatte einwirken können und daß der Widerspruch der Bischöfe im Fürstenrat nicht, wie Ranke annimmt,[18] auf seine Mahnungen zurückzuführen ist. Aus dem gleichen Grund kann er es auch nicht gewesen sein, der, wie Pastor meint,[19] Truchseß zu seinem Widerspruch und Protest veranlaßt hat. Doch ist sicher, daß er bei seiner kurzen Anwesenheit seinen ganzen Einfluß aufbot, die katholischen Fürsten zu festigen. An den Nuntius war am 3. März von Kardinal Cornara Weisung ergangen, dem Legaten bei seiner Tätigkeit zur Seite zu stehen und ihm alle Ehre zu erweisen. Am gleichen Tag schrieb der römische Kardinal an Morone selbst, daß der kranke Papst ihm unumschränkte Vollmacht zu allen Schritten erteile, die er bei seiner erprobten Klugheit für zweckmäßig halte.

Aus den Ankündigungsbreven an deutsche Fürsten haben wir oben bereits einiges angeführt. Alle diese Schreiben enthalten als Hauptteil eine sehr warme Empfehlung des Kardinals, die Ankündigung von Morones Besuch zur Überbringung von Mitteilungen des Papstes und gleichsam ein Akkreditiv, die Aufforderung, ihm gleiches Vertrauen wie dem Papste selbst entgegenzubringen. Neben den schon benannten Schreiben an den König, den Kardinal von Augsburg und Kurfürsten von Mainz ergingen Breven an den Sohn Ferdinands, den böhmischen König Maximilian, an die übrigen Kurfürsten, auch an den neugläubigen von Sachsen und die damals öffentlich noch nicht vom Katholizismus abgefallenen Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg sowie an sechs andere weltliche Herren und sieben Bischöfe, davon mehrere Briefe gleichen Wortlauts. Den katholischen Adressaten wird sehr ans Herz gelegt, auf dem Reichstag die katholischen Belange und die Ehre des Heiligen Stuhles zu verteidigen. In den Schreiben an die, die der Neuerung zuzurechnen waren, wird dieser Anliegen mit keinem Worte gedacht, aber die Bitte ausgesprochen, dem Legaten die gebührende Achtung nicht vorzuenthalten. Das Schreiben an den jungen böhmischen König ist um einen Ton herzlicher als das an die anderen weltlichen Kurfürsten, verrät aber doch in seiner zurückhaltenden Art, daß man sich der religiösen Einstellung Maximilians bei der Abfassung des Schreibens bewußt war.

Der rasche Tod Julius' III. machte diesem Versuch, den Reichstag im katholischen Sinn zu beeinflussen, ein Ende. Eine Frage aber dürfte man doch vielleicht dazu noch stellen: wie nämlich Morone, wohl der bedeutendste Mann, über den die Kurie damals verfügte, selbst über seine Auf-

[18] a.a.O., S. 283. [19] a.a.O., S. 564.

gabe dachte. Daß er ihre Schwierigkeiten kannte, ist gewiß. Er wußte von seinen zahlreichen früheren Missionen nach Deutschland, welch ein Abgrund die Neugläubigen von der alten Kirche trennte. Es scheint, daß er an der Möglichkeit, etwas zu erreichen, gezweifelt und den Papst um Abbruch seiner Legation gebeten hat. Er erhielt nämlich im März[20] nach dem Brief, in dem ihm Vollmacht zu allen notwendigen Entscheidungen gegeben worden war, noch ein weiteres Schreiben von Kardinal Cornara, das übrigens noch einmal sehr klar die Einstellung Julius' III. zur deutschen Sache zeigt. Es war da zu lesen, die Hoffnungen, die Dolfino zu erwecken versucht habe, hätten den Papst nicht von seiner Überzeugung der Vergeblichkeit der Legation abbringen können, er fühle sich aber trotzdem verpflichtet, um nichts zu unterlassen, dem Kardinal aufzutragen, die Reise langsam fortzusetzen. In Augsburg solle er dann prüfen, ob sich etwas erlangen lasse und dann selbst einen Entschluß fassen. Diese Worte sind ausdrücklich als Antwort auf einen Brief des Legaten aus Bologna bezeichnet. Besagen sie nicht, daß Morone in seinem Schreiben zum Aufgeben der Reise geraten hatte und daß die Vollmacht, die er erhielt, ihn auch berechtigte, die Legation zu beenden?

Daß die Abreise des Legaten und des gleichgesinnten Augsburger Kardinals für die katholische Sache ein schwerer Schaden war, kann man aus den wenigen späteren uns bisher bekannt gewordenen Berichten des Nuntius herausfolgern. In ihnen wiederholt sich regelmäßig das gleiche Bild: immer neue Forderungen der Protestanten unter Drohung und stetes Zurückweichen und Zugeben der Katholiken trotz aller Vorstellungen des Nuntius, daß es um Wesentliches gehe, ja schließlich um den Fortbestand der katholischen Kirche in Deutschland. Dolfino übersieht dabei die Zwangslage der Bischöfe keineswegs und weiß sie geschickt geltend zu machen, namentlich entschuldigt er den ihm so nahestehenden König, daß er wirklich katholisch sein und retten wolle, was noch zu retten sei.[21] Es klingt aus diesen Berichten, die den Kampf um all die Dinge zeigen, die wir oben als umstritten aufgezählt haben, doch auch deutlich heraus, daß es den Katholiken und vor allem einer Reihe von Bischöfen an Überzeugung, Interesse und Bekennermut fehlte, daß hinter dem oft als Entschuldigung ihrer Zugeständnisse angeführten „minus malum" sich auch Furcht und Feigheit verschanze. Man kommt beim Lesen dieser Berichte doch zu dem Urteil, daß es gewiß gut gewesen wäre, wenn neben dem jugendlichen Nuntius noch ein Mann vom Rang und dem persönlichen Ansehen eines Morone an der Seite des Königs gestanden hätte. Wenn er auch sachlich nichts erreicht hätte, es wäre doch alles mit mehr Würde und einem mehr sachlichen und festen Nein geschehen und größere Geschlossenheit und Besinnung wären langsam eingekehrt.

In Rom war noch vor der Abreise der beiden Kardinäle von Augsburg der treffliche Marcello Cervini zum Papst gewählt worden. Die Kürze seines Pontifikates machte ihm eine Stellungnahme zum Augsburger Reichstag unmöglich. Auf Marcello II. folgte am 23. Mai 1555 Paul IV. Mit ihm gelangte ein Mann der strengsten Richtung in der sich anbahnenden katholischen Erneuerung und von hochmittelalterlichen Anschauungen über die allum-

[20] In der Handschrift der Briefe Cornaras fehlt bei diesem Brief die Tageszahl.

[21] So z. B. in den Depeschen des Nuntius vom 2. und 8. Juni und 31. Juli 1555 vgl. *Maurenbrecher*, a.a.O., S. 170, 172f., 177.

fassende Gewalt des Papsttums[22] an die Spitze der Kirchenregierung. Es ist nicht nötig, seinen Charakter, der so wohl bekannt ist, hier zu schildern. Treffend hat Ranke ihn, der trotz seiner 78 Jahre noch im Besitz seines ganzen Feuers und seiner harten Energie war, gezeichnet: „Er folgte immer den Impulsen des Augenblicks. Sie wurden ihm aber von einer in einem langen Leben ausgebildeten, zur Natur gewordenen Gesinnung beherrscht. Keine andere Pflicht, keine andere Beschäftigung als die Wiederherstellung des alten Glaubens schien er zu kennen."[23]

Von einem Manne seiner Art konnte man kaum Verständnis für das erwarten, was in Deutschland vorging, und vielleicht noch weniger für die Haltung der Katholiken in der großen Auseinandersetzung mit den Neugläubigen. Wenn es um den Glauben und die Rechte der Kirche ging, gab es bei Gian Pietro Carafa kein Nachgeben, kein minus malum. Mit Ketzern verhandelte er nicht.

Über die Lage in Deutschland, das er nicht aus eigener Anschauung kannte, und den Reichstag wurde er zunächst von Morone und Truchseß, also zwei Männern, die um die Dinge Bescheid wußten und sie sicher sehr ernst, aber nicht ohne Verständnis betrachteten, unterrichtet. In seinen nächsten Schreiben hat sich der neue Papst bei seinen Klagen und Anerkennungen nicht selten auf sie berufen. Auch das Zeugnis des Nuntius führte er wiederholt an. Dessen Berichte, in denen er mit Rücksicht auf des Papstes Gesinnung vorsichtig den Gang mancher Ereignisse als weniger schuldbar hinstellt, mußten doch auf einen so geradlinigen und unbeugsamen Charakter eher aufreizend wirken. Durch Dolfino erhielt die Kurie auch manche Dokumente aus den Verhandlungen des Reichstages;[24] es dürfte wohl ein Teil der vielen Schriftstücke, die das Vatikanische Archiv und andere römische Sammlungen aus diesem Jahr besitzen, ursprünglich durch den Nuntius nach Rom gesandt worden sein. Doch erlangte Paul IV., wie alle seine Äußerungen zeigen, trotz dieser Informationen nie ein richtiges Urteil über die wirkliche Verteilung der Kräfte in Deutschland und die Schwäche der Katholiken und des Königs.

Entsprach es auch der religiösen Einstellung Pauls IV., die Augsburger Tagung rundweg zu verwerfen, so spielten doch auch in seine Ablehnung politische Gefühle. An der Spitze der ganzen dem kirchlichen Recht und der päpstlichen Autorität so widerstreitenden Verhandlung von Laien und Häretikern stand ein Mitglied des ihm so verhaßten Hauses der Habsburger. Galt sein Zorn in erster Linie dem spanischen Herrscher Karl und dessen Sohn Philipp, dem König von Neapel, so war doch Ferdinand ihr nächster Verwandter und der Stellvertreter des Kaisers.[25] Sicher haben die späteren Zusammenstöße des Papstes mit dem Römischen König wegen seiner feierlichen Anerkennung des Augsburger Friedens, des fortschreitenden Abfalls in Österreich und namentlich wegen der Wahl Ferdinands zum Kaiser, die ohne Befragen des Papstes geschah und mit erneuter Bestätigung des von ihm verworfenen Friedens erfolgt war, erst den vollen Grimm Pauls IV.

[22] Vgl. *Pastor*, a.a.O., S. 366f., 572f. [23] Die römischen Päpste, Bd. I, S. 163.
[24] Im Schreiben Cornaras vom 17. Juli 1554 wird erwähnt, daß der Nuntius eine „Nota de' gravami dell'Imperio" mit einem seiner Berichte mitgesandt habe.
[25] Vgl. *Pastor*, a.a.O., S. 384ff.

gegen Ferdinand erweckt, so daß er ihn als Ketzer bezeichnete und geradezu behandelte;[26] aber es ist doch sehr bezeichnend, daß in dem gegen ihn eingeleiteten Verfahren die Vorgänge des Jahres 1555 unvergessen blieben.

Die ersten Breven des Papstes am Tage nach seiner Wahl an den Kaiser und seinen Bruder mit der Anzeige von seiner Erhebung zeigen die üblichen freundlichen Formen; es wird darin wohl die Herstellung des Friedens unter den Mächten dringend empfohlen; von der Glaubensspaltung aber ist nicht die Rede. Diesen Schreiben folgte am 27. Mai noch ein Breve an Ferdinands Sohn Maximilian, das in sehr gütigen Worten abgefaßt war und über des jungen Königs religiöse Haltung[27] ganz hinweggeht. Der Brief war eine ungewöhnliche Aufmerksamkeit, wie der Schreiber selbst darin andeutet. Auch in dem schönen Dankschreiben Pauls IV. vom 15. Juni für Ferdinands Glückwünsche zu seiner Wahl geht der Papst noch nicht auf die Augsburger Verhandlungen ein; er spricht nur den Wunsch aus, daß der König der leidenden Christenheit helfen und Ungarn von den Türken und Deutschland von den Ketzern befreien möge. Es ist aber doch bezeichnend, daß er dann eingehend von der gerade erfolgten, auch für das Reich vorbildlichen Rückkehr Englands zum Gehorsam gegen den Papst spricht, und es dürfte auch mehr als eine bloße Höflichkeit sein, wenn er am Ende dem König Glück zu seinen vortrefflichen Söhnen wünscht, wobei der Älteste, Maximilian, vor allen gelobt wird, der von jedermann gerühmt werde und Großes verspreche.

Bald nach dem Abgang dieses Breves erfolgte das erste Eingreifen des Papstes in die Augsburger Vorgänge. Am 3. Juli erhielt der schon von Julius III. für Polen bestimmte Nuntius Luigi Lippomano, Bischof von Verona, die Weisung, den Weg über Augsburg in sein Bestimmungsland zu nehmen und dort den König und die katholischen Fürsten oder deren Gesandten aufzusuchen. Die ihm dabei gegebene Instruktion[28] ist für den Willen des Papstes, aber auch für sein Verkennen der Lage bezeichnend. Wenn der Bischof dabei feststellen würde, daß die Dinge auf dem Reichstag eine schlechte Wendung nähmen, solle er bei dem König und den katholischen Ständen darauf drängen, daß es zu keinem Rezeß mit unerlaubten Zugeständnissen komme. Dem König solle er vorhalten, daß es ihm als Katholiken und Sohn seines Hauses bei seiner Ehre nicht anstehe, etwas einzuräumen, was gegen die Rechte der Kirche sei. Von der Festigkeit des Herrschers und der Bischöfe, mit der sie nun endlich dem Ungehorsam entgegentreten müßten, hänge es ab, ob das Reich und die Herrschaft der Habsburger fortdauere; denn beide könnten ohne die deutschen Bistümer nicht bestehen. Mit den schärfsten Ausdrücken geißelt der Papst die Forderung weltlicher

[26] Ebd. S. 569 ff. Die wichtigen Gutachten der von Paul IV. eingesetzten Kommission, die sich mit der Frage der Gültigkeit der Kaiserwahl Ferdinands I. und der Notwendigkeit, ihn abzusetzen, zu beschäftigen hatte, befinden sich im Vatikan. Arch. Misc. Arm. I—XVIII, n. 244.

[27] Über die religiöse Haltung Maximilians vgl. *Steinherz*, a.a.O., S. XLII ff. In der Depesche Lippomanos aus Augsburg vom 31. Aug. 1555 wird über eine Unterredung des Nuntius mit dem kaiserlichen Gesandten in Polen berichtet, in der die zum Protestantismus neigende Haltung Maximilians behandelt wird. Nach dem Zusammenhang war sie dem Nuntius wohl bekannt. Vgl. *Maurenbrecher*, a.a.O., S. 181 f.

[28] Abgedruckt bei *Maurenbrecher*, a.a.O., S. 180—182, mit dem Datum vom 3. Juli 1555. Über die Aufgabe Lippomanos in Augsburg handelt auch ein Breve vom 9. Juli 1555.

Herren, geistliche Jurisdiktion zu erhalten. Wieder wird auf England hingewiesen und zum Schluß der Auftrag erteilt, die katholischen Fürsten gegen den König aufzurufen, wenn er dennoch zu ungerechten Zugeständnissen sich bereit zeige.

Kurze Zeit darnach erging eine ganze Reihe von Breven an den König, die Fürsten und Bischöfe. Das an Ferdinand enthält die gleichen Gedanken wie die Instruktion für Lippomano, jedoch mit einem Unterschied: es wird hier nicht mehr bloß von einer möglichen schlechten Wendung gesprochen, sondern deutlich vom Streben gewisser aufrührerischer Leute, die die Ruhe und das Glück ihres Vaterlandes aus Machtgier sprengen, die Katholiken um allen Einfluß bringen wollen und von Tag zu Tag anmaßender auftreten. Mit Worten, die an Ernst kaum zu überbieten sind, wird Ferdinand gemahnt, ihnen nicht zu weichen, und mit ergreifenden Hinweisen auf seine Pflicht als Vater rechtfertigt der Papst diese seine Forderung. Schreiben ähnlichen Inhaltes und von gleicher Kraft ergingen an die Kurfürsten von Mainz und Köln, deren Fernbleiben vom Reichstag und mangelnder Widerstand gerügt werden. Das Breve an den Mainzer Erzbischof, der durch seine entgegenkommende Haltung so viel zu den Erfolgen der Protestanten beigetragen hatte, ist von besonders scharfer Sprache; er wird aufgefordert, seinen Vertretern in Augsburg bestimmte Weisungen zu geben, daß sie beim katholischen Glauben zu bleiben hätten und sich nicht durch den Anschein des Guten, das bei so verwerflichen Dingen nie vorhanden sei, täuschen ließen. In dem Brief an den Salzburger Erzbischof finden sich folgende Sätze: „Die katholische Religion dürfe nicht von ihren eigenen Hirten verraten werden." „Jetzt sei der Augenblick, wo die Treue der Bischöfe erprobt werde, wo wahre Hirten von den Mietlingen sich scheiden müßten." An den Würzburger Bischof und zwei weitere Prälaten gelangten Schreiben von milderer Fassung, aber auch hier findet sich die ernste, jedoch diesmal wohl ehrend gemeinte Mahnung, „lieber alles zu erleiden, als etwas Verwerfliches oder dem katholischen Glauben Widersprechendes zu billigen."

Unter den Fürstenbreven ist eines an den Herzog Albrecht von Bayern gerichtet, der in Rom damals hohes, vielleicht nicht so ganz berechtigtes Ansehen genoß; in sehr anerkennenden Worten wird zum Ausdruck gebracht, daß der Papst bei der bedrohlichen Entwicklung auf dem Reichstag auf Bayerns Abwehr ganz besonders rechne. Die beiden noch katholischen Herzöge, Heinrich der Jüngere von Braunschweig und Wilhelm von Cleve erhielten gleichlautende Schreiben, die außer Mahnungen zweimal die Aufforderung enthielten, ihre Gesandten zu überwachen, damit sie nicht zu leicht dem Drängen der Gegner nachgäben, sondern treu ihre Pflicht erfüllten.

Geht man diese vielen Schreiben durch, so wird man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß sie mit Würde, erschütterndem Ernst, ausschließlich im Dienste der Kirche und Seelen geschrieben sind, aus hohem Verantwortungsbewußtsein. Zu bedauern ist, daß sie kaum auf die Einzelfragen, die damals zur Verhandlung standen, eingehen und es damit unterlassen, den Katholiken auf dem Reichstag einen Maßstab zu geben für das, was unbedingt gehalten werden mußte. Sie bleiben durchwegs zu allgemein.

Das Latein dieser Breven ist glänzend, und sehr glücklich ist auch ihre

verschiedene Abtönung nach Bedeutung und Einstellung der Empfänger. Ein weiteres Breve von diesem 6. Juli, das an Maximilian, den böhmischen König, gerichtet ist, zeigt im besonderen Maß diese geschickte Formulierung; Paul IV. dankt darin dem Sohne König Ferdinands für seine Glückwünsche und seine Huldigungsgesandtschaft zu seiner Wahl; dabei wird alles gesagt, was dem Papst gerade diesem Sorgenkind gegenüber so sehr am Herzen lag, aber in vornehmer, klug zurückhaltender Weise. Der Brief zeigt, daß Paul IV. nicht bloß ein scharfer Draufgänger war. An all den erwähnten Schreiben hatte der Papst, wie schon die Entwürfe ausweisen, nicht geringen Anteil.

Mit Lippomanos Sendung nach Augsburg und den Breven nach Deutschland war das Papsttum aus der müden Zurückhaltung, in die es unter Julius III. zu versinken drohte, herausgetreten, um sich in die Entwicklung wieder kräftig einzuschalten. Es folgte alsbald ein weiterer auffallender Schritt.

Kurz nach der Weisung an Lippomano zur Reise nach der Reichstagsstadt erfolgte an Dolfino der Befehl, nach dessen Ankunft alsbald zur mündlichen Berichterstattung nach Rom zu kommen. Er sollte sich des Königs Zustimmung dazu einholen, der in einem eigenen Schreiben davon unterrichtet worden sei; ob er, Dolfino, zurückkehre, werde erst später entschieden werden können.

Es erweckt den Eindruck, als habe man an der Kurie selbst Zweifel empfunden, ob der für Dolfinos Abberufung angegebene Grund Glauben finden werde; denn in der einschlägigen Mitteilung an Lippomano wird bemerkt, daß zwar der Ferdinand gegenüber vorgebrachte Grund genügen müsse; daß es aber doch gut sei, wenn der Bischof es noch bestätige; „sein Auftreten und Zeugnis wären jedenfalls geeignet, der Rückberufung mehr Ansehen (maiorem dignitatem) zu verleihen." Dolfino selbst erzählt in seiner Informatione, daß ihn der Bischof von Liesena in Augsburg besucht und krank angetroffen und dann in Rom gebeten habe, ihm einen Nachfolger zu geben.

Zweifellos entstand durch die Zurückziehung des bei Ferdinand sehr beliebten ordentlichen Nuntius und dessen zeitweilige Ersetzung durch einen Beobachter, der eigentlich eine ganz andere und sehr dringende Aufgabe hatte (die religiösen Verhältnisse in Polen standen in einer in Rom wohl bekannten ernsten Krise), eine höchst eigenartige Lage.

Wie ist diese Maßregel des Papstes wohl zu deuten? Zwei Dinge dürften gewiß sein: daß es sich um keine gewöhnliche Berufung zur Berichterstattung handelte; denn mit dieser hätte man wohl die Versicherung baldiger Rückkehr verbunden; und ferner, daß die Tatsache der Einschaltung und Ermächtigung Lippomanos, eines Mannes des besonderen Vertrauens Pauls IV., zur Prüfung der Verhältnisse auf dem Reichstag und seine Ermächtigung zu Besprechungen mit den Fürsten, — also Aufgaben, die Dolfino bisher geleistet hatte, kein geringes Mißtrauen in die Amtsführung des bisherigen päpstlichen Vertreters enthielt. Wir haben oben die Vermutung ausgesprochen, daß die entschuldigende Art, in der Dolfino die Zugeständnisse Ferdinands darzustellen pflegte, auf diesen Papst eher aufreizend als beruhigend wirken mußte. Daß Paul IV. an des Nuntius Begründung mit der

Schwäche und Zwangslage des Königs und der katholischen Partei nicht glaubte, zeigten seine letzten Breven, in denen er alle Schuld an den bisherigen Mißerfolgen ihrem Mangel an Entschiedenheit im Einsatz der Kräfte zuschrieb. Dem Papst war auch sicher bekannt, daß Dolfino sich des besonderen Vertrauens des Römischen Königs erfreute, was bei seiner Einstellung gegen die Habsburger sein Mißtrauen sicher noch mehrte. Alle diese Erwägungen dürften mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ergeben, daß Paul IV. mit der Tätigkeit des Nuntius nicht ganz zufrieden war. Daneben bestimmte ihn natürlich auch das Verhalten des Königs und der Katholiken, deren Ängstlichkeit und Nachgiebigkeit kräftigerer Antriebe bedurfte. Was aber auch den Papst zu diesem Schritt bewogen hat, es war ein gewagter Schritt, den Mann, der persona gratissima bei Ferdinand war und unter Julius III. als einer der fähigsten Diplomaten der Kurie angesehen wurde, in der entscheidenden Zeit, da der Abschluß des Religionsfriedens heranreifte, abzuberufen. Er wurde aber geradezu verhängnisvoll dadurch, daß auch Lippomano, der erst Ende Juli in Augsburg angekommen war, schon am 14. August Anweisung erhielt, nach Warschau abzureisen. Etwa am 6. oder 7. September, also nach fünfwöchentlicher Anwesenheit hat er Augsburg verlassen. Nun fehlte dem Reichstag in den letzten Wochen vor dem Rezeß, der nach dem Willen des Papstes unter allen Umständen verhütet werden sollte, ein päpstlicher Vertreter. Es waren zur Zeit der Abreise Lippomanos gerade die heftigen Debatten über das Reservatum Ecclesiasticum mitten im Gange. Die Abberufung des Gesandten kann nur wegen der bedrohlichen Verhältnisse in Polen erfolgt sein; denn am 14. August konnte man über seine Erfolge und Mißerfolge noch keine Nachrichten haben.

Wir sind mit diesen letzten Angaben der Zeit etwas vorangeeilt. Es wäre hier noch ein Wort über die Abschiedsaudienz Dolfinos bei König Ferdinand am 8. Juli zu berichten,[29] die schon eine gewisse Verstimmung über das Vorgehen Pauls IV. erkennen läßt. Als Dolfino fragte, was er dem Papst berichten solle, erhielt er die Antwort, daß man mehr Geduld haben müsse; der König habe seinen Plan, um an dem Rezeß vorbeizukommen; dazu müsse er aber mit den Fürsten selbst reden und deren draufgängerische Agenten ausschalten. Der Heilige Vater solle sich überzeugt halten, daß er und seine Söhne eher zu sterben bereit seien als etwas gegen ihren Glauben und gegen ihre Ehre ertragen würden. Zu Lippomano, der von der unumschränkten Gewalt des Kaisers geredet hatte, bemerkte Ferdinand kurz, wenn sein Bruder diese hätte, würde es in Deutschland heute anders aussehen. Enthielten diese Worte eine Verteidigung seines eigenen Verhaltens, so scheute sich Ferdinand auch nicht, am Schluß der Unterredung einige deutliche Mahnungen nach Rom mitzugeben; sie betrafen das große Anliegen, das von den Habsburgern immer so dringend betrieben worden war, die Reform. Von diesem Papst, sagte der König, erwarte man Größtes: Frieden und eine wirkliche Reform. Als dringend dazu notwendig bezeichnete er dann die Besserung des Klerus. Die Zustände in der Geistlichkeit hätten den heutigen Kampf heraufbeschworen und erhielten bei den Feinden der Kirche die Hartnäckigkeit. Man habe immer Reformen durch Rom erwartet, aber nie

[29] Über sie handelt der Bericht Lippomanos vom 8. Juli 1555, abgedruckt bei *Maurenbrecher*, a.a.O., S. 178—180.

seien sie gekommen. Das waren bittere Wahrheiten. Leider hat dann der so unüberlegte, von seinem unwürdigen Kardinalnepoten herbeigeführte Krieg Pauls IV. gegen Karl V. den Papst noch längere Zeit an der Reform, die ihm selbst Herzenssache war, verhindert. Erst nach dessen unglücklichem Ausgang widmete er ihr seine gewaltige Tatkraft.

Was Dolfino, für dessen Rückkehr sich Ferdinand wiederholt mit eifriger Empfehlung verwandte, in Rom im einzelnen zur Information des Papstes geleistet hat, wissen wir nicht. Daß er aber mit den Reichstagsverhandlungen tatsächlich beschäftigt war, bezeugt ein wertvoller Bericht aus seiner Feder, der mit den Worten beginnt: „Über drei Dinge, die auf der Versammlung behandelt werden."[30] In zwei Abschnitten legt er die Bedingungen des Religionsfriedens und die Artikel über die Reform des kaiserlichen Gerichts dar mit genauer Angabe des Standes der Abmachungen, soweit sie bei seiner Abreise gediehen waren. Dolfino ist im Dezember 1555 wieder als Nuntius nach Wien zum Römischen König gesandt worden; eine erste Ankündigung seiner Rückkehr findet sich in einem Breve an den Herzog Albrecht von Bayern vom 26. September 1555.

Paul IV. hat nach der langen Reihe der Mahnbreven von Anfang Juli abgelassen, die Fürsten weiterhin zu drängen. Dankschreiben für Glückwünsche zu seiner Erhebung mit kurzen Aufforderungen zum Widerstand und auch ein Breve an den Kölner Erzbischof, in dem der Papst dessen entschiedenes Durchgreifen gegen Verbreitung der Irrlehre in seiner Diözese belobt, können kaum unter die Mahnbreven eingereiht werden. Am 6. September unternahm Paul IV. einen neuen Vorstoß.[31] Mit erschütternden Worten beschwor er Kaiser Karl, der alles seinem Bruder überlassen hatte, wieder an die Seite Ferdinands zu treten und den zahlreichen Vorschlägen auf dem Reichstag, die teils ganz verworfen, teils abgeändert werden müßten, mit seiner vollen kaiserlichen Autorität entgegenzutreten. Gefahr sei im Verzug, daß die katholische Sache unterliege und der Kirche in Deutschland ein Ende gesetzt werde. Der Kaiser müsse seinem Bruder bestimmte Vorschriften geben, damit er nicht dem Druck der Gegner unterliege. Ein kaiserliches Schreiben könne dem König als Ausweis seiner Ablehnung dienen und zugleich jedermann zeigen, wie des Kaisers Majestät vor solchen Irrwegen zurückschrecke. Nichts dürfe unversucht bleiben, um Ferdinand vor verhängnisvollen Schritten zu bewahren.

Es ist tragisch, daß Karl dieses so wichtige Schreiben erst bekommen konnte, nachdem die Verhandlungen schon abgeschlossen und so vieles, was der Papst noch zuletzt verhindern wollte, im Reichstagsrezeß vom 25. September als Gesetz verkündet war. Nur eines, was Paul IV. bei seiner Warnung an den Kaiser wohl die größte Sorge bereitet hatte, die Aufhebung des Reservatum Ecclesiasticum, war durch Widerstand des Königs und der Bischöfe schließlich noch verhütet worden.

Am 7. Oktober, also zu einem Zeitpunkt, an dem in Rom der Reichstagsrezeß noch nicht bekannt sein konnte, sandte Paul IV. ein Schreiben an Ferdinand mit hohen Lobsprüchen für den König, daß er auf dem Reichstag die Ver-

[30] Der Bericht befindet sich in der Vatik. Bibliothek Barb. lat. 6509, f. 79—80.

[31] Das Breve, das sich in dem genannten Brevenband f. 133 befindet, ist auch bei *Maurenbrecher,* aber unvollständig abgedruckt.

suche der Neugläubigen, die Seuche der Irrlehre in die noch katholischen Teile Deutschlands einzuschleppen, vereitelt habe. Mit lebhaften Worten begrüßt der Papst auch die Absicht des Königs, in Prag ein Jesuitenkolleg zu errichten; er habe bereits den Leiter des Ordens, Ignatius von Loyola, zu sich gerufen und ihm den Auftrag erteilt, dem Willen des Königs so rasch als möglich nachzukommen.

Offenbar hatte Ferdinand dem Papst von seinen erfolgreichen Bemühungen, die Protestanten von ihrem Ankämpfen gegen das Reservatum Ecclesiasticum abzubringen, Mitteilung gemacht. Hätte der Papst erfahren, daß König Ferdinand dafür den Gegnern die freie Religionsausübung der protestantischen Ritter, Städte und Gemeinden in den geistlichen Gebieten garantiert hatte, daß er im Begriffe stand, den Rezeß mit allen Konzessionen des Religionsfriedens zu unterzeichnen und zu verkünden, daß er ein neues Religionsgespräch auf dem kommenden Reichstag zu Regensburg in Anregung gebracht hatte, dann wäre wohl kein so freundliches Schreiben an ihn ergangen. Das beweisen die Breven, die der Papst nach der Kenntnisnahme dieses wichtigen Gesetzeswerkes an die beteiligten Bischöfe und Fürsten gerichtet hat, und seine Verwerfung dieses Friedens.

Etwa Mitte Oktober oder bald darnach wird in Rom die Nachricht von dem vollzogenen Religionsfrieden eingetroffen sein; sie bedeutete einen vollen Fehlschlag der Bestrebungen Pauls IV. Daß seine dringenden Ermahnungen an den König und die Fürsten überhört waren, daß den Irrgläubigen auf Kosten der Kirche von einem Römischen König im Auftrag des Kaisers und von Bischöfen und katholischen Fürsten Zugeständnisse, die er so verwarf, gemacht worden waren und daß das Oberhaupt der Kirche so völlig übergangen war, mußte dem Papst als Menschen, als glühendem Eiferer für den Glauben und als Pontifex, der von seiner Herrscherstellung so überzeugt war, tiefste Enttäuschung und bitteren Schmerz bereiten.

Aber er hielt mit seinem Urteil noch zurück. Lange Beratungen, an denen auch Morone teilnahm,[32] gingen den nun zu treffenden Entschlüssen voraus. Erst am 18. Dezember wurde eine Reihe von Breven nach Deutschland gesandt; in ihnen wurde die bevorstehende Rückkehr Dolfinos nach Deutschland mitgeteilt. Drei von ihnen, die an die Söhne König Ferdinands gingen, enthielten außerdem nur einige freundliche Worte väterlicher Güte. Die übrigen 3 an Fürsten und 14 an Bischöfe haben außer der Ankündigung des Kommens des Nuntius, der ihnen noch besondere Aufträge zu überbringen habe, eine scharfe Verwerfung des Augsburger Friedens und sehr ernste Ermahnungen, sich auf den angekündigten neuen Reichstag in Regensburg vorzubereiten, vor allem durch eine ernste Reform, damit nicht noch schlimmere Beschlüsse erfolgten und die katholische Kirche in Deutschland völlig zugrundegerichtet werde. So hieß es zum Beispiel gleich zu Beginn des Breves an den Bischof Melchior von Würzburg, der zu den Gutgesinnten zu rechnen war: „Welche Betrübnis und Verwirrung der Reichstagsabschied von Augsburg und die Ankündigung der Versammlung von Regensburg uns verursacht hat, wirst du an dem ermessen können, was du selbst aus gleichem Anlaß gewiß gelitten hast. Nichts Schmählicheres, nichts Verderblicheres konnte gesche-

[32] Vgl. *Pastor*, a.a.O., S. 568.

hen als das, was geschehen ist, und von dem kommenden Reichstag gilt, daß er genau so zu fürchten ist, ja noch weit mehr als der vergangene, wenn die Dinge wieder von den gleichen Leuten betrieben werden, die sie bisher betrieben haben."

Für seine Person betont der Papst, daß er nicht nachlassen werde, die Rechte der Kirche zu verkündigen und gegen ihre Verletzung zu kämpfen, wenn auch alle anderen sich von ihrer Pflicht entfernten.

Das Schreiben an König Ferdinand, das in seinen Klagen und Anklagen geradezu apokalyptische Töne anschlägt, beginnt mit dem bitteren Vorwurf, daß alle Bemühungen der Päpste, den Frieden wieder herzustellen, an der Härte der Herzen gescheitert seien. Die Angst überkomme ihn, daß diese Unseligen von der göttlichen Gerechtigkeit der Verstocktheit überantwortet würden und des Heiles verlustig gingen. Er und seine Vorgänger hätten alles aufgeboten, daß der Reichstag aufgelöst werde, ehe er zu einem so verwerflichen Abschluß käme, und schon rufe man zu einer neuen Tagung, um Deutschland vollends ins Verderben zu stürmen. Der Papst betont feierlich, nicht zu weichen, wenn die Gegner auch noch so weit sich vergäßen; denn er hoffe trotz seiner Schwäche auf Gottes Hilfe. Ein so scharfer Vorwurf jedoch, wie ihn mehrere der Breven an die Bischöfe enthalten, findet sich in diesem Schreiben nicht; es schließt vielmehr mit klugen, versöhnlichen Worten, die ebensosehr als Lob wie als Mahnung und bange Sorge gedeutet werden können: „Alles erwarten wir von dir, so wie es deine stete Treue gegen Gott, gegen uns, diesen Heiligen Stuhl und die römische Kirche und der Eifer und die Liebe eines gehorsamen Sohnes ja versprechen."

Ludwig von Pastor hat wohl recht, wenn er die in diesen Breven ausgesprochene Zurückweisung des Augsburger Friedens nicht als „feierlichen Protest" gegen diese Abmachung angesehen haben will.[33] Er glaubt, daß eine solche nicht erfolgt sei. Aber sie ist doch geschehen; zwar nicht, wie er als notwendig hinstellt, in der Form einer Bulle, sondern als „Decretum lectum in Consistorio 22. Aug. 1556 contra regressum". Unter diesem Titel ist das Dokument in dem berühmten Schedarium Garampi des Vatikanischen Archivs verzeichnet. Leider war der betreffende Band, der zu der hochgeschätzten Serie der Miscellanea des Staatssekretariats („Politica") gehört, bei der Abfassung dieses Beitrags gerade nicht greifbar. Aber es kann keine Frage sein, daß es sich um eine feierliche Verwerfung des Augsburger Religionsfriedens durch Paul IV. vor dem Heiligen Kollegium handelt. Es wäre auch bei der Art dieses Papstes unverständlich, wenn er nicht auch öffentlich in aller Form gegen dieses Friedensdokument Stellung genommen hätte, das nach seiner innersten Überzeugung die heiligen Rechte der Kirche und des Papsttums so arg verletzte.

Der Friede von Augsburg ist von den großen Autoren, die zu ihm Stellung genommen haben, sehr verschieden beurteilt worden; man muß z. B. nur lesen, wie ihn L. v. Ranke in seiner Deutschen Geschichte und Joh. Janssen in der von Pastor überarbeiteten Geschichte des deutschen Volkes besprochen haben. Daß er neben schweren Verlusten auch Vorteile für die Katho-

[33] Ebd., Note 1.

liken enthielt, ist nicht zu bestreiten. Deshalb und wegen unserer Kenntnis seiner langen Vorgeschichte, in der leider auch Versagen und Fehler kirchlicher Stellen keine kleine Rolle spielen, werden wir heute nicht mehr so hart über alle seine Urheber urteilen wie ein Paul IV. Unser Heiliger Vater hat auch weitherzig in seinem Brief an den Bischof von Augsburg zur Jubelfeier des heiligen Ulrich ausgesprochen, daß das Gemeinwohl des Reiches wie der Kirche die Unterschrift der katholischen Fürsten unter diesen Frieden rechtfertigte. Aber jeder Einsichtige wird auch die strenge Stellungnahme des damaligen Papstes, der von Voraussetzungen aus, über die er gar nicht hinauskommen konnte, sein Urteil über die Urheber dieses Friedens fällte, verstehen und milder beurteilen. Den Frieden selbst mußte der Papst verwerfen; seine Folge war die bleibende Trennung von Katholiken und Neugläubigen. Daß er deshalb auch bei dem Katholiken von heute, der die Einheit der Christenheit in einer Kirche wünscht und wollen muß, noch sehr schmerzliche Gefühle weckt, wird keinem, der katholisches Denken zu verstehen sucht, unbegreiflich sein können oder gar verletzen, zumal die Trennung bei unleugbar guten Wirkungen doch Schäden zur Folge hatte, die diese Wirkungen nicht aufwiegen können.

Zeitbericht

Augsburger Religionsfriede 1955 — Heilung in Lourdes — Entstehung von Zellen aus lebender Materie? — Katholische Filmarbeit — Geistliche unterwegs nach Rom — Protestantismus in Spanien — Religiöse Not in Südamerika — Erdöl

Augsburger Religionsfriede 1955. Am 27. Juli 1955 richtete Papst Pius XII. anläßlich der Jahrtausendfeier der Schlacht auf dem Lechfeld einen Brief an Msgr. Dr. Josef Freundorfer, den Bischof von Augsburg, worin er auf die weltgeschichtliche Bedeutung der Schlacht zu sprechen kommt. Es versteht sich von selbst, daß er dabei auch auf die Verbindung der Kirche mit der abendländischen Kultur eingeht, mit der die Kirche zwar nicht eins, der sie aber doch verbunden sei, insofern diese abendländische Kultur sich auf der Würde und der Freiheit der menschlichen Person aufbaut. Die Erneuerung dieser Kultur, die auch der Kirche am Herzen liege, sei aber nur möglich, wenn diese Würde und diese Rechte des Menschen in der gottgesetzten Ordnung verankert werden. Über den Parteiungen des Ostens und Westens stehend, hat sich damit der Papst zu einem hohen, von erhabenen sittlichen Grundsätzen geleiteten arbiter gentium erhoben.

Als Oberhaupt der Kirche konnte er im Jahre 1955 einen Brief nach Augsburg nicht richten, ohne auf ein anderes Ereignis zu sprechen zu kommen, das sich eben in diesem Jahr zum vierhundertsten Male jährt: auf den Augsburger Religionsfrieden. Er fährt darum fort:

„Die Stadt Augsburg gedenkt im laufenden Jahr noch eines anderen folgenschweren Ereignisses, das sich in ihren Mauern abgespielt hat: der am 25. September 1555 geschehenen Unterzeichnung des sogenannten ‚Augsburger Religionsfriedens'. Er besiegelte die religiöse Spaltung Deutschlands. Das Gemeinwohl des Reiches wie der Kirche, für die es um Sein oder Nichtsein innerhalb der deutschen Grenzen ging, rechtfertigte die Unterschrift der katholischen Fürsten unter den Religionsvertrag. Man wird es Uns aber nicht verdenken, wenn Wir im Bruch der religiösen Einheit Deutschlands und Europas das schwerste Verhängnis erblicken,

welches das christliche Abendland und seine Kultur treffen konnte. Dürfen Wir in Erinnerung an jenen Tag der Hoffnung Ausdruck verleihen, der Weg, den die göttliche Vorsehung das Abendland weist, möge wieder mehr und mehr an die verlorene Einheit heranführen? Denn Wir können nicht umhin, für das Abendland zu wiederholen, was Wir vor gerade drei Jahren von der europäischen Kultur erklärten, daß sie nämlich ‚unverfälscht christlich und katholisch sein, oder aber verzehrt werden wird vom Steppenbrand jener anderen materialistischen, der nur die Masse und die rein physische Gewalt etwas gelten' (Schreiben vom 17. Juli 1952 an den Katholischen Frauenbund — Acta Ap. Sedis 44, 1952, pag. 720)."

Wir wären auf diesen vornehmen und von echter Wertschätzung für das deutsche Volk getragenen Brief nicht zurückgekommen, wenn er nicht der Gegenstand eines heftigen Protestes und einer unhöflichen, im Ausland nur Befremden erregenden Polemik geworden wäre.

Was sagt der Papst?

1. Der Religionsfriede von Augsburg besiegelte die religiöse Spaltung Deutschlands. — Das ist eine Feststellung von Tatsachen, ohne jede Polemik, niemand kann im Ernst die Richtigkeit dieser Feststellung leugnen.

2. Das Gemeinwohl des Reiches und der Kirche erlaubten den katholischen Fürsten die Unterzeichnung des Vertrages. — Damit ist für jeden, der sich auch nur halbwegs in der Lehre der katholischen Kirche auskennt, klar gesagt, daß der Papst die juristische Verbindlichkeit dieses Vertrages anerkennt. Und wer auch nur halbwegs weiß, daß Papst Pius XII. die Toleranz auch in religiösen Fragen aus dem Prinzip des Gemeinwohls herleitet (vgl. Ansprache vor den katholischen Juristen Italiens am 6. Dezember 1953, AAS 45, 1953, S. 794—802), der kann nicht behaupten, daß damit irgendwie auch nur der religiöse Friede in Frage gestellt oder gestört werden könnte.

3. Der Papst meint, daß man es ihm wohl nicht verdenken könne, wenn er die religiöse Spaltung Deutschlands für unser Vaterland und darüber hinaus für Europa als das schwerste Verhängnis betrachte, welches das Abendland treffen konnte. — Wieso ihm ein solches Wort im Zeitalter der Ökumene, wo man doch allmählich erkennt, daß die Spaltung der Kirche wirklich ein Unglück ist, trotzdem verdacht wurde, bleibt unerfindlich, wo doch die protestantischen Kirchenmänner beständig von diesem Unglück reden. Daß die Spaltung auch für die nationale Geschichte ein wahres Unglück bedeutet, wird der Protestant von seinem Standpunkt aus ebenso einsehen wie der Katholik. Die positiven Leistungen des reformatorischen Christentums sollen damit keineswegs geleugnet werden, ganz gewiß nicht von dem Papst, zu dessen Lieblingsmusik die des Johann Sebastian Bach gehört.

4. So bleibt als letztes Wort jenes, daß das Abendland wieder christlich und katholisch werden müsse. — Wir dürfen annehmen, daß die Protestanten an der ersten Forderung keinen Anstoß nehmen werden, wohl dagegen an der zweiten. Nun, es steht keine Gegenreformation bevor, weil wir Katholiken sehr froh sind, wenn wir auf protestantischer Seite es mit gläubigen Menschen zu tun haben. Auch die Protestanten werden die gläubigen Katholiken lieber sehen als die religionslosen Mitbürger. Was der Papst sagen will, ist nichts anderes, als was er seit eh und je schon gesagt hat, was er als Oberhaupt der katholischen Kirche gar nicht anders sagen kann und was in ökumenischen Kreisen schon längst anerkannt und geachtet ist: die katholische Kirche versteht sich als die eine Kirche Christi. Daß es nur eine Kirche Christi gibt, ist eine auch in ökumenischen Kreisen anerkannte Wahrheit. Ob dies die katholische Kirche ist, hängt nicht von ökumenischen Beschlüssen ab, sondern vom Willen Jesu Christi.

Die Worte des Papstes sind eine Klage, nicht eine Unfreundlichkeit gegen die Protestanten. Man darf aber auch nicht im Namen einer vermeintlichen Toleranz

seine Augen vor einer Tatsache verschließen, die für uns eine schwere Aufgabe bleibt.

Heilung in Lourdes. Im Maiheft dieser Zeitschrift teilte unser Mitarbeiter Prof. Dr. Georg Siegmund ein ärztliches Zeugnis mit, wonach die in Lourdes erfolgte Heilung des blinden Knaben Gérard Baillie wohl als Wunder anzusehen sei. Inzwischen hat die dritte (kanonische) Instanz diese Heilung nicht als Wunder anerkannt, da sie sich in diesem Fall im Gegensatz zu anderen Heilungen nicht augenblicklich vollzogen habe und psychosomatische Einwirkungen nicht auszuschließen seien, wie uns Prof. Dr. Georg Siegmund mitteilt.

Entstehung von Zellen aus lebender Materie? Wie ein Tor mehr Fragen stellen kann, als tausend Weise zu beantworten vermögen, so pflegen manche Sowjetwissenschaftler mehr unerhörte Behauptungen in die Welt zu setzen, als tausend Gelehrte der freien Welt widerlegen können. Ein zutreffendes Urteil in dem dann entstehenden Streit können sich nur Spezialisten nach jahrzehntelangem Studium bilden, nicht jedoch das große Publikum, das gewöhnlich als Schiedsrichter angerufen wird. Als beste Bestätigung einer wissenschaftlichen Entdeckung gilt es, wenn Fachleute sich auf Grund von eigenen Beobachtungen von ihrer Richtigkeit überzeugten, keineswegs sind aber Photographien oder Filme ohne weiteres Beweise für die Richtigkeit einer Entdeckung. Seit geraumer Zeit behauptet O. B. Lepeschinskaja, die Entstehung von Zellen aus „lebender Materie", zum Beispiel aus Dotterkügelchen oder Eiweißfiltraten, beobachtet zu haben. Durch diese Entdeckung soll das seit etwa einem Jahrhundert von allen Biologen der ganzen Welt anerkannte Axiom „Omnis cellula e cellula" erschüttert und widerlegt werden. Hinter dem Eisernen Vorhang gilt die Lehre der Lepeschinskaja als orthodox, sie versucht sich aber auch in der freien Welt Gehör zu verschaffen, wie eine kürzlich im Mentor-Verlag Stuttgart erschienene Broschüre (O. B. Lepeschinskaja, Die Entstehung von Zellen aus lebender Materie, 1953) beweist. Die Verfasserin zitiert zu ihren Gunsten die Stimmen der Genossen Engels, Lenin, Stalin u. a. Die Fachgelehrten sind offensichtlich ihre Gegner. Und in der Tat, kein anderer Zellforscher von Namen in der freien Welt hat ihre Beobachtungen bestätigen können.

Katholische Filmarbeit. In Dublin hielt vom 3.—7. Juli das internationale Katholische Filmbüro (OCIC — Office Catholique International du Cinéma) seine jährliche Studientagung ab. An die 60 Vertreter von 23 Ländern hatten sich bei den gastfreundlichen Iren versammelt. Eine ausgezeichnete technische Vorbereitung und Durchführung der Diskussionen sicherte dem Thema „Die Verbreitung und der Einfluß der sittlichen Filmbewertung" eine sehr effektive Behandlung.

Ein Brief des päpstlichen Staatssekretariates an den Präsidenten des OCIC, Dr. Bernard, Luxemburg, sprach von der „bedrückenden Sorge des Heiligen Vaters für das Schicksal so vieler Seelen, auf die das Kino einen so tiefen Einfluß ausübt" und gab der Tagung das spürbare Bewußtsein größter seelsorglicher Verantwortung.

Hier ist nicht der Ort, auf alle Einzelheiten einzugehen. Einige Streiflichter mögen zeigen, was an katholischer Filmarbeit möglich oder wünschenswert ist. In mehr als einem Land wird die katholische Filmbewertung von anderen religiösen oder auch staatlichen Stellen übernommen. In Ägypten z. B. bedienen sich das Erziehungsministerium und die Armeeleitung der Klassifizierungslisten des katholischen Filmbüros bei der Auswahl der Filme für Kinder resp. Soldaten. Viele Moslemzeitungen publizieren die moralische Klassifizierung des katholischen Filmbüros und die Regierung zieht das Filmbüro zu Rate in Fragen der Filmerziehung u. dgl.

Italien besitzt die größte Anzahl katholischer Filmtheater. 1150000 Sitze gegenüber 4100000 Sitzen der gewerblichen Filmtheater; diese katholischen Filmtheater haben 20 % des wirtschaftlichen Gewichtes der inneritalienischen Filmwirtschaft, so daß sie gegenüber den Forderungen des Filmverleihes unabhängig sind.

Die Wirksamkeit der Filmliga in USA — Versprechen, die vom katholischen Filmbüro als schlecht bezeichneten Filme nicht zu besuchen — ist bekannt, und man kann nur mit dem Dubliner Kongreß wünschen, daß die Filmliga, wo sie besteht (Deutschland, Österreich, Philippinen, USA, Mexiko) noch weit mehr Anhänger gewinnt, und daß sie Fuß faßt, wo sie noch nicht besteht.

Das setzt u. a. die Erfüllung anderer Wünsche des Kongresses voraus: größere Publizität der katholischen Filmbewertung durch Presse, Anschläge, Schulen, Vereinigungen und — überhaupt — bessere Aufklärung über Filmfragen. In Predigt und Presse müsse den Menschen immer wieder der Film als ein Faktor des sittlichen und religiösen Lebens aufgezeigt werden. Größere Offenheit für Filmfragen bei den Lehrorden und in den Seminarien werde gewünscht und nicht zuletzt eine Begegnung von Filmfachleuten und Moraltheologen. Gerade in diesen letzten Wünschen zeigte sich, wie sehr die katholische Filmarbeit entfernt ist von einer einseitig negativen, kritisierenden Stellungnahme. Ziel katholischer Filmarbeit ist nicht nur die Bewahrung vor schlechten und die Empfehlung guter Filme, sondern auch die Zusammenarbeit kirchlicher Stellen mit den Filmproduzenten für die Schaffung guter Filme.

Als Nichtfachmann erhielt man in Dublin den Eindruck, daß hier Priester und Laien mit Sachkenntnis und großer Nüchternheit zielstrebig einer Aufgabe dienen, die wie wenig andere „Dienst am Menschen" (Pius XII.) ist.

Der Grand Prix des OCIC fiel an den Film „Die Faust im Nacken" (On the waterfront).

Geistliche unterwegs nach Rom. Das Lehrgebäude der Anglikanischen Kirche ist bekanntermeise uneins. Unter ihren Geistlichen gibt es solche, denen nichts ferner liegt, als im katholischen Sinne Priester sein und das heilige Meßopfer darbringen zu wollen; und es gibt andere, die sich im Glauben an die sakramentale Gültigkeit ihrer Weihen durchaus als Opferpriester verstehen und als solche auch angesehen werden möchten. Ein Teil dieser, der katholischen Kirche nahestehenden Geistlichen wird von der entscheidenden Vereinigung mit Rom nur dadurch zurückgehalten, daß sie glauben, an der Gültigkeit der Anglikanischen Weihen festhalten zu müssen. In einem nichtdatierten Rundbrief privaten Charakters, „Terra aliena" betitelt, findet diese Minderheit bewegende Worte über die Not ihres Getrenntseins: „Wir geben zu, daß wir uns, obschon nicht durch eigene Schuld, in einem Schisma befinden, und wir verlangen nach nichts so sehnlich wie nach der sichtbaren Vereinigung mit dem Heiligen Stuhl. Der einzige Grund, weshalb wir im Schisma bleiben, liegt darin, daß wir von dem Glauben an die Gültigkeit der Anglikanischen Weihen — für uns eine erwiesene Wahrheit — nicht loskommen können; und daß wir deshalb einer Versöhnung mit Rom, die von uns die Verleugnung dessen, was wir für wahr halten, verlangt, nicht zustimmen können."

Anthony A. Stephenson *(„The Month" Juli 1955)* nimmt dieses Zeugnis zum Anlaß, der Frage nach der Gültigkeit der Anglikanischen Weihen noch einmal nachzugehen. Unter Berufung auf das Schreiben Leos XIII. „Apostolicae curae" und unter Heranziehung der katholischen Sakramentaltheologie kann er nicht anders, als sie verneinen. Man mag seinem Aufsatz vielleicht vorhalten, daß er für die äußerst schmerzliche Lage der suchenden Geistlichen zu wenig Mitempfinden verrät, muß es aber trotzdem begrüßen, daß er ein klares Ergebnis vorlegt. Denn es scheint hier in der Tat eine Situation vorzuliegen, in der Klarheit der notwendigste Liebeserweis ist.

Protestantismus in Spanien. Nach dem Amtlichen Statistischen Jahrbuch Spaniens des Jahres 1952 leben unter etwa 28 Millionen gegen 20000 Protestanten (0,072 %), davon die Hälfte Ausländer. Etwa 150 rein protestantische Ehen wurden geschlossen; 257 Protestanten starben. Unter den 4700397 Schülern (Volksschule bis Universität) gab es 3030 protestantische Volksschüler, 159 Mittelschüler, 194 Studenten. Spanien hat 41221 katholische Kirchen und Kapellen, 260 protestantische Kapellen und Betsäle; davon haben die Anglikaner und Evangelische Protestanten 159, Baptisten 50, Adventisten 18, Lutheraner 6, Methodisten 17, spanisch reformierte Kirche 7, Brüder Christi 1, Zeugen Jehovas 2. Die meisten Gemeinden sind in Barcelona (34), Madrid (16), Provinz (ohne die Stadt) Barcelona (25), Provinz Jaen (13), Provinz Coruña (13), Provinz Valencia (12), Provinz Vigo (11), Provinz Orense (6).

Religiöse Not in Südamerika. Bei einer jährlichen Zunahme der Bevölkerung um 2,5 % wächst die Zahl der Katholiken in Südamerika jährlich um drei Millionen. Dadurch wird die Priesternot immer größer. Schon als um die Wende des 19. Jahrhunderts die ehemaligen spanischen und portugiesischen Kolonien selbständig wurden, war das Mißverhältnis zwischen der Volkszahl und der der Seelsorger groß. Waren doch allein nach 1759 drei- bis viertausend Jesuiten ausgewiesen worden. Im Lauf des neunzehnten Jahrhunderts herrschten in den meisten Ländern liberale Regierungen, die der Kirche meist ablehnend gegenüberstanden. Die Zahl der Einwanderer, die meist ohne Seelsorge kamen, und der Bevölkerungszuwachs vergrößerten noch das Mißverhältnis. Es ist jetzt so, daß die 160 Millionen südamerikanischer Katholiken nur die doppelte Anzahl von Priestern haben wie die acht Millionen belgischer Katholiken. Diese Not wird noch dringlicher wegen der wirtschaftlichen und kulturellen Lage des Volkes. Ein hoher Prozentsatz der Einwohner hat nicht das Existenzminimum. Das Durchschnittseinkommen aller Bewohner beträgt 144 Dollars in Brasilien und 64 auf Haiti. Etwa die Hälfte aller Südamerikaner sind Analphabeten (13 % in Argentinien, 56 % in Brasilien, 80 % in Bolivien). Die Städte üben eine ungeheure Anziehungskraft aus. Ihre Einwohnerzahlen schnellen in die Höhe und damit vergrößert sich auch das Elend. Der Gegensatz von Reichtum und Not macht den Armen zum Opfer der kommunistischen Propaganda, der er so leicht unterliegt, weil er auch weithin ohne seelsorgerliche Betreuung ist.

Schon seit Jahren hat sich Papst Pius XII. und haben sich die südamerikanischen Oberhirten bemüht, aus Europa seelsorgerliche Hilfe zu holen. In den vier Jahren seines Bestehens hat z. B. das spanisch-amerikanische Priesterhilfswerk in Madrid (Calle del Bosque) etwa 121 Priester über das Meer gesandt. Die meisten Orden schicken einen Teil ihres Nachwuchses in Spanien in die südamerikanischen Länder.

Am 24. September 1954 wurde der Universität in Löwen ein südamerikanisches Seminar angegliedert. Sein Leiter ist Albert Sireau, der 1949 nach Argentinien ging und vom Kardinal-Erzbischof van Roey von Mecheln für dieses Seminar zurückerbeten wurde. Da es zu gewagt ist, begeisterte junge Leute zum Theologiestudium in die fernen Länder zu schicken, es anderseits notwendig ist, daß die zukünftigen Seelsorger Sprache, Geschichte, Kultur und Sitten ihres zukünftigen Wirkungsfeldes kennen lernen, schien ein solches Seminar wichtig, um den notleidenden Ländern zu Hilfe zu kommen. Erst wenn die Zahl der Priester größer und damit die Seelsorge tiefgreifender ist, kann man hoffen, auch aus den Ländern selbst mehr Priesteranwärter zu gewinnen. *(Latinoamerica Aug. 1955.)*

Erdöl. Das Erdöl gehört zu den großen Reichtümern der Erde. Es ist darum nicht verwunderlich, daß man nach immer neuen Quellen sucht, was freilich mit unge-

heuren Kosten verbunden ist. Vor allem in Amerika entwickelt man immer bessere Methoden der Bohrung und des Erdöltransports. Neuestens untersucht man auch den Grund der Seen und Meere. Man hat dazu Schiffe von 58 m Länge, 16,50 m Breite und 3,65 m Tiefgang gebaut und auf ihnen 46 m hohe Bohrtürme errichtet, die bis zu 7000 m bohren können. Die Bohrtürme sind mit 5 achtzylindrigen Dieselmotoren ausgerüstet, die zusammen 3350 PS entwickeln können.

Verbesserte Bohrmethoden gestatteten es, 1953 eine Tiefe von 6250 m zu erreichen. (Die tiefste Bohrung Deutschlands befand sich vor dem Krieg in Oberschlesien bei Czuchow mit 2239,72 m.) Neuestens bohrt man mit Hilfe von Preßluft und Gas bei einem Druck von 14 kg/cm². So konnte man in Texas in 31 Stunden 168 m bohren.

Der Transport des Öls über Land geschieht heute meistens in sogenannten „Pipe-lines", die einen Durchmesser von 1,80 bis 9,15 m aufweisen. In den letzten drei Jahren baute man in den USA 37000 km solcher Linien, von denen die bedeutendste einen Durchmesser von 9,45 m hat. Diese Linien sind vor allem durch die klimatischen Verhältnisse gefährdet. Die Überwachung geschieht durch niedrigfliegende Flugzeuge, von denen aus Photographien der verdächtigen Stellen gemacht werden. Um die Rohre gegen die äußere Verrostung zu schützen, überzieht man sie meist durch ein Gewebe von Abfallprodukten aus Petroleum oder Kohle. Unter Wasser werden sie zunächst mit Spezialemail überzogen, über das dann ein besonders fester Beton gelegt wird. Innen werden sie meistens mit Plastik verkleidet. In jüngster Zeit ist man dazu übergegangen, Röhren aus Plastik zu verwenden. Ihr Vorteil ist beträchtlich. Sie sind leichter zu transportieren, leichter zu verlegen, leichter dem Gelände anzupassen und überdies weniger den klimatischen Einflüssen ausgesetzt. Allerdings sind sie noch verhältnismäßig teuer. Die Leitungen werden von einem Punkt aus kontrolliert. Die modernsten Apparate erlauben es, von dort aus einzelne Pumpstationen sofort stillzulegen, wenn irgendwo ein Defekt eintritt. *(Revue des questions scientifiques, April 1955.)*

Umschau

Der Ursprung des Christentums in Indien

Im 107. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach" (1912) hat Pater Joseph Dahlmann S. J. über die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum Fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde gehandelt mit dem Ergebnis, daß die indische Kirche apostolischen Ursprungs ist. Dahlmann hat damals viele Widersacher gefunden (vor allem Richard Garbe, dessen 1914 erschienenes Buch „Indien und das Christentum" die Thomas-Legende als „erdichtet" hinstellte), obwohl die Kirche von jeher den heiligen Thomas als den Apostel Indiens anerkannt hatte und die Kirche in Indien bis in die ersten Jahre des christlichen Zeitalters zurückverfolgt werden kann.

Es gibt zwei historische Beweise: In den Acta S. Thomae apostoli, deren syrischer Urtext in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verfaßt worden ist, wird von einem Besuch des heiligen Thomas am Hofe eines Königs namens Gondopharis (Gundaphorus) berichtet. Ausgrabungen um Taxila (Nordindien) haben inzwischen die Geschichtlichkeit dieses Königs bewiesen, der einer parthischen Dynastie angehörte und im ersten Jahrhundert n. Chr. im Pandschab regierte. Die Tradition der südindischen Thomaschristen — der Apostel Thomas sei im Jahre 52 von der Insel Sokotra im arabischen Meer nach Malabar ge-

kommen — hat ebenfalls in den letzten Jahren in Gelehrtenkreisen Glauben gefunden, hingegen stellt die Geschichte des Martyrertums des Heiligen den Historikern noch schwierige Aufgaben. Die Thomaschristen verlegen den Ort seines Martyriums nach Mailapur bei Madras, die kirchliche Tradition nimmt an, daß die Gebeine aus Indien nach Edessa gebracht und im Jahre 394 aus einer älteren kleineren Kirche in eine große Basilika übergeführt worden sind.

Inzwischen ist in London ein Werk erschienen, das sich eingehend mit dem Ursprung des Christentums in Indien befaßt.[1] Sein Verfasser, P. Thomas, gehört einer thomaschristlichen Familie an, deren Vorfahr vom Apostel getauft wurde und die seit Jahrhunderten überzeugt ist, der heilige Thomas sei vor neunzehnhundert Jahren in Cranganore, einem Ort in der Nähe von Cochin an Land gegangen. Thomas, der das Werden der Kirche Christi auf indischem Boden bis hin zur Gegenwart unter Verwertung vor allem der einheimischen Quellen liebevoll aufzeichnet, berichtet eingangs ganz ausführlich über das Wirken des Apostels und das allmähliche Gedeihen der jungen Saat. In den früheren Jahrhunderten bestand ein enger Zusammenhang zwischen der Kirche von Malabar und der Kirche in Persien. Später, als die persische Kirche aufgehört hatte zu existieren, wurde mit der syrischen Kirche Fühlung aufgenommen, wovon auch die Thomaschristen ihre allgemeine Bezeichnung „syrische" ableiten. Obwohl gelegentlich Besucher aus anderen Teilen der Christenheit nach Südindien kamen, und hin und wieder auch persische und arabische Christen nach Malabar auswanderten, bildete doch die Gemeinde des heiligen Thomas im großen und ganzen eine abgesonderte Enklave des Christentums und wurde im Laufe der Zeit so etwas wie eine Kaste des hinduistischen Sozialsystems.

P. Thomas berichtet von diesen Besuchen, von den Franziskanern und Dominikanern, die im Entdeckungszeitalter predigten und tauften, von den „verständlichen" Auseinandersetzungen mit dem einheimischen Klerus und dem stets aus Syrien kommenden Bischof, dann vor allem vom heiligen Franz Xaver (siehe James *Brodrick*, Abenteurer Gottes, Stuttgart 1954) und den in seinen Fußstapfen arbeitenden Patres der Gesellschaft Jesu, die zumeist im Bunde mit den einheimischen Fürsten an den verschiedensten Punkten des Subkontinents Missionen und Kirchen errichteten, von dem synkretistischen Hang des Großmoguls Akbar und von der sogenannten Akkomodationspraxis Pater Robert de Nobilis S. J., der als indischer Asket auftrat, die Kastenunterschiede wahrte und das Evangelium als fünften Veda verkündete. Das Buch von Thomas ist in diesem Kapitel so etwas wie eine späte Rechtfertigung dieses klugen Paters, dessen Prinzipien von der modernen Missionswissenschaft weitgehend anerkannt werden. Im 17. und 18. Jahrhundert setzten die katholischen Missionare Nobilis Arbeit und Methode in den verschiedenen indischen Fürstentümern mit wechselnden Ergebnissen fort, bis das Vordringen der protestantischen Holländer und Engländer einen kirchlichen Niedergang herbeiführte, der erst im 19. Jahrhundert von einer neuen Missionsfreudigkeit abgelöst werden sollte. Ein schwerer Schlag traf die indischen Christen durch Aufhebung und Vertreibung der Gesellschaft Jesu (1760), die nur dürftig durch einheimische Weltpriester ersetzt wurde.

Auch die jüngere und jüngste Zeit wird von P. Thomas ausführlich behandelt. Carey und Duff, der dänische Missionar Ziegenbalg werden erwähnt, ferner die in gewisser Hinsicht stark den Hindubräuchen angeglichenen Sitten der Thomaschristen und die jahrelangen

[1] P. *Thomas*, Christians and Christianity in India and Pakistan. A general Survey of the Progress of Christianity in India from Apostolic Times to the present day. (260 S., 10 Abb.) London 1954, George Allan and Unwin Ltd. DM 11,—.

Auseinandersetzungen der einheimischen Bischöfe mit Rom, die mit der Errichtung einer eigenen Hierarchie und im Jahre 1952 mit der Ernennung eines Inders zum Kardinal ihr glückliches Ende fanden.

Heute werden in Indien etwa sechs Millionen Christen gezählt, die sich der sozialen und kulturellen Struktur Indiens ohne Mühe und Konflikte eingegliedert haben. Zwei Millionen von ihnen bezeichnen sich als Nachkommen der ersten Christen, die einen von ihnen sind römisch-katholisch, die anderen betrachten den Patriarchen von Antiochia als ihr Oberhaupt, nur wenige gehören einer autonomen Kirche an. Auch die Protestanten Indiens bilden heute eine eigene, von den europäischen Landeskirchen unabhängige Kirche.

P. Thomas' Buch verdiente übersetzt zu werden. Der Theologe und Historiker findet hier in straffer Form alles, was wert ist von der Kirche Indiens und ihrer Geschichte gewußt zu werden.

Wilfried Nölle

Rom und Byzanz

Schon allein die Tatsache, daß die Ewige Stadt am Tiber durch Konstantin den Großen zugunsten der neuen Kaiserstadt am goldenen Horn entthront wurde — es geschah im Jahre 324 —, war für Rom und den lateinischen Westen demütigend und schuf Gegensätze. Dazu kamen die von alters her wohlbekannten und trotz einem gewissen gemeinsamen Kulturbewußtsein nie abgestorbenen Unterschiede römisch-westlicher und griechisch-östlicher Geistesart.

Die in den griechischen Kernkreis verlegte Hauptstadt wurde langsam vom hellenistischen Griechentum aufgesogen: eine späte Rache für Roms weltweite Eroberungskriege. Auch im christlich gewordenen Imperium waren Spannungen zwischen Ost und West, Griechen und Römern spürbar, und sie steigerten sich, je mehr die Herrscher am Bosporus nach spätrömischer, hellenistischer und orientalischer Herrschersitte in den Bereich des Religiösen hereinregierten und je mehr Irrlehren in der östlichen Reichshälfte die christliche Substanz und Einheit bedrohten.

Die Frage ist nun: kann man die Gegensätze auf die Formel bringen: „Eine mediterrane, ‚römische' heile Welt ringt sich hier in ihrem realistischen Humanismus und in starker gemeinschaftsbezogener Nüchternheit los aus den verzehrenden Wirbeln östlicher Weltverneinung, anarchischer Individualität, eines hybriden Geisteshochmutes?"[1] An anderer Stelle sagt Friedrich Heer: „Der griechische Geist ertrug die Gottheit des historischen Christus nicht: also unterwarfen Origenes, den Eusebius in einer Apologie lebhaft verteidigt, und Arius, als dessen Anhänger Eusebius auf dem Konzil von Antiochien abgeurteilt wird, Christus der einen Vatergottheit, welche von der Autorität der spätrömischen Kaiser als wichtigste Stütze ihrer Kämpfe um die Reichseinheit benötigt wird. Hier begegnen sich also, wie so oft in der Geschichte, die politische Forderung der Machtträger und eine tief wurzelnde geistige Grundhaltung eines großen Kulturkreises."[2]

Griechische Geistesart und das Gesetz der Staatsklugheit wären einander demnach entgegengekommen. Man wird diese Frage nur klären können, wenn man die Träger, die Verfechter und den Wirkraum der östlichen Häresien genauer ins Auge faßt. Zunächst scheint rein formal bereits die monophysitische Irrlehre und ihre Ableger, der Monotheletismus, obiger Auslegung des griechischen Geistes nicht ganz zu entsprechen. Sieht man genauer zu, so erkennt man allerdings, daß alle christologischen Irrtümer des Orients, jene der Arianer sowohl als auch der Nestorianer und Monophysiten das eine gemeinsam haben, daß sie die Menschwerdung Gottes nicht ernst nehmen. Hier mag ein Erbteil der griechischen

[1] *Friedrich Heer*, Europäische Geistesgeschichte, Stuttg. 1953 (Kohlhammer), S. 27.
[2] *Friedrich Heer*, a.a.O. S. 21.

Aufklärung nachwirken. Eben dies pflegt ja der aufklärerische Rationalismus bis heute zu tun. Den kritischen Sophisten der hellenischen Zeit gesellen sich in der Spätzeit die neuplatonischen orientalischen Verächter des Menschlichen zu. Ihr Antihumanismus verbindet sich mit einer dialektischen umschlagenden Gotteslehre. Plotin rückt Gott einerseits über alles Seiende hinaus und nimmt ihn anderseits in seiner panentheistischen Lehre vom Ausströmen des Ureinen wieder ganz in die Welt zurück.[3] Beide Seiten der plotinischen Dialektik: die übersteigerte Transzendenz sowohl, als auch die dynamische Immanenz versperren den Weg zum Geheimnis der Menschwerdung Gottes in Christus. Die Gottheit als schlechthin ganz andere kann nicht in die Geschichte eintreten, und ihre tatsächlich doch zugelassene Emanation in einen stufenförmigen Kosmos ist der verminderte Gott. Diesen verminderten Gott finden wir im Christus der Arianer.

Aber die Aufklärung ist doch nur eine Seite der griechischen Vernunft, und die hellenistischen Systeme von Stoa und Neuplatonismus sind bereits der Ehe des griechischen Genius mit der östlichen Welt entsprungen. Die hellenistische Vernunft führt zu Arius und Eusebius und zum christlich umgedeuteten Kaiserkult der römisch-hellenistischen Spätzeit. Wie sie in ihrer stoischen und neuplatonischen Urform die Vergötterung des Cäsars rechtfertigte, so begünstigte sie in ihrer christlichen Übersetzung bei Arius die Allgewalt der Priesterkönige von Byzanz.

So sind die Ursprünge der christologischen Irrlehren des Ostens fraglos mit griechischem Denken verbunden, aber sie vermochten im eigentlichen griechischen Kernraum nicht zu bestehen. Auch die griechische Kirche hat das arianische Pseudo-Evangelium überwunden, und des Nestorius Anhänger mußten in die Grenzgebiete flüchten und fanden schließlich im neupersischen Sassanidenreich Hilfe und Zuflucht. Nur die monophysitische Sekte hat innerhalb des Imperiums bleibende Wurzeln geschlagen und blieb der ständige Unruheherd. Besonders in Ägypten war er mächtig. Nun ist die monophysitische Irrlehre in ihren theoretischen Ursprüngen, nämlich als Versuch einer „Ontologie der Menschwerdung" sicher im Umkreis der griechischen Spekulation entstanden, aber daß dieses Erzeugnis einer schwer zu bewältigenden theologischen Problematik zum Massenschlagwort und zur konfessionellen Unterscheidungslehre wurde, hat andere Gründe. Es war kaum griechischer Geisteshochmut und hellenistischer Rationalismus, was die Massen fanatisierte, die der monophysitischen Sekte angehörten. Es war der Aufstand der nicht hellenisierten syrischen und ägyptischen Volkstümer gegen das griechische Byzanz, der diese Häresie für Papst und Kaiser unbesiegbar machte.[4]

Aber auch in diesem Aufstand findet sich keine einheitliche Linie. Die Führer des ägyptischen Kirchenvolkes waren die Patriarchen von Alexandrien. Gestalten unter ihnen, wie Athanasius und Cyrill, beweisen, daß diese Metropole keineswegs immer zur Irrlehre geneigt war. Erst unter Cyrills Nachfolger Dioskur beginnt das Trauerspiel. Wie immer setzt die breite Masse die Ehre ihres Oberhirten, in dem sie ihren Sachwalter nicht nur in Glaubensfragen, sondern auch in ihren völkischen Belangen sieht, mit derjenigen Ägyptens und ihrer eigenen gleich. Als es den verbündeten Mächten von Papst und Kaiser, Alt- und Neurom, auf der Kirchenversammlung von Chalkedon gelingt, den Irrlehrer Dioskur zu verurteilen und abzusetzen, sehen sie den ehrwürdigen und vornehmsten Stuhl der orientalischen Kirche gedemütigt und ihre Volksehre angetastet.[5] Der Mono-

[3] Vgl. Vernunft und Religion in der Antike in dieser Zeitschrift Bd. 154 (1954) S. 228.

[4] *Chr. Dawson,* Die Gestaltung des Abendlandes, Köln 1951, S. 135.

[5] „Schon während des Konzils erklärten die ägyptischen Bischöfe, sie dürften nicht nach Hause zurückkehren mit der Nach-

physitismus war zu einem nationalen Schlagwort geworden, zur Losung: Los von Byzanz! Morgenländisch-afrikanische Leidenschaft und blinde Wallung des Volksgeistes sind es also, die für den hartnäckigen Bestand dieser Irrlehre verantwortlich sind. Im letzten ist es aber „der grundsätzliche Gegensatz zwischen den zwei verschiedenen geistigen Haltungen in der byzantinischen Welt". Uns Heutigen mag das oströmische Reich des 5.—8. Jahrhunderts bereits als vorwiegend morgenländisch erscheinen, „den wirklichen Orientalen erschien" es „immer noch griechisch".[6] Nicht ein Zuviel, sondern eher ein Zuwenig an griechischer Vernunft bestimmte Syrien, Armenien und Ägypten zum Abfall von Kirche und Reich.

Hingegen scheint uns der Aufstand des Abendlandes gegen Byzanz keine Front gegen den griechischen Geist als solchen, sondern höchstens gegen dessen Entartung zu sein. Rom und seine Verbündeten, von denen übrigens nicht wenige Griechen waren, hätten vielmehr ohne die Hilfe des griechischen Logos der östlichen Häresien nicht Herr werden können. Wenn Roms Oberhirte sprach und die Konzilien entschieden, taten sie es sicher kraft apostolischer Vollmacht. Sicher ist anderseits, daß die intellektualistische Spitzfindigkeit mancher griechischen Theologen bisweilen Verwirrung stiftete, von der die schlichtere Denkweise der Westler sich in klarer Einfachheit abhob (z. B. im Erarbeiten des Personbegriffes und des Bezuges der Person zur Natur), aber mit diesem Mangel ist die Leistung des Ostens keineswegs erschöpft. Mittel und Werkzeug der feinen begrifflichen Unterscheidung, ohne die keine Theologie der heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung möglich ist, lieferte zu einem guten Teile die griechische Weltweisheit. Nicäa (325) gegen die Arianer, Ephesus (431) gegen Nestorius, Chalkedon (451) gegen die Monophysiten und die Lateransynode (649) gegen die Monotheleten wären ohne die vorbereitende und mitwirkende Denkarbeit der griechischen Theologen kaum zustande gekommen.

Aber nicht nur das rein formale Rüstzeug der theologischen Antwort auf die trinitarischen und christologischen Irrlehren führt uns zum griechischen Geiste, auch unter den persönlichen Vorkämpfern für die Geheimnisse des dreifaltigen Gottes und der Menschwerdung finden sich große griechische Namen (Basilius, Athanasius, Cyrill, der Mönch Maximus). Auf den Kirchenversammlungen zu Nicäa und Chalkedon und wahrscheinlich auch auf jener zu Ephesus waren nur wenige Lateiner anwesend. Die Hauptarbeit wurde von griechischen Bischöfen bewältigt. Was die Theologie um die Menschwerdung (Christologie) angeht, verteilt ein heutiger Theologe die Verdienste von Ost und West folgendermaßen: der Westen hatte „einen gewaltigen Vorsprung zu verzeichnen, insofern die Klarheit der Terminologie berücksichtigt wird, an Tiefe des Ringens und Durchdringens hatte er allerdings dem Osten nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen".[7] Aber seinen christologischen Vorsprung verdankt der lateinische Okzident wiederum zu einem guten Stück der logischen Schulung des Verstandes an der klassi-

richt, daß der Patriarch abgesetzt sei, da sie sonst von ihren wütenden Landsleuten erschlagen würden. Und ihre Furcht war keineswegs unbegründet; denn als die Neuigkeit nach Alexandrien kam, tobte das Volk im Aufruhr und metzelte die kaiserliche Besatzung nieder. Dank den durchgreifenden Maßnahmen der Regierung gelang es, eine Zeitlang einen dem Konzil zu Chalkedon zustimmenden Patriarchen in Alexandrien einzusetzen, aber als die starke Hand Marcians fehlte, fiel auch er der Wut des Pöbels zum Opfer und wurde am Karfreitag in seiner eigenen Kirche in Stücke gerissen. Von nun an wurde der Monophysitismus die ägyptische Volksreligion, und die wenigen, die dem wahren Glauben und der Kirche des Reiches treu geblieben waren, wurden verächtlich basilici, „Königsmänner", genannt (*Dawson*, a.a.O. S. 135).

[6] *Dawson*, a.a.O. S. 136.

[7] *E. Gutwenger S.J.*, Zur Ontologie der hypostatischen Union, in Zeitschrift für katholische Theologie, 76. Band, 1954, 4. Heft, S. 391.

schen griechischen Philosophie. Sätze wie „Für den Osten hat der historische Christus keine Beweiskraft ...", oder „Der griechische Geist ertrug die Gottheit des historischen Christus nicht. ..",[8] scheinen uns zu allgemein und daher unhaltbar zu sein.[9]

Der griechische Geist trägt ein Doppelgesicht. Und zwar nicht nur der hellenistische, sondern auch der klassisch-hellenische. Gerhard Krüger weist verschiedentlich darauf hin: „Zweifellos gibt es auch in der Antike ein souveränes, irreligiöses Denken. Der Homomensura-Satz des Protagoras zeigt es im Prinzip, die radikalen Sophisten — Kallikles und Thrasymachos bei Platon — zeigen es in den Konsequenzen. Männer wie Kritias, Thukydides, Lukian — mögen sie sonst sehr verschieden sein — waren aufgeklärt; bei Euhemeros, Epikur und den Seinen — wahrscheinlich doch auch schon bei Leukipp und Demokrit — wird die Religionskritik zum ausdrücklichen Thema. Die Existenz der antiken Aufklärung ist so klar und allgemein anerkannt, daß sie keines Beweises bedarf. Daß ihr Geist auch bei Dichtern, z. B. bei Euripides wirkt, ist nicht minder deutlich."[10] In diesen Aufklärern kann man die Vorläufer jener byzantinischen Hoftheologen sehen, die ohne Ehrfurcht vor dem christlichen Mysterium das Credo der Kirche dem Gesetz der Staatsvernunft opferten.

Die aufgeklärten und spöttischen Rationalisten und Skeptiker waren indes keineswegs die edelsten Vertreter des Hellenentums. Es gab andere wie Platon und Aristoteles, die zwar den alten Mythos bekämpften, dabei aber nicht verlernten, schweigend zu hören „auf den Sinn der Welt im Ganzen" und dem Geheimnis des Göttlichen Raum zu gewähren.[11] Daher darf man wohl sagen, daß die römischen Vorkämpfer des Abendlandes in der Abwehr der östlichen Irrtümer die vornehmsten Kräfte des alten Hellas zu Bundesgenossen hatten. Diese Kräfte einer natürlichen Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Gottheit waren in Byzanz geschwächt worden, während der Westen — vielleicht eben auch durch einen kräftigen Zuschuß von Barbarenblut — sich gegen den einschläfernden Zauber einer verfeinerten Hofkultur und den intellektualistischen Hochmut eines entwurzelten Gelehrtenstandes widerstandsfähiger erwies. Jedenfalls hat im Bereich des untergegangenen Westreiches der Kampf auf Leben und Tod, der mit den einströmenden Jungvölkern zu führen war, nicht durch militärisch-politische Konzentration gestützt und entschieden, sondern nur geistig ausgetragen werden können — und daher war der Kriegsschauplatz nicht in erster Linie von staatlichen, sondern von sittlichen und religiösen Kräften beherrscht, vom Zusammenprall einer ungezähmten heidnischen Natur und der christlich-kulturellen Sendung der Kirche. Auf diesem Hintergrund konnte der Nachfolger Petri zu Rom sein Amt entfalten: die übermenschliche Majestät der neurömischen Priesterkaiser wurde zurückgedrängt und verblaßte, und die Schlüsselgewalt des galiläischen Fischers wurde zum Angelpunkt des werdenden Abendlandes.

G. Friedrich Klenk S.J.

[8] *Heer*, a.a.O. S. 23.

[9] Man wird der Wirklichkeit auch kaum gerecht, wenn man einräumt, daß der Osten sich selbst das Trinitätsdogma und die Lehre von den zwei Naturen Christi *abgerungen* habe (*Heer*, a.a.O. S. 30).

[10] *Gerhard Krüger*, Abendländische Humanität, Stuttgart 1953 (W. Kohlhammer) S. 36/37.

[11] *Krüger*, a.a.O. S. 37 ff. Eben dort, wo der griechische Denker die echte Weltüberlegenheit und damit Verborgenheit Gottes — wenn auch recht unvollkommen — ahnt und anerkennt, beugt er sich auch vor seinem Geheimnis und maßt sich nicht an, die Grenzen des eigenen Wissens als Grenzen des göttlichen Wesens und der göttlichen Macht festzusetzen. Und diese grundsätzliche Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Seins und des absolut Seienden finden wir auf den Gipfelpunkten der griechischen Weltweisheit und Literatur. Vgl. in dieser Zeitschrift 153. Band (1953/54) S. 274: Antikes und christliches Geschichtsdenken; und *Josef Pieper*, Was heißt akademisch? München 1952, S. 49.

Besprechungen

Philosophie

Hoffmeister, Johannes: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. (687 S.) Zweite Auflage. Hamburg 1955, Felix Meiner. Ln. DM 32,—.

„Dies Wörterbuch will lediglich ein Begriffswörterbuch sein. Es verzichtet auf Einordnung der Philosophennamen ebenso wie auf philosophiegeschichtliche Sammelartikel und auf Beigabe eines philosophiegeschichtlichen Abrisses, um den dadurch gewonnenen Raum für die Begriffe als solche und deren Entfaltung zu verwenden. Und diese Entfaltung geschieht vornehmlich in zwei Dimensionen: in denen der Sprache und der Geschichte" (Vorwort).

Jedes Begriffswort wird zunächst aus der Sprache, dem bestimmten Sprachbestand und der Wortwurzel, zu denen es gehört, erklärt. Und da überdies jeder Begriff eine Geschichte seiner Bedeutung oder auch seines Bedeutungswandels hat, so wird auch diese Geschichte berücksichtigt. Die sachlich-systematische Erörterung tritt dagegen verhältnismäßig zurück. Nehmen wir als Beispiel das Begriffswort Gott. Zunächst wird es etymologisch-sprachwissenschaftlich erläutert, dann gewisse Bedeutungsverschiedenheiten und der Bedeutungswandel geschichtlich aufgezeigt. Man lernt die Gottesvorstellung verschiedener Kulturkreise und Völker, Zeitalter und Denkrichtungen kennen. Die Darstellung wird zur Interpretation, wo die Gottesideen des Alten und des Neuen Testamentes miteinander verglichen werden, oder wo Eckarts Gottesbegriff als nicht nur den Pantheismus, sondern auch den Theismus übersteigend eingeführt wird.

Für jeden Leserkreis bewährt sich Hoffmeisters Methode, wo es sich um Begriffe handelt, die nicht unmittelbar und aus der Natur der Sache (sondern vielleicht nur tatsächlich, das heißt geschichtlich) mit metaphysischen Grundfragen verknüpft sind, wie z. B. Chiffre, Politik, Volksgeist, cogito ergo sum. Wo es sich hingegen um metaphysische Grundbegriffe wie z. B. Substanz, Wert, Naturrecht handelt, muß man unterscheiden. Der philosophisch bereits Geschulte, der schon einen eigenen gesicherten Standpunkt einnimmt und selbständiger Kritik fähig ist, wird für seine Facharbeit aus dem vorliegenden Wörterbuch stets Nutzen ziehen. Wer dagegen eine erste Orientierung in letzten Menschheitsfragen sucht, wird nicht immer die erwünschte eindeutige Antwort finden.

Auch was die Bedeutungsverschiedenheit der Begriffswörter je nach Geschichte und Denkrichtung angeht, wünschte man hie und da eine Ergänzung; so ist z. B. unter dem Stichwort Wert die neuscholastische Auffassung nicht ausdrücklich berücksichtigt. Der Absatz „Ehe" läßt zwar eine hohe geistig-sittliche Auffassung erkennen, wird aber fragwürdig durch seine Stellungnahme zur Ehescheidung. G. F. Klenk S.J.

Lauth, Reinhard: Die Frage nach dem Sinn des Daseins. (381 S.) München 1953, Verlag Johann Ambrosius Barth. Kart. DM 15,50.

Die Frage nach dem Sinn des Daseins greift ins Herz aller philosophischen Betrachtung. Daß es eine Schwierigkeit ist, das Wesen und den Aufgabenbereich der Philosophie abzustecken, möchte ich in dieser Allgemeinheit bestreiten.

Der erste Teil handelt vom Wesen des Sinns. Sinn kann soviel sein wie das, was gemeint ist, also der Bedeutungsgehalt eines mathematischen Lehrsatzes, eines Gedichtes. Weithin besteht zu Recht, daß Sinn mit Zweck, Ziel, Wert, Ordnung, Gestalt, Ganzheit in Beziehung gebracht wird. Chaotisches kann nicht verstanden werden. Sinnhaft ist ein geordnetes Ganzes, dessen Teile zusammenstimmen, sich dem Ganzen einordnen. Dabei ist dieses Ganze auf einen Zweck hingeordnet. Teleologisches Denken erhält ein Verstehen aus der Ganzheit. Unter sorgsamer Auseinandersetzung mit bereits vorliegenden Bestimmungen macht der Verfasser 12 Momente im Sinnbegriff namhaft. Wir stimmen dem Verfasser zu, wenn er im Anschluß an Lotze sagt: „Objektive, allgemeine, unwandelbare und zweifellose Werthaftigkeit ist demnach die ratio essendi einer objektiven Sinnhaftigkeit. Ohne objektiven Wert kein objektiver Sinn; denn Sinn schließt Wert in sich ein. Aber umgekehrt gilt auch: Die objektive Sinnhaftigkeit des Seins ist Bedingung für die Objektivität der Werthaftigkeit und damit Bedingung für den objektiven Geltungsanspruch der auf diese hinweisenden Wertideen" (S. 133). Richtig ist, was er an Kants Allgemeinheit des Sittengesetzes kritisiert.

Der zweite Teil, der vom Sinn des Daseins handelt, ist durch reichhaltige Auseinandersetzung mit älteren und neueren Autoren gekennzeichnet. Das Sinnproblem wird als das zentrale Problem des Menschen erklärt auf Grund der unleugbaren Tatsache, daß Dasein für den Menschen soviel heißt, wie Sinn- und Wertdifferenzen festsetzen. Der Mensch kann ohne Glauben an den Sinn nicht leben. Es ist zu begrüßen, daß der Verfasser (S. 311) gegen Nicolai Hartmann Stellung nimmt und im letzten Teil, wo er die Frage zur Entscheidung bringen will, Heideggers große Illusion (S. 349) aufzudecken sucht.

Die ausgezeichnete Kenntnis der Werke Dostojewskis kommt auch diesem Buch zugute. H. Meyer

Weinstock, Heinrich: Arbeit und Bildung — Die Rolle der Arbeit im Prozeß um unsere Menschwerdung. (166 S.) Heidelberg 1954, Quelle und Meyer. DM 11,—.

Das Buch richtet sich nicht nur an die Erzieher von Beruf, sondern an alle, die die menschliche Person vor der mechanisierenden Macht der modernen Technik bewahren wollen. Im I. Teil (Diagnose) wird gezeigt, wie durch die ganze Geschichte des Abendlandes hindurch sich vor allem zwei Deutungen der Arbeit begegnen, ablösen oder gegenseitig in Frage stellen: die optimistische Deutung, angefangen von Vergil über die Scholastik, den Neuhumanismus bis zu Hegel und Marx, und die tragische Deutung, repräsentiert durch Hesiod, Luther und die Selbsterfahrung des modernen Menschen, der sich in der Technisierung neue Last und Not hinzugeschaffen hat. Eindrucksvoll werden die Gefahren der Mechanisierung für die Persönlichkeitswelt herausgestellt, so daß man hie und da den Eindruck bekommen könnte, die Technik werde an sich verworfen. Aber das wäre ein Mißverständnis. Weinstock sieht das Verhängnis der Technik primär in der Unfähigkeit des Menschen, mit seinen technischen Errungenschaften menschlich fertig zu werden. Noch droht der Mensch den eigenmächtig wachsenden Gesetzmäßigkeiten der gesteigerten Produktion, der reinen Nützlichkeit und mechanischen Zweckmäßigkeit zu unterliegen, so daß diese unpersönliche Macht etwas Dämonisches an sich zu haben scheint. Durch die Forderung ständiger „Anpassung" verliert der freie Selbstbehauptungswille der einzelnen Person die gesunde Eigenkraft. An die Stelle der mitmenschlichen Zusammenarbeit rückt der einsam die Maschinerie bedienende Wärter von Apparaturen. Der Wille des einzelnen, nach dem Sinn seiner Arbeit und nach der Verantwortung für das Ganze zu fragen, erschlafft mehr und mehr durch die zentralisierte Betriebsorganisation.

Fraglich in der Diagnose ist die etwas vereinfachende Darstellung der „katholischen" Arbeitsauffassung, in der Weinstock die Einflüsse der spätantiken Stoa wiedererkennen will. Es gehört zum Wesen katholischer Deutung, verwandte Züge überall anzuerkennen, auch wenn sie in der Stoa vorgebildet sind. Grundlegende Voraussetzung ist dabei allerdings die echt katholische (also nicht stoische!) Ablehnung der „radikalen" Verderbnis der menschlichen Natur. Mögen katholische Autoren in der positiven Bewertung der natürlichen Fähigkeiten des Menschen auch einmal über das Ziel hinausschießen, so sind sie darin gerade nicht Repräsentanten der katholischen Lehre. Diese hält an der natürlichen Gebrechlichkeit des Menschen ebenso fest wie an der Notwendigkeit der Gnade für eine hypothetische „natürliche" Vollendung der menschlichen Welt. So wirkt der Gegensatz zur lutherischen Arbeitsauffassung mehr historisch. Die Fronten haben sich hier weitgehend verschoben.

Übrigens fällt Weinstocks II. Teil (Therapie) gar nicht so lutherisch aus, wie man es aus der Diagnose eigentlich hätte erwarten sollen. Denn diese Therapie kann man auch als Katholik von Herzen unterschreiben. Sie traut der menschlichen Natur noch so viel selbständige Erneuerungskraft zu, daß von „radikaler Verderbnis" wohl kaum mehr die Rede sein kann. Alles ist sehr wohl abgewogen und außerordentlich beherzigenswert, ohne Illusionen, von echter Menschenkenntnis und klarer Zielsetzung beseelt. Weinstock plädiert nicht für fertige Rezepte und vereinfachende „Partnerschafts"-Medikamente. Er greift mit Kennerblick das Kernstück der erzieherischen Heilkunst heraus: Anerkennung und Weckung der Persontiefe durch Übertragung von Verantwortung und Wiederbelebung des Fragewillens. Was er über Spiel und Muße, über den Sinn für „das Bedeutende", über die Bedenklichkeiten der Arbeitsschule sagt, wird leider noch lange tauben Ohren gepredigt werden, solange an Stelle des Erziehers und Seelsorgers der geschäftstüchtige Wirtschaftsplaner bei der Bildung des werdenden Menschen Pate steht. Weinstock bleibt nicht bei theoretischen Forderungen stehen, sondern gibt wertvolle praktische Hinweise. Allerdings nur für den, der gewillt ist, innerlich mitzuarbeiten. Die letzte religiöse Verankerung der Therapie wird als ein dringendes Postulat gesehen. Ausdrücklich angegangen wird sie nicht. Diese anthropologische Selbstbeschränkung des Pädagogen und Humanisten zeigt jedoch, wie problematisch es ist, wenn man aus fachwissenschaftlichen Erwägungen heraus daran gehindert ist, den ganzen Menschen ernst zu nehmen. Das gilt vor allem dann, wenn man sich der Überzeugung Platos nicht verschließen kann, daß der Mensch „als Spielzeug Gottes angefertigt" ist. Ein Spielzeug ist ja nur sinnvoll „in der Hand" des Spielenden. Weinstocks Therapie ruft nach theologischer Ergänzung und sie ist fähig dazu. Auch in diesem Sinne ist sie „realer Humanismus".

J. M. Hollenbach S.J.

Babel, Henry: La Pensée d'Albert Schweitzer. Sa signification pour la théologie et la philosophie contemporaines. (239 S.) Neuchatel (o. J.), Éditions H. Messeiller.

Albert Schweitzers Ruf und Ruhm ist überall, auch im französischen Sprachgebiet verbreitet. Henry Babel möchte nun aber auch die bibelkritischen Lehrmeinungen und

das philosophische Gedankengut dieses großen Mannes weiteren Kreisen dieses Gebietes vermitteln. Die Darlegung gliedert sich in zwei Hauptabschnitte: I. Schweitzers Auffassung über Jesus und den Ursprung des Christentums. II. Seine Kulturkritik und Kulturphilosophie.

I. faßt Babel wie folgt zusammen: die historische Theologie des 19. Jahrhunderts hat sich geirrt; denn was die synoptischen Evangelien über das Reich Gottes sagen, muß von Grund aus und ausschließlich eschatologisch verstanden werden. Die diesbezügliche Auffassung Jesu schließt sich eng an die Apokalyptik des späten Judentums und, genauer, soweit es den Begriff des Menschensohnes betrifft, an die Apokalyptik des Buches Henoch an.

Auch Paulus wird von einem eschatologischen Gedanken beherrscht. Es handelt sich dabei um eine Eschatologie, die sich einer Christusmystik verbindet.

Babel vergleicht nun in einer sehr aufschlußreichen Weise Schweitzers Theorie mit derjenigen Johannes Weiß', Alfred Loisys, C. H. Dodds, M. Goguels, Karl Barths, Bultmanns und der Berner Schule.

Leider werden die Lehrmeinungen katholischer Exegeten und Bibeltheologen nicht hinreichend berücksichtigt, auch ein Grund dafür, das Babels abschließende Wertung der Schweitzerischen These nicht befriedigt.

II. Was an der Lehre Jesu (wie Schweitzer sie versteht) die spätjüdischen Enderwartungen übersteigt und für alle Zeiten gültig ist, das ist außer seinem Leben der Liebe und Entsagung, des Opfers und der Hingabe an Gott und die Menschen seine Lehre vom Dasein des Einzelmenschen und von der Geschichte als eines Schauplatzes, wo Licht und Finsternis kämpfen und der Mensch sich zu entscheiden hat. Jesus ruft ihn mit dem Gebot der Liebe. Dies ist der Ort, wo Schweitzers Kulturphilosophie und Ethik sich seiner Theologie harmonisch verbindet: das Kernstück seiner ethischen Forderungen, Ehrfurcht vor dem Leben, ist nichts anderes als eine zeitgemäße Fassung des uralt christlichen Gebotes der Liebe.

Auch hier vergleicht Babel Schweitzers Gedanken sehr anregend mit anderen Theorien, z. B. J. P. Sartres, des historischen Materialismus, der Ethik Brunners und verschiedener Richtungen der Wertphilosophie. Um Schweitzers Stellung genau festzulegen, wäre es u. E. allerdings nötig gewesen, die Begriffe rational, mystisch, spirituell u. a. noch eingehender zu untersuchen und schärfer zu umgrenzen, als dies hier geschehen ist. Trotzdem dürften manche Leser des französischen Sprachgebietes es begrüßen, nunmehr Zugang zum Denken des Doktors von Lambarene und damit ein besseres Verständnis seiner Persönlichkeit gewonnen zu haben.

G. F. Klenk S.J.

Völkerrecht

Calvez, Jean-Yves: Droit international et souveraineté en U. R. S. S., L'évolution de l'idéologie juridique soviétique depuis la Révolution d'Octobre. (300 S.) Paris 1953, Librairie Armand Colin, broschiert ffr. 800,—.

Mit der vorliegenden Untersuchung wird der Versuch unternommen, eine zusammenhängende Übersicht über die Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der Völkerrechtslehre in der Sowjetunion zu geben, wobei der Autor besonders die Lehre über die Souveränität hervorhebt. Die Gründlichkeit der hier geleisteten Arbeit ersieht man bereits aus dem Verzeichnis der benutzten Literatur, meist in russischer Sprache, welches 16 engbedruckte Seiten umfaßt.

Man muß dem Verfasser für seine mühevolle Arbeit aufrichtig danken. Bisher gab es keine zusammenfassende Darstellung über die verschiedenen Auffassungen der sowjetischen Juristen über das Völkerrecht, weder russisch noch in irgendeiner anderen Sprache. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß die Meinungen und Ansichten der russischen Autoren sich sogar in den Grundfragen weitgehend unterscheiden und daß es auch aus den Handlungen und den amtlichen Dokumenten der sowjetischen Regierung nicht möglich ist, eine durchgehende klare Linie zu finden. Dies ist auch dem Verfasser der vorliegenden Arbeit nicht ganz gelungen. Um mindestens teilweise den vorhandenen Widerspruch zu beseitigen, hat er auf Grund des gesammelten Materials eine Zäsur der Entwicklung im Jahre 1937 vorgenommen. Ab dieser Zeit wird nämlich amtlich die früher vertretene Völkerrechtstheorie von Professor Pasukanis verneint, und Professor Korovin nimmt eine radikale Änderung seiner Auffassungen vor. In diese Zeit fällt auch die neue Verfassung der Sowjetunion von 1936 und zugleich die Betonung der Stalinschen These von der Verwirklichung des Kommunismus in einem einzelnen Lande. All dies bedeutet eine Verschiebung des politischen Schwergewichtes in der Sowjetunion von der internationalen Organisation zum nationalen Staat. Auch die Möglichkeit einer Koexistenz mit anderen Staaten auf der Grundlage der Gleichberechtigung wird erst ab dieser Zeit theoretisch konsequent vertreten. Damit verbunden ist auch die Änderung der Auffassung über das Wesen der Souveränität.

Doch beide Gruppen von Meinungen sind auch bereits früher vertreten worden, und noch heute steht eine endgültige Beseitigung der Widersprüche zwischen ihnen aus. Dies ist durch die Tatsache zu erklären, daß die Sowjetunion ein nationaler (oder vielnationaler) Großstaat ist, seine spezifischen imperialistischen Ziele verfolgt und volle Gleichberechtigung mit anderen Großstaaten be-

ansprucht. Anderseits wird dieser Staat aber von einer ihrem Wesen nach internationalen revolutionären Partei verwaltet, die in ihrer Tätigkeit keine nationalen Grenzen anerkennt. Dieser Tatsache Rechnung tragend, hat der Verfasser auch die Untersuchung der ideologischen Grundsätze der russischen kommunistischen Partei vorgenommen, um auf diesem Wege die sonst sehr dürftige theoretische Untermauerung der sowjetischen Völkerrechtslehre zu verstärken. Während der gesamten Entwicklung der sowjetischen Völkerrechtslehre und insbesondere in der letzten Zeitspanne unter dem Einfluß von Wyschinski ist überdies die engste Verbindung der Rechtstheorie mit der Politik festzustellen. Da aber die Machtstellung und die seitens der Regierung gestellten konkreten Ziele der Sowjetunion sich ständig ändern, ist es bei diesen Voraussetzungen auch schwer möglich, von einer wertbeständigen Rechtstheorie zu sprechen. Es ist das Verdienst, wenn auch nicht die Absicht des Verfassers, diese Relativität der sowjetischen Völkerrechtslehre in seiner systematischen Zusammenfassung besonders augenfällig gemacht zu haben. Deshalb ist diese Arbeit auch mehr als eine wertvolle und bei jeder praktischen Auseinandersetzung mit den sowjetischen Völkerrechtsauffassungen unentbehrliche systematische Dokumentensammlung bzw. -bearbeitung.

Bei der Untersuchung des Begriffes der Souveränität, welcher der Verfasser seine Hauptaufmerksamkeit widmet, ist für den ausländischen Juristen manches neue und nicht nur theoretisch interessante, sondern auch — weil von der Großmacht der Sowjetunion vertreten — praktisch wichtige Material zu finden. Von besonderer Bedeutung ist hier der Begriff der Volkssouveränität, der in der sowjetischen Völkerrechtstheorie eine bedeutende Rolle spielt. Es handelt sich aber hierbei nicht nur um das Selbstbestimmungsrecht der Völker, das bereits 1917 seitens der Sowjetregierung bezüglich der Völker Rußlands proklamiert, aber nachher unter ausdrücklicher Betonung des politischen Charakters dieses Rechtes wieder weitgehend eingeschränkt wurde, sondern um das Recht eines jeden Volkes, frei über die Gründung eines unabhängigen Staates oder seine Eingliederung als souveräne Nation in den Rahmen eines Staatengebildes zu entscheiden. Die gegenwärtige Auslegung dieser Theorie, die sich hauptsächlich an die farbigen Völker wendet, ist politisch bedingt.

Jedoch hat es der Verfasser leider unterlassen, die weitere völkerrechtliche Untersuchung dieser Theorie vorzunehmen: die Souveränität des Volkes, die nicht mit der Souveränität des Staates zu identifizieren ist und die laut der sowjetischen Lehre der staatlichen Souveränität vorausgeht, erlischt nicht mit der Schaffung eines völkerrechtlich souveränen Staates, sondern kann sogar diesem entgegengestellt werden. (Vergleiche dazu meine Untersuchung „Neue Bahnen des Völkerrechtes" in der „Friedenswarte", Basel 1948, Heft 2.) Von dieser sowjetischen Theorie der Volkssouveränität führt ein Weg zur Theorie der Kollektivschuld eines Volkes. Die Sowjetunion, als Verband souveräner nationaler Republiken, hat selbst auf Grund der Kollektivhaftung einige ihrer nationalen oder autonomen Republiken aufgelöst, indem dem betreffenden Volk zur Strafe das Recht auf einen eigenen Staat abgesprochen und das Volk selbst gleichzeitig aus seinem Gebiet zwangsweise ausgesiedelt wurde. Hier sollte man auch näher auf die Lehre Stalins eingehen, wonach nicht nur die eigene Sprache und Kultur, sondern auch ein eigenes Territorium für das Vorhandensein eines Volkes wesentliche Voraussetzungen sind.

Als ein weiterer Mangel der vorliegenden Untersuchung ist zu bemerken, daß mit der vom Verfasser hervorgehobenen Abhängigkeit jeder sowjetischen Rechtstheorie von der Ideologie der Partei und von der Politik des Staates nicht auch gleichzeitig eine Untersuchung über die wirtschaftlichen Aspekte verbunden wurde. Dabei ist laut der sowjetischen Staatslehre, wie sie auch in der Verfassung der Sowjetunion zur Geltung kommt, die wirtschaftliche Grundlage für die Existenz des Staates ebenso notwendig wie seine administrative bzw. politische Struktur. Deshalb darf auch der sowjetische Souveränitätsbegriff eines Staates, der gegenwärtig weitgehend mit dem klassischen Völkerrechtsbegriff des 19. Jahrhunderts identisch ist, nicht von der Frage der wirtschaftlichen Souveränität des Staates getrennt werden.

Trotz dieser Mängel muß das vorliegende Werk als wertvoll bezeichnet werden; es wäre erwünscht, es auch dem deutschsprachigen Leser zugänglich zu machen.

N. Valters

Geschichte

Schmitz, Dom Dr. Philibert O.S.B.: Geschichte des Benediktinerordens. Dritter Band: die äußere Entwicklung des Ordens vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Konzil von Trient. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Dr. Pater Raimund Tschudy O.S.B. (8 Bildtafeln, 271 S.) Einsiedeln-Zürich 1955, Verlagsanstalt Benziger & Co. Ln. DM 27,50.

Wir sind erfreut, nunmehr den dritten Band dieser so wichtigen Ordensgeschichte ins Deutsche übertragen zu sehen. Dr. P. Ludwig Räber O.S.B. hat in Dr. P. Raimund O.S.B. einen ebenbürtigen Nachfolger in der Übersetzungsarbeit gefunden.

Es ist nicht mehr die Glanzzeit des Benediktinerordens, die hier vom sachkundigen Forscher vor den Augen des Lesers ausgebreitet wird. Die Grundfesten Europas waren gelegt, das wirtschaftliche, geistige und geistliche Leben entfaltete sich in die Weite. Neben den Klöstern erblühten die Städte mit ihrem Handel und Gewerbe, ihren Schulen und Universitäten, eine neue, stark von den Laien mitgetragene, wenn auch vorerst noch durchaus christlich bestimmte Kultur trat an die Stelle der mönchischen. Die Abteien wurden zu einem guten Stück der alten religiösen und kulturellen Aufgaben entkleidet und auf sich selbst verwiesen.

Und von der Welt her, die sich vom Spätmittelalter, spätestens vom 14. Jahrhundert ab, stark säkularisierte, drang die Krise mit den neuen Menschen auch in die alten Klöster. Sie zahlten ihren Tribut an die Zeit. Aber das will keineswegs besagen, daß der Verfall nicht bekämpft worden oder ganz allgemein gewesen wäre. Ernste und eifrige Männer der Reform und des inneren Lebens legen ebenso wie manche eindrucksvolle Denkmale mönchischer Baukunst Zeugnis ab, daß die Lebenskraft dieses ehrwürdigsten abendländischen Ordens fortdauerte.

Über den Rahmen einer Ordensgeschichte hinaus wird hier gesamteuropäische Kirchen- und Kulturgeschichte gegenwärtig.

G. F. Klenk S.J.

Instinsky, Hans Ulrich: Bischofsstuhl und Kaiserthron. (124 S.) München 1955, Kösel. Ln. DM 8,50.

War es eine Schicksalsstunde des Glückes oder des Unglückes, als in der Spätantike das alte Römische Reich und das junge Christentum zueinander fanden und ein — trotz fast ständiger Konflikte — mehr als tausendjähriges Zusammenspiel einleiteten? Darüber sind wir in der Gegenwart in heftige Auseinandersetzungen geraten. Sache des Historikers ist es, jenseits der Parteien Haß und Gunst das Werden und die konkreten Auswirkungen dieser Begegnung festzustellen.

Einen wertvollen Beitrag liefert hierfür Hans Ulrich Instinsky. Er untersucht sorgsam, wie kaiserliche und bischöfliche Rang- und Hoheitssymbole, Titel, Anreden usw. sich zueinander verhielten und in ihrem gegenseitigen Verhältnis gewandelt und verändert haben.

G. F. Klenk S.J.

Schoeps, Hans Joachim: Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert. Zweite erweiterte Auflage. (Beihefte der Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte, I) (105 S.) Leiden 1955, E. J. Brill. 8 holl. Gulden.

Mag es wahr sein oder nicht, daß die Philosophie wie die Eule der Minerva erst in der Abenddämmerung ihren Flug beginne — sicher ist dies wohl für die Philosophie der Geschichte. Wo eine kraftstrotzende junge Kultur mit hellen Fanfaren in ihre Zukunft hineinwandert, ist jedermann beschäftigt, mitzumachen; vorschauende Planung und Tat haben den Vorrang vor dem Nach-Denken. Wo aber die Schatten des Niedergangs und umwälzende Erschütterungen das Werk des Menschen fragwürdig erscheinen lassen, da ist die Zeit der Rückschau und Überlegung gekommen, die Zeit der Frage nach dem Sinn und den Gesetzen der Völkerschicksale (z. B. Augustinus in der Spätantike; jüngst Spengler und heute Toynbee u. a.).

Aber es scheint Ausnahmen zu geben. Für unser Empfinden hat das 19. Jahrhundert noch nicht den Charakter eines Endzeitalters, vielmehr erscheint es als eine Epoche aufstrebenden Bürgertums. Und doch sprechen schon aus seiner ersten Hälfte Stimmen zu uns herüber, die unsere Zeitgenossen sein könnten. In einer höchst fesselnden Studie macht uns Hans Joachim Schoeps mit einigen dieser Prophetenstimmen vertraut; es sind Karl Friedrich Vollgraff, geb. 2. Nov. 1792, und Peter Ernst von Lasaulx, ein Neffe von Görres.

Vollgraff macht u. a. bemerkenswerte Voraussagen über den Aufstieg Rußlands und seinen Vormarsch gegen Westen. Wenn wir seine geschichtsphilosophischen Grundsätze andeuten wollen, so sieht er wie Spengler (aber fast ein Jahrhundert früher) „Völker, Kulturen und Staaten als Organismen im Bilde blühender und welkender Pflanzen an. Aber während bei Spengler dem Verwelken an anderer Stelle doch wieder ein Blühen folgt ... sieht Vollgraff den Verfall mehr oder weniger allgemein" (23). Alle Einwände gegen Spengler gelten verstärkt gegen Vollgraff: Menschengeschichte läßt sich nicht mit biologischen Kategorien fassen.

Noch eigenartiger und gedanklich reicher sind die Ansichten Lasaulx', den man nicht nur einen Vorläufer Spenglers, sondern noch mehr Burckhardts nennen muß. Er ist von Vollgraff in der organologisch-biologischen Seite seiner Geschichtsauffassung stark beeinflußt, rettet sich jedoch aus den Konsequenzen eines deterministischen Geschichtspessimismus, in dem er der zyklischen Geschichtsdeutung jene der genetischen oder linearen Entwicklung zu verbinden sucht, die seiner christlich-katholischen Weltanschauung nähersteht. Freilich wird man hier gleich einschränken müssen: es gibt keine eigentliche christliche Geschichtsdeutung für Säkulargeschichte in dem Sinne, daß man von der Offenbarung her jedem Kulturkreis und jeder Völkerentwicklung ihren sinnhaften Ort im Ganzen anweisen könnte. Nur die großen Umrisse der Heilsgeschichte sind uns zugänglich — wie sie etwa Paulus gezeichnet hat; das übrige historische Geschehen vermögen wir nur stellenweise mehr oder weniger zu lichten.

G. F. Klenk S.J.

Coatman, John: Völkerfamilie Commonwealth. Die Verwirklichung eines politischen Ideals. Ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Helmut Lindemann. (286 S.) Stuttgart o. J., Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 12,80.

Die EVG ist gescheitert. Die europäischen Föderalisten „treten auf der Stelle" — so etwa könnte man die heutige europäische Situation kennzeichnen. Ist das ein Zeichen, daß diese Föderalisten auf dem Holzwege sind? Helmut Lindemann, der uns John Coatmans „Völkerfamilie Commonwealth" ins Deutsche übertragen hat, meint das. „Das europäische Problem ist — mindestens in unserer Generation — nicht dadurch zu lösen, daß die Nationalstaaten in einen Bundesstaat aufgehen und auf wesentliche Teile ihrer Staatlichkeit und Unabhängigkeit verzichten; das ist der Irrtum der europäischen Föderalisten, dem der erste Entwurf einer europäischen Verteidigungsgemeinschaft zum Opfer gefallen ist" (26). Und an Stelle einer europäischen Föderation bietet uns Lindemann nun ein anderes Vorbild überstaatlicher und übernationaler Zusammenarbeit: die britische Völkergemeinschaft. Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob sie die für Europa geeignete Ersatzlösung darstellt — jedenfalls können wir viel davon lernen, viel lernen auch von der englischen Staatskunst, die dieses Gebilde geschaffen und bis heute erhalten hat. Man braucht bei der Lesung die bisweilen idealisierenden Urteile Lindemanns, die er in der gut geschriebenen Einleitung über die britische Politik fällt, wie sie sich in den nach Zonen und Zeiten wechselnden Aufgaben entwickelte, nicht voll zu übernehmen — ein eindrucksvolles Bild ergibt sich aus John Coatmans Darstellung doch. Wer das britische Weltreich in seinem Werden und Wachsen, seiner wirtschaftlichen, staatsrechtlichen, geopolitischen Struktur, im Spiel und Widerspiel der innen- und außenpolitischen Kräfte kennenlernen will, wird hier gut unterrichtet. G. F. Klenk S.J.

Kunst und Kultur

Raichle, August und Kempter, Reinhard: St. Peter zu Rom. (80 S. mit 205 Tafeln.) Stuttgart 1955, Knorr & Hirth. Ln. DM 48,—.

Obwohl der Verlag das Werk bescheiden einen Bildband nennt, handelt es sich um mehr als eines der üblichen Bilderbücher: Kirchengeschichte und Kunstwissenschaft verbinden sich mit den ausgezeichneten Fotos zu organischer Einheit, um die geistige Welt der Peterskirche vor uns sichtbar werden zu lassen. Der Verfasser erinnert zunächst an das Petersgrab, ferner an die alte Basilika aus der Zeit Konstantins und aus dem Mittelalter, um dann die Baugeschichte der neuen Peterskirche lebendig zu gestalten. Eine Beschreibung der Werke im Inneren der Kirche und eine Würdigung des Gesamtwerkes schließen sich an.

So schwierig und umfassend das Thema ist, das sich die Verfasser gestellt hatten, in der Textgestaltung verbindet sich das menschlich Ergreifende mit gediegener Sachkenntnis.

Als Beispiel für die Dramatik der Baugeschichte seien hier nur die Worte zitiert, die Michelangelo vor Papst Julius III. zu Kardinal Cervini gesprochen hat: „Ich bin nicht verpflichtet und auch nicht gewillt, mich verpflichten zu lassen, Eurer Herrlichkeit oder irgend jemand sonst über meine Absichten Auskunft zu erteilen. Euer Amt ist es, für das Geld zu sorgen und zuzusehen, daß nichts gestohlen wird. Für die Baupläne habe ich allein zu sorgen" (S. 22). Solche Einzelheiten verleihen dem Text Relief und Spannung und charakterisieren Künstler und Epoche.

Die ikonologische Erfassung des Gesamtprogramms von St. Peter, die vor einiger Zeit H. Sedlmayr im Zentralinstitut für Kunstgeschichte in München vorlegte, stand den Verfassern leider noch nicht zur Verfügung. Trotzdem erstehen Geschichte und Bauwerk vor unseren Augen und machen den Band zu einem Schatz, den zu besitzen man jedem wünschen kann.

H. Schade S.J.

Stützer, Herbert Alexander: Die Kunst der Griechischen Antike. (144 S. mit 72 Abb. und 2 farb. Karten.) München 1955, Man-Druck. DM 8,70.

In der Buchreihe für Erwachsenenbildung, die Univ.-Prof. Dr. Paul Wilpert im Auftrage des Bayerischen Landesverbandes für freie Volksbildung herausgibt, ist dieses Buch der erste Band einer Kunstgeschichte mit dem Titel „Das Abendland in der Kunst". Der Verfasser beginnt sein Werk mit der kretisch-mykenischen Kunst und führt es dann von der geometrischen Epoche bis zum Ende des Hellenismus. Im Mittelpunkt der Betrachtungen steht — wie es der griechischen Kunst entspricht — die Plastik. Die Malerei wird gestreift. Die Architektur erhält ein eigenes Kapitel. Von den abgebildeten Werken ausgehend, entwickelt Stützer das Wesen der griechischen Form und des griechischen Geistes. Kurze Hinweise auf die Dichtung, Philosophie und Geschichte bereichern das Buch und machen es zu einem kleinen, aber sehr empfehlenswerten Werk über griechische Kunst. H. Schade S.J.

Riemschneider, Margarete: Die Welt der Hethiter. (Große Kulturen der Frühzeit; 259 S., 108 Tafeln.) Stuttgart 1954, Gustav Kilpper, Ln. DM 22,50. — *Schmökel, Hartmut:* Ur, Assur und Baby-

lon. Drei Jahrtausende im Zweistromland. (Große Kulturen der Frühzeit; 302 S., 118 Tafeln.) Stuttgart 1955, Gustav Kilpper, Ln. DM 24,50. — *Schmökel, Hartmut:* Das Land Sumer. Die Wiederentdeckung der ersten Hochkultur der Menschheit. (Urban-Bücher; 195 S., 48 Tafeln.) Stuttgart 1955, W. Kohlhammer, br. DM 4,80.

Während man sich in Frankreich und England schon lange bemüht, die Ergebnisse der Forschung auf allen Gebieten durch allgemeinverständliche Darstellungen weiten Kreisen zu vermitteln, hat man in Deutschland nur zögernd diesen Weg beschritten. In den drei hier angezeigten Werken wird der Versuch unternommen, die alten Hochkulturen des Vordern Orients vor unserm geistigen Blick wieder erstehen zu lassen, Kulturen, denen die unsere sehr verpflichtet ist. Dieser Versuch ist in allen dreien gut gelungen, besonders da die reiche Bebilderung das Verständnis des Textes aufs anschaulichste unterstützt. Es wird der Nachdruck auf die geistige Welt gelegt, in der diese alten Völker lebten, auf ihre kulturellen Errungenschaften. Kriege und politische Ereignisse werden nur so weit behandelt, als sie für diesen Zweck notwendig sind. Sehr lebhaft stellt Riemschneider die so eigenartige Kultur der Hethiter dar, die in Kleinasien einmal eine Großmacht errichtet hatten. Bis zum Jahrhundertbeginn kannte man von ihnen nur den Namen aus der Heiligen Schrift und dann auch aus ägyptischen Dokumenten. Die Griechen waren nie in unmittelbare Berührung mit ihnen gekommen, und so findet sich selbst der Name nicht in ihrer Literatur, obschon sie ihnen, man weiß noch nicht auf welchem Wege, manches verdankten. Schmökel führt in dem zweiten Werk den Leser durch die Kulturentwicklung in Mesopotamien. Sie beginnt mit dem auch erst seit kurzem wieder bekannten Volk der Sumerer, die wohl als erste eine Schrift, die Keilschrift, erfunden haben und denen die Kultur noch manche andere Leistungen verdankt.

Langsam verdrängen dann semitische Einwanderer die Sumerer, eignen sich aber ihre Kultur an. Es entstehen die großen Reiche Babylon und Assur, deren religiöse Literatur, Kunst, politische Organisation und wirtschaftliche Leistungen in dem Buch zu einem eindrucksvollen Gesamtbild vereint werden. Das dritte Buch, von dem gleichen Verfasser, beschränkt sich auf Sumer und kann darum manches ausführlicher darstellen als das zweite. Mit Spannung sieht der Leser diese älteste Hochkultur gleichsam aus dem Dunkel der Vorgeschichte immer greifbarer heraustreten. In Anbetracht der Ausstattung ist der Preis der drei Bücher gering.

A. Brunner S.J.

Literatur

Waugh, Evelyn: Wiedersehen mit Brideshead. Die heiligen und profanen Erinnerungen des Hauptmanns Charles Ryder. Roman. (327 S.) Hamburg 1955, Claassen Verlag. Ln. DM 6,80.

Durch Zufall kommt der Hauptmann mit seiner Truppe in das als Kaserne dienende Schloß Brideshead. Diese Überraschung läßt ihn seine Erinnerungen niederschreiben. Die Dichtung gibt sich als Gesellschafts- und Familienroman in der Art der Buddenbrooks oder der Forsytesaga. Sie spielt in den Adelskreisen Englands zwischen 1920 und 1940. Sie ist durch Verfall gekennzeichnet. Doch ist das nur die äußere Hülle. Der Dichter will die innere Einsamkeit der Menschen darstellen, die auch, je nach dem Grad der bei allen geschwächten Lebenskraft, zum Bruch mit den gesellschaftlichen Bindungen und Regeln führt. Rettung suchen sie vorübergehend in der alle Schranken durchbrechenden, leidenschaftlichen Liebe. Aber das ist noch nicht alles. Die letzte, den Menschen verpflichtende Ordnung ist die religiös-sittliche Macht der Kirche. Mag sie in noch so unzulänglichen Menschen, in noch so erstarrter Form in Erscheinung treten, in Wirklichkeit gibt sie allein dem Leben des Menschen seinen Sinn, dem Schwachen Kraft und verwandelt Schuld und Verirrung in Gnade und Liebe. Ohne jede Spur von Aufdringlichkeit, mit hoher dichterischer Kunst gelingt hier eine Vereinigung realistischer und spiritualistischer Weltschau.

H. Becher S.J.

Lesort, Paul André: Auf Herz und Nieren. Mit einem Nachwort von Gabriel Marcel. Roman. (564 S.) Graz 1955, Styria.

Der Roman spielt in Frankreich, in Paris und der Normandie, vom 17. Oktober 1933 bis 26. Januar 1935. Der Personenkreis setzt sich aus einer Reihe verwandter Familien und deren Bekannten zusammen, die vom Gut la Haute-Pierre in der Normandie stammen, wo sie sich in den Ferien zusammenzufinden pflegen. Inhalt sind die persönlichen Empfindungen, Taten und die Beziehungen vor allem der Eheleute untereinander, sowie das Verhältnis der Eltern und der Erwachsenen zu den Kindern und umgekehrt: die Not, die Irrwege, die Siege der Liebe. Auch die Zeitgeschichte spielt mit. Im ganzen sind die Personen Christen, meist Katholiken. Der eine oder der andere hat den Glauben darangegeben. Der Roman erhält sein eigentliches Gewicht und seinen Tiefgang dadurch, daß in den 46 Kapiteln eine der handelnden Personen jeweils die Vorgänge und Gespräche in ihrer persönlichen Sicht mitteilt („Erlebte Rede"). Es liegt also keine Erzählung des Dichters vor. Marcel spricht mit Recht von der „intersubjektiven" Wirklichkeit. Da der

Dichter selbst Katholik ist, kann er die Gefahr vermeiden, das Christliche zu entwerten. Das Buch bestätigt das Wort der Heiligen Schrift, daß der geistliche Mensch alles beurteile. Vielleicht wählt Lesort diese Form, weil er Gott allein für zuständig hält, „auf Herz und Nieren" zu prüfen und zu beurteilen. Er hält es für eine Anmaßung des Dichters, das letzte „objektive" Wort sprechen zu wollen. So wird die Lage des Christentums, wie es in der heutigen Wirklichkeit steht, sehr deutlich; ohne daß Lesort Apologet wäre, gibt es dem Leben seinen Sinn, auch wenn die Menschen das Christentum vielfach entstellen. Die unchristliche Lebensauffassung erscheint ihm gegenüber leer, süchtig und hart. Manche, viele Kapitel sind ein Meisterwerk der Psychologie, und dennoch keine Auflösung der objektiven Gegebenheiten. Diese Form der Darstellung ist ein Experiment. Das gleiche Schema der Bewältigung des Stoffes wirkt zuweilen gekünstelt und erzeugt mitunter Mißbehagen und Langeweile. Die natürliche Weise des Epikers behält ihren Wert. Offenbar wollte der Verfasser — wie viele — den reinen Naturrealismus überwinden. Wenn er auch einseitig in der Form ist, stößt er doch in das Geistige vor, ohne die sinnenfällige Wirklichkeit des heutigen Lebens zu beschönigen. Man kann dem Nachwort von Gabriel Marcel beistimmen, der sagt: „Dann zweifle ich auch nicht daran, daß er (Lesort) wegen der bewundernswerten Lauterkeit, die überall in seinem Buch zutage tritt, der erste sein wird, der die Notwendigkeit einer fortschreitenden Vervollkommnung seiner Romantechnik zugibt. Jedenfalls wage ich zu behaupten, daß ich unter den neuen Romanschriftstellern keinen sehe, dem man größeres Vertrauen schenken kann und soll" (561). H. Becher S.J.

Bellarmin, Roger: Meine Rache ist anders. Roman. (292 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. Ln. DM 9,80.

Der Mensch ist als Geistwesen größer als der Stoff und kann, wenn sein Geist besonders rege ist, die gewöhnlichen Schranken seines Leibes überschreiten, wie dies etwa im zweiten Gesicht und den Wahrträumen geschieht. Wenn er die Ordnung Gottes willig anerkennt und auch in Leid und Mühsal die Vorsehung Gottes aufnimmt, wird sein Leben und Wirken fruchtbarer, gerade auch in Verzicht und Opfer. Diese philosophisch-theologischen Wahrheiten werden von vielen Denkern der Gegenwart wieder ins Bewußtsein gerufen. Bekannte Bücher, etwa von Léon Bloy, Peter Wust, Theodor Haecker, Guardini, Thomas Merton, Ernst Jünger, Hans Urs von Balthasar usw., dienen der Selbsterkenntnis des Menschen. Längere und besonders dichte Stellen dieser Werke werden vom Verfasser dieses Romans als Zwischenbemerkungen den einzelnen Kapiteln hinzugefügt, gleichsam als vertiefende und ins Allgemeine hebende Kommentare zum erzählten Geschehen. Die Fabel des Buches ist diese: Ein dem Unsichtbaren besonders offener Ingenieur wird, wie er in einer Vision vorher sah, aus einem Flugzeugunglück in den Alpen von einem Bergsteigerpaar gerettet. Eigentlich ist es die Frau allein, die, tiefgläubige und liebende Künstlerin, für ihren jungen von der Kinderlähmung befallenen Bruder lebt. Ihr Begleiter ist ein Spion im Dienst zweier feindlicher Staaten. Aus einem Urgefühl heraus sucht er seine menschliche Rettung vor dem Bösen durch eine Ehe mit Antonia. In seiner Bosheit will er ihren Bruder durch heimtückisch insinuierte Gedanken zum Selbstmord treiben und dadurch aus dem Wege schaffen. Der Ingenieur vereitelt die Untat und befreit Antonia. Der Unhold ertränkt sie, um ihr Lebensglück und das seines Gegners zu zerstören. Dieser Mord wird seine geistliche Rettung. „Unrecht schlägt seinen eigenen Herrn", und der Ingenieur, der den Mord enthüllt und den Mörder findet, läßt ihn laufen. Er überläßt ihn der Rache Gottes, die ihn zu rettender Buße in einem Leben der Hingabe führt. Das Geschehen und die Menschen sind äußerlich und innerlich möglich, so außergewöhnlich sie auch sind. Das Buch konnte wohl nur in einer Zeit geschrieben werden, die sich danach sehnt, vom Naturalismus befreit und wieder dem Geistigen und Religiösen nähergeführt zu werden. Als Ganzes ist das Buch der Versuch, eine kriminalistische Erzählung mit religiöser Lebenskunde zu verbinden, spannend und zugleich zum Nachdenken zwingend. H. Becher S.J.

Rinser, Luise: Der Sündenbock. Roman. (202 S.) Frankfurt a. M. 1955, S. Fischer. Ln. DM 9,80.

Ein altes, reiches Fräulein, habgierig und gehässig, wird von einer alten Magd, die gern „ihr" Kind, die Tochter eines unglücklichen, im Leben ungeschickten und von Leid verfolgten Studienrates, glücklich sehen möchte, so in Angst versetzt, daß es in seiner Unruhe einen schweren Fall tut und daran stirbt. Da der Reichtum ihrem Neffen, eben jenem Studienrat, zu Gute kommt, vermuten die Leute ein Verbrechen. Diese Verwandten, die ihrer Tante oft den Tod gewünscht haben, zerstören ihr Leben, da die geistige Schuld weiterwirkt. Die Erzählung, die als Kriminalroman aufgebaut und ungemein zielsicher gefügt ist, erschüttert den Leser durch das Erlebnis des Bösen, aber auch durch das Mitgefühl und die menschliche Güte, mit denen die Dichterin die Vorgänge vor das Angesicht Gottes hebt.

H. Becher S.J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Adolph, Walter, Erich Klausener. (13 Abbildungen, 157 S.) Berlin 1955, Morus-Verlag. Ln. DM 6,80.

André, Hans, Wunderbare Wirklichkeit — Majestät des Seins. (Reihe Wort und Antwort, Bd. 12) (267 S.) Salzburg 1955, Otto Müller. Ln. DM 10,90.

Christentum und Geschichte. Vorträge der Tagung in Bochum vom 5. bis 8. Oktober 1954. Herausgegeben vom Vorstand des Landesverbandes nordrhein - westfälischer Geschichtslehrer. (108 S.) Düsseldorf 1955, Pädagogischer Verlag Schwann. Kartoniert DM 4,80.

Fecher, V. J., S. V. D., Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana edita. Vol. LXXVII. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B (n. 11) A Study of the movement for german national parishes in Philadalphia and Baltimore (1787—1802). (383 S.) Romae 1955, Apud Sedes Universitatis Gregorianae.

Gallin, Mather Mary Alice O. S. U., A. B., M. A., Ethical an Religious Factors in the German Resistance to Hitler. (The Catholic University of America) (231 S.) Washington, D. C. 1955, The Catholic University of America Press. Brosch. $ 2,50.

Göpel, Erhard, Max Beckmann in seinen späten Jahren. (Langen-Müller's kleine Geschenkbücher, 40) (69 S.) München 1955, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 3,80.

— (Herausgeber), Max Beckmann. Tagebücher 1940—1950. Zusammengestellt von Mathilde Q. Beckmann. (430 S.) München 1955, Albert Langen-Georg Müller.

Hardt, Karl (Herausgeber), Bekenntnis zur katholischen Kirche. Mit Beiträgen von Martin Giebner, Rudolf Goethe, Georg Klünder, Heinrich Schlier. (193 S.) Würzburg 1955, Echter-Verlag. Ln. DM 7,50.

Hartmann, Nicolai, Philosophische Gespräche. (80 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. DM 2,40.

Hayward, Fernand, Un Pape méconnu Benoît XV. (187 S.) Tournai-Paris 1955, Casterman. Brosch. bfrs. 69,—.

Heer, Friedrich, Sprechen wir von der Wirklichkeit. (296 S.) Nürnberg 1955, Glock u. Lutz. Ln. DM 11,50.

Heer, Friedrich und andere, Tausend Jahre Abendland. (134 S.) Augsburg-Basel o. J., Verlag Die Brigg.

Heinisch, Paul, Christus, der Erlöser im Alten Testament. (456 S.) Graz-Wien-Köln 1955, Verlag Styria. Ln. DM 15,60.

Jatho, Carl Oskar, Melodische Ufer. (Langen-Müller's kleine Geschenkbücher, 38) (79 S.) München 1955, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 3,80.

— Wanderer auf Gottes Strom. (Langen-Müller's kleine Geschenkbücher, 39) (74 S.) München 1955, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 3,80.

Indago, Dr. W, *Egenter,* Dr. R., Liebe in Gewissensnot. Arzt und Priester sprechen zu Braut und Eheleuten. (59 S.) Würzburg 1955, Werkbund Verlag. Kart. DM 3,30.

Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht der Seele. Sämtliche Dichtungen. Aus dem Spanischen übertragen und eingeleitet von Felix Braun. (Reihe Wort und Antwort) (86 S.) Salzburg 1952, Otto Müller. Leinen DM 5,90.

Jungmann, Josef Andreas S. J., Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert. (272 S.) Innsbruck-Wien-München 1955, Tyrolia-Verlag. Ln. DM 9,80.

Klauser, Theodor, Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie. Im Auftrag und unter Mitwirkung der „Liturgischen Kommission" zusammengestellt. (14 S.) Münster/Westfalen (1955), Aschendorff. Kart. DM 1,—.

Lakebrink, Bernhard, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. (503 S.) Köln 1955, J. P. Bachem. Leinen DM 40,—.

Lucker, Elisabeth, Die praktisch-intellektuelle Begabung der Mädchen in ihrer Bedeutung für ihren Berufseinsatz. Eine experimentelle Untersuchung zur Lösung der Berufsnot der weiblichen Jugend. (120 S., 40 Abb.) Ratingen/Rhld. 1955, Aloys Henn. Kart. DM 4,80.

Lützeler, Heinrich, Der Turm des Freiburger Münsters. Mit 16 Zeichnungen im Text, 1 Titelbild und 32 Abbildungen im Anhang. (63 S.) Freiburg i. Br. 1955, Herder. Geb. DM 5,80.

Madariaga, Salvador de, Spanien. Wesen und Wandlung. (432 S.) Stuttgart 1955, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 21,50.

Mann, Thomas, Versuch über Schiller. (104 S.) Berlin und Frankfurt a. M. 1955, S. Fischer. Kart. DM 5,80.

Marduel, Abbé F., La Providence. („Cité Chrétienne") (194 S.) Tournai-Paris 1955, Casterman. Brosch. bfrs. 54,—.

La Messe. Les Chrétiens autour de L'Autel, par: Les Prêtres de la Communauté Sacerdotale de Saint-Séverin. (207 pages.) Bruges 1955, Desclée de Brouwer.

Meßner, DDr. Johannes, Ethik. Kompendium der Gesamtethik. (531 S.) Innsbruck-Wien-München 1955, Tyrolia-Verlag. Leinen DM 16,—.

Neumann, Alfred, König Haber. Novelle. (Langen-Müller's kl. Geschenkbücher, 27) (80 S.) München 1955, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 3,80.

Peterson, Erik, Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus. Zweite Auflage. (94 S.) München 1955, Kösel-Verlag. Kart. DM 4,80.

Pfister-Ammende, Maria (Herausgeberin), Geistige Hygiene. Forschung und Praxis Unter Mitarbeit von M. Akkerhuys, G. Bally, K. Bash, H. Bender, N. Beno, A. Blau, E. Bohm, A. Botelho u. a. (616 S.) Basel 1955, Benno Schwabe & Co. Ln. sfrs. 36,—.

Radbruch, Gustav, Kleines Rechtsbrevier. Spruchband für Anselm. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Fritz von Hippel. (73 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. DM 2,40.

Ramakrischna, Sri Ramakrischnas ewige Botschaft. Die Worte Ramakrischnas berichtet in bengalischer Sprache von seinem Schüler M... mit einem Vorwort von Aldous Huxley. (410 S.) Zürich 1955, Rascher Verlag. Ln. DM 15,30.

Ranke, Leopold von, Die großen Mächte. Politisches Gespräch. Mit einem Nachwort von Theodor Schieder. (91 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. DM 2,40.

Renoirte, Fernand, *Mercier,* André, Philosophie der exakten Wissenschaften. (Philosophia Lovaniensis) Bd. VIII. Aus dem Französischen übertragen v. Dr. J. O. Fleckenstein und Dr. Peter Wilker. Einsiedeln-Zürich-Köln 1953, Benziger Verlag. Leinen DM 24,60.

Risse, Heinz, Schlangen in Genf. Novelle. (Langen-Müller's kl. Geschenkbücher, 32) (92 S.) München 1955, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 3,80.

Schaumann, Ruth, Die Taube. Roman. (259 S.) Heidelberg (1955), F. H. Kerle. Leinen DM 9,80.

Schneider, Georg, Staub von einer Bambusblüte. Dem Chinesischen nachgedichtet. (Langen-Müller's kl. Geschenkbücher, 37) (78 S.) München 1955, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 3,80.

Schöffler, Herbert, Kleine Geographie des deutschen Witzes. Mit einem Nachwort herausgegeben von Helmut Pleßner. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 9) (98 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck & Ruprecht. Kartoniert DM 2,40.

Scholz, Wilhelm von, Charlotte Donc. Novelle. (Langen-Müller's kleine Geschenkbücher, 33) (73 S.) München 1955. Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 3,80.

Schomerus, Hans, Der unbefangene Christ. (185 S.) Stuttgart 1955, Evangelisches Verlagswerk. Kart. DM 7,80.

Schuchert, August, Kirchengeschichte. I. Bd.: Von den Anfängen der Kirche bis zum griechischen Schisma 1054. (383 S.) Bonn 1955, Verein vom hl. Karl Borromäus. Ln. DM 4,80.

Schule der Schlagfertigkeit. Anekdoten aus drei Jahrtausenden. Gesammelt und dargereicht von Georg Köhler. (214 S.) Nürnberg (1955), Glock u. Lutz. Ln. DM 7,50.

Schwan im Schatten. Lateinamerikanische Lyrik von heute. Übertragen und eingeleitet von Albert Theile. (Langen-Müller's kleine Geschenkbücher, 28) (94 S.) München 1955, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 3,80.

Sladek, P. Dr. Paulus O.E.S.A., Vertriebene Jugend zwischen alter und neuer Heimat. (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde, Heft 8) (32 S.) München 1955, Verlag Preßverein Volksbote. Kart. DM —,50.

Snell, Bruno, Neun Tage Latein. Plaudereien. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 10) (69 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. DM 2,40.

Szondi, L. und andere, Szondiana II. (Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen Nr. 26) (152 S.) Bern und Stuttgart 1955, Hans Huber. Brosch. DM 13,50.

Tillich, Paul, Systematische Theologie. Bd. I. (352 S.) Stuttgart 1955, Evangelisches Verlagswerk. Kart. DM 19,80.

Tocqueville, Alexis Clerel de, Die Demokratie in Amerika. Eine Auswahl übersetzt, eingeleitet und erläutert von Friedrich August Freiherr von der Heydte. (281 S.) Regensburg 1955, Josef Habbel. Leinen DM 16,80.

Treitschke, Heinrich von, Das deutsche Ordensland Preußen. Mit einer Einleitung von Walter Bußmann. (86 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. DM 2,40.

Wehrhahn, Herbert, Lehrfreiheit und Verfassungstreue. Freiheit und Schranken wissenschaftlichen Lehrens nach Art. 5 Abs. 3 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland. (Recht und Staat 183/184) (65 S.) Tübingen 1955, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Brosch. DM 3,80.

Weinstock, Heinrich, Realer Humanismus. Eine Ausschau nach Möglichkeiten seiner Verwirklichung. (146 S.) Heidelberg 1955, Quelle & Meyer. Ln. DM 11,—.

Wörterbuch der Soziologie. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von Wilhelm Bernsdorf und Friedrich Bülow. (640 S.) Stuttgart 1955, Ferdinand Enke. Ln. DM 29,50.

1954 k 5167 V

- 5. JULI 1960
15. SEP. 1961
22. 6. 1962
19. NOV. 1963
26. MRZ. 1965
20. DEZ. 1966
12. JAN. 1967
18. April 1967
25. JULI 1968
20. Okt. 1972
16. MAI 1973
19. NOV. 1974
10. MRZ. 1980
- 9. MRZ. 1981
15. 12. 81
16. MRZ. 1982
21. APR. 1982
7. SEP. 1982
23. DEZ. 1982

6.30